

MARCIN MAJEWSKI

PIĘCIOKSIĄG

KU ODKRYWANIU

ZAGUBIONEGO PRZESŁANIA TORY

SPIS TREŚCI

I. ZAGADNIENIA WSTĘPNE

1. Wprowadzenie
2. Znaczenie Pięcioksięgu w kanonie Biblii
3. Definicja i nazwy
4. Treść i struktura
5. Historia, opowieść i mit w Pięcioksięgu

II. AUTORSTWO PIĘCIOKSIĘGU

1. Mojżesz autorem Pięcioksięgu?
2. Hipoteza Juliusza Wellhausena
3. Cztery źródła w modelu Wellhausena
4. Załamanie się hipotezy źródeł
5. Rdz i Wj jako dwie pierwotnie niezależne tradycje początków Izraela
6. Brak powiązań między Rdz i Wj
7. Podsumowanie modelu dwóch bloków tradycji – w Rdz i Wj

III. PIEŚŃ O BOGU STWÓRCY (Rdz 1)

1. Prehistoria biblijna
2. Dwa opisy stworzenia
3. Rdz 1 a *Enuma elisz*
4. Pierwsze zdanie Pisma Świętego (1,1)
5. Struktura w Rdz 1
6. Stworzenie człowieka w Rdz 1
7. Inne prawdy teologiczne zawarte w Rdz 1

IV. OBDAROWANIE LUDZI RAJEM (Rdz 2)

1. Stworzenie człowieka
2. Przeprowadzenie zwierząt do człowieka
3. Kobieta u boku mężczyzny
4. Ustanowienie małżeństwa
5. Rdz 2-3 i paralele bliskowschodnie

V. UPADEK CZŁOWIEKA I JEGO KONSEKWENCJE (Rdz 3)

1. Wąż
2. Teologia i psychologia pokusy
3. Konsekwencje upadku
4. Wyrok dla węża i ludzi, czyli protoewangelia
5. Wygnanie z raju – odłączenie od Boga
6. Tzw. grzech pierworodny i jego rozumienie
7. Czy śmierć fizyczna jest skutkiem grzechu?

VI. KAIN I ABEL (Rdz 4)

1. Paradygmatyczny konflikt braci
2. Anatomia grzechu
3. Morderstwo
4. Sąd i kara
5. Abel, symbol Chrystusa

VII. POTOP I ODNOWIENIE STWORZENIA (Rdz 6 – 9)

1. Pozabiblijne podania o potopie
2. Wydarzenie potopu
3. Przyczyna potopu – stopniowe narastanie grzechu
4. Dwa biblijne opowiadania o potopie
5. Potop odwróceniem porządku stworzenia
6. Świat po potopie jako nowe stworzenie
7. Przymierze z Noem, nowym Adamem
8. Tablica narodów i wieża Babel

VIII. DZIEJE PATRIARCHÓW (Rdz 12 – 50)

1. Abraham – człowiek wiary i obietnicy
2. Przymierze Abrahama z Bogiem – obrzezanie
3. Akeda – ofiarowanie Izaaka
4. Izaak i Jakub
5. Józef i jego bracia
6. Aspekty teologiczne w opowieściach o patriarchach

XI. WYJŚCIE Z EGIPTU (Wj 1 – 15)

1. Znaczenie Księgi Wyjścia
2. Tytuł i plan księgi
3. Pobyt Izraelitów w Egipcie
4. Narodziny Mojżesza i jego imię

5. Powołanie Mojżesza i krzak gorejący
6. Objawienie imienia Bożego: JESTEM, KTÓRY JESTEM
7. Plagi egipskie
8. Przejście przez Morze Sycyjskie
9. Przepiórki i manna

X. PRZYMIERZE NA SYNAJU (Wj 19 – Kpł – Lb 10)

1. Biblijne pojęcie przymierza
2. Zawarcie przymierza
3. Dekalog
4. Nowe Przymierze
5. Przybytek – Namiot Spotkania

I. ZAGADNIENIA WSTĘPNE

1. Wprowadzenie

Pięcioksiąg to zwyczajowe określenie pierwszych pięciu ksiąg Biblii: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa. Korpus ten leży w sercu zachodniej cywilizacji; takie tematy, jak stworzenie świata, ogród rajski, Adam i Ewa, wąż i rajskie kuszenie, potop i arka Noego, wieża Babel, wiara Abrahama, faraon i plagi egipskie, Mojżesz i przejście przez Morze Czerwone, przymierze na górze Synaj czy Dekalog, stworzyły fundament dla trzech wielkich systemów monoteistycznych: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Odcisnęły też głębokie piętno na kulturze, sztuce i literaturze europejskiej. Wpływ Pięcioksięgu, choć zasadniczo religijny, wykroczył daleko poza sferę sacrum i wniósł znaczący wkład w kulturę humanistyczną Europy, Ameryki Północnej, nie pozostał także bez śladu na obszarze kulturowym Afryki, Azji i Ameryki Południowej.

Zagadnienia wprowadzające i literackie Pięcioksięgu, zwłaszcza jego genezy, autorstwa, gatunków i kompozycji poszczególnych zbiorów, są tak bogate i złożone, że gdybym poświęcił im cały skrypt, to i tak nie wyczerpałbym tematu. Do badań literackich nad Pięcioksięgiem odniosę się zatem skrótowo – w pierwszych dwóch rozdziałach – odsyłając zainteresowanego czytelnika do bibliografii umieszczonej w przypisach i na końcu. W opracowaniu skupię się bardziej na analizie kolejnych tekstów biblijnych Tory, głównie pod kątem tzw. historii zbawienia, historii spotkań człowieka i Boga. Taki jest bowiem główny zamysł autorów Pięcioksięgu: ukazanie historii działania Boga w świecie i w Izraelu od samego początku.

1. Znaczenie Pięcioksięgu w kanonie Biblii

Pięcioksiąg otwiera Pismo Święte. Jest to pierwsza z trzech części Biblii hebrajskiej (1. Tora; 2. Prorocy *Newi'im*; 3. Pisma *Ketuwim*) oraz pierwsza z czterech części Pierwszego (Starego) Testamentu¹ (1. Pięcioksiąg; 2. Księgi historyczne; 3. Księgi mądrościowe; 4. Księgi prorockie). Dla biblijnego ludu Bożego i judaizmu zawsze stanowił najważniejszą część Biblii.

¹ Trwa debata nad określeniem pierwszej części Biblii chrześcijańskiej. Formuła „Stary Testament” może być dziś odbierana jako pejoratywna – zwłaszcza biorąc pod uwagę perspektywę Jezusa, apostołów i pierwszego Kościoła, dla których to nie był „Stary” Testament, ale jedyna Biblia. Preferuje się zatem zwroty „Pierwszy Testament”. Określenie „Pierwszy Testament” jest przyjmowane przez niektórych biblistów także z tej racji, że nie deprecjonuje wartości tej części Biblii, co sugerować może określenie „stary” w zestawieniu z „nowym”. Pamiętać też należy, że wybierane czasem określenie „Biblia hebrajska” nie jest tożsame z nazwą „Stary Testament”, gdyż nie uwzględnia tzw. ksiąg deuterokanonicznych napisanych po grecku.

Jest w pewnym sensie tym, czym dla chrześcijaństwa są ewangelie – konstytutywną podstawą religii, dokumentem tożsamości religijnej i narodowej. Pięcioksiąg jest przemyślaną i dojrzałą formą samookreślenia się narodu Izraela, zwłaszcza na styku „my” – „oni”, gdzie „oni” to narody pogańskie, reprezentowane w Torze przez Egipcjan. Prawa czystości, teologia wybrania i kult będą służyły wzmocnieniu się owego samookreślenia ludu Bożego i staną się nośnikiem żydowskich wartości w świecie ukształtowanym po niewoli babilońskiej. W takim ujęciu Pięcioksiąg jest bardziej opisem religii biblijnego judaizmu niż historii starożytnego Izraela.

Pięcioksiąg, czyli hebrajska Tora, jest w specyficznym żydowskiej lekturze kartą przymierza. Opowiada o przymierzu, jakie Bóg zawarł z Izraelem. Tak jak inne traktaty wasalskie na starożytnym Bliskim Wschodzie, wprowadza partnerów, uczestników przymierza, podając z grubsza ich charakterystykę. Dalej nakreśla relację pomiędzy nimi, w której Bóg jako suweren nakłada na Izraela, swego wasala, zobowiązania. Wreszcie formalizuje relację przymierza i ogłasza obowiązki obu stron z niego wynikające, wyznaczając sankcje za złamanie traktatu. Jest to specyficzne (przed)rozumienie Tory nie tyle jako „Prawa”, ile jako „Przymierza”. Druga część Biblii hebrajskiej, tzw. prorocy wcześniejsi, czyli księgi historyczne, ukazuje faktyczne działanie tego przymierza w dziejach Izraela: od zajęcia Kanaanu po zniszczenie królestwa północnego, upadek Jerozolimy i wygnanie babilońskie, pojmowane jako kara za zerwanie relacji przymierza z Bogiem. Kolejna sekcja tej części, tzw. prorocy późniejsi, czyli księgi prorockie, to pilnowanie tego, jak Izrael przestrzega przymierza oraz motywowanie go przez system kar i nagród, by trwał w powziętym zobowiązaniu. Trzecia część Biblii, tzw. pisma, czyli księgi mądrościowe, zawiera utwory sapiencjalne i dydaktyczne, które w taki czy inny sposób stanowią odpowiedź na przymierze Pięcioksięgu. Biblia hebrajska skupiona jest więc na przymierzu, a Tora to konstytutywny dokument jego zawarcia i warunków jego przestrzegania.

W Nowym Testamencie często znajdujemy zwroty „Prawo i Prorocy” lub „Prawo, Prorocy i Pisma” jako określenie składowych części Biblii hebrajskiej, gdzie cytaty z Tory zawsze miały uprzywilejowaną pozycję. Jezus wielokrotnie odnosił się do Pięcioksięgu i cytował go w bardzo ważnych rozstrzygnięciach, np. nt. nierozzerwalności małżeństwa czy w Kazaniu na górze. Bogatemu młodzieńcowi wskazał na przykazania Pięcioksięgu jako drogę do zbawienia: *Jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania* (Mt 19,17 i par.). To w Ewangeliach znajdujemy oprócz Dekalogu dwa najważniejsze nakazy, które staną się streszczeniem Jezusowego nauczania, przykazanie miłości Boga: *Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił* (zacytowane z Pwt 6,5) oraz przykazanie miłości bliźniego: *Będziesz miłował bliźniego jak siebie samego* (zacytowane z Kpł 19,18). Do wydarzeń opisanych w Pięcioksięgu – takich jak stworzenie, dzieje patriarchów czy wyjście z Egiptu i przymierze synajskie – będą odwoływać się wszyscy autorzy Nowego Testamentu. Te i wiele innych faktów wskazuje, że Pięcioksiąg jest istotnym

kontekstem nowotestamentalnej wiary oraz że nie zrozumiemy nauczania Jezusa w wielu punktach bez poznania szerokiego tła historii i teologii Pięcioksięgu. Tora jest fundamentem Pierwszego Testamentu i niezbywalnym kontekstem Nowego.

2. Definicja i nazwy

Pięcioksiąg jest to zbiór pięciu ksiąg², który swego czasu nie był dzielony na mniejsze jednostki literackie (dzisiejsze „księgi”), o czym mogą świadczyć m.in. rękopisy z Qumran³. Jego podział na pięć ksiąg jest sprawą późniejszą niż uformowanie się jego treści⁴. Pięcioksiąg stanowi potężną kompozycję literacką, w której obszerny zbiór praw jest organicznie wbudowany w równie monumentalne opowiadanie historyczne. Przeplatanie się i przenikanie prawodawstwa i narracji jest tu bardzo charakterystyczne (na starożytnym Wschodzie kodeksy prawne publikowane były najczęściej osobno, poza narracją). Pięcioksiąg został zredagowany po niewoli babilońskiej (w V lub IV wieku przed Chr.), a więc stosunkowo późno – dzięki temu stanowi przemyślany wyraz teologii starożytnego Izraela. Choć nie jest najstarszą częścią Biblii hebrajskiej, znajduje się na początku Pism Świątych, opisuje bowiem genezę ludzkości oraz genezę i teokratyczny charakter społeczności Bożej, najdawniejszy etap historii Izraela i jego prawodawstwo.

Nazwa **Pięcioksiąg** jest spolszczeniem greckiego terminu *Pentateuchos* (gr. Πεντατεύχος). Wyraz ten powstał jako złożenie dwóch greckich słów: *pente* - pięć i *teuchos* - futerał do przechowywania zwojów księgi lub sama ta księga. Nazwa *Pentateuchos* (dosł. „pięć ksiąg”) pojawia się stosunkowo późno, bo dopiero w drugiej połowie II w. po Chr. Jako pierwszy posłużył się nią około 160 r. po Chr. uczeń gnostyka Walentyniana, Ptolemeusz. Dziś w wielu językach zachodnich, a także w języku polskim spotykamy określenie Pentateuch, kalkę językową z greckiego.

Żydzi na oznaczenie Pięcioksięgu używają nazwy **Tora** (hebr. תורה). Hebrajskie określenie „Tora” najczęściej tłumaczone jest jako „prawo” (za przekładem Septuaginty νόμος, *nomos*). Jednak słowo to ma w języku hebrajskim inne znaczenie niż legislacyjne czy

² Pomijam ujęcia osłabiające jedność Pięcioksięgu, mówiące o Tetrateuchu (czteroksięgu; np. M. Noth), Hexateuchu (sześcioksięgu; np. G. von Rad), czy Enneateuchu (dziewięcioksięgu; O. Eissfeldt i inni). Argumenty literackie za mówieniem o Pięcioksięgu przytacza m.in. J.L. Ska w kilku swych pozycjach dotyczących Pentateuchu. Tradycję pięciu ksiąg Tory zdaje się też odzwierciedlać podział na pięć części Księgi Psalmów (Ps 1-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-150) oraz Ewangelii wg św. Mateusza (podobną formułę zamykającą pięć mów znajdujemy w Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1).

³ Np. rękopis oznaczany jako 4QExod-Levf (rękopis *f* z groty nr 4, obejmujący tekst Wj-Kpł), gdzie po zakończeniu Księgi Wyjścia następuje zaraz tekst Księgi Kapłańskiej, czy zwój 4QLev-Numa (rękopis *a* z groty nr 4, obejmujący tekst Kpł-Lb), gdzie występuje podobne zjawisko.

⁴ W. Tyloch (*Dzieje ksiąg Starego Testamentu*, Warszawa: Książka i Wiedza²1994, 33) mówi o I w. n.e., od którego zaczęto wyróżniać poszczególne księgi z Pięcioksięgu, ale zdaje się, że ten proces zaczął się już wcześniej, zob. np. Septuaginta.

prawnicze. Z błędnego rozumienia tego terminu biorą się niepotrzebne dylematy chrześcijan: czy zachowywać Torę czy nie, jeśli tak, to w jakiej mierze, co z Prawa obowiązuje chrześcijanina nadal, a co nie? Itd. Otóż słowo *tora(h)* pochodzi od czasownika *jara(h)*, który oznacza „wystrelić strzałę [i trafić do celu]”, a w formie hifil „dać podwaliny”, „wskazać”, „nauczyć”, „pouczyć”, „nasyć”. Tora w takim rozumieniu to nie tyle zbiór praw moralno-obyczajowych, co objawienie sensu i kierunku na drodze życia. Oznacza ukierunkowanie i bycie drogowskazem w wyborach życiowych człowieka. Tora to poznawanie Boga i podążanie wytyczoną przez Niego ścieżką. Dobrym tłumaczeniem hebrajskiego rzeczownika *tora* może więc być „wskazówka”, „instrukcja”, „nauka”. W Biblii słowo *tora* oznaczało najpierw jednostkową przestrożę lub pouczenie ojca (Prz 1,8; 4,3n i in.) albo kapłana (Ag 2,11nn). Po niewoli stało się terminem technicznym określającym Pięcioksiąg. Z czasem nabrało znaczenia ogólnego, które obejmuje wszystkie pouczenia i przepisy. Żydzi w związku z tym rozróżniają Torę spisaną (Pięcioksiąg) oraz Torę ustną (późniejsze rozstrzygnięcia prawne, takie jak Miszna, Talmud i nauczanie rabinów) – jest to odpowiednik Tradycji czy Magisterium w Kościele katolickim.

Nazwy poszczególnych ksiąg. Oryginalne, hebrajskie nazwy ksiąg Pięcioksięgu pochodzą od pierwszych ich słów. Jest to częsty w starożytności sposób tytułowania dzieł literackich; dziś takim zabiegiem posługują się autorzy niektórych dokumentów kościelnych, np. encyklik papieskich. Zasługą Septuaginty jest to, że nadała greckie nazwy poszczególnym hebrajskim księgom, które potem weszły – za pośrednictwem łacińskiej Wulgaty – do powszechnego nazewnictwa. Oto one:

Księga Rodzaju: hebr. *Bereszit*; gr. *Genesis*; łac. *Genesis*. Nazwa hebrajska „na początku”, choć przypadkowa (pierwsze słowo księgi), znakomicie oddaje jej treść, podobnie nazwa grecka „geneza, początki”. Księga Rodzaju opisuje bowiem początki świata, człowieka i narodu wybranego, początki grzechu, prawa i kultu.

Księga Wyjścia: hebr. *Szemat*; gr. *Exodos*; łac. *Exodus*. Nazwa hebrajska oznacza „imiona” i znakomicie wpisuje się w treść księgi, która objawi światu najważniejsze imię, imię Boga: *Jestem, który jestem, JHWH*. Nazwy grecka i łacińska nawiązują do najważniejszego opowiadania w księdze: o wyjściu Izraelitów z Egiptu.

Księga Kapłańska: hebr. *Wajikra*; gr. *Leuitikon*; łac. *Leviticus*. Nazwa hebrajska oznacza „i zawołał” i wskazuje na mowy Boga, które dominują w tej księdze. Nazwy „lewicka” czy „kapłańska” nawiązują do treści, czyli zbioru praw dotyczących kapłanów należących do pokolenia Lewiego.

Księga Liczb: hebr. *Bemidbar*; gr. *Aritmoi*; łac. *Numeri*. Nazwa hebrajska oznacza „na pustyni” wskazuje miejsce akcji całej jej fabuły. Nazwa grecka nawiązuje do pierwszych czterech rozdziałów, gdzie pojawia się spis członków Izraela z mnóstwem liczb i cyfr.

Księga Powtórzonego Prawa: hebr. *Dwarim*; gr. *Deuteronomion*; łac. *Deuteronomium*. Hebr. *dwarim* oznacza „słowa” i jest w Biblii jednym z synonimów prawa (np. Dekalog nazwany jest „dziesięć słów”, *aseret haddewarim*). Nazwa z Septuaginty jest zgodna z przekładem danym przez greckiego tłumacza Pwt 17,18 i sugeruje rozumienie księgi jako rekapitulacji praw zapisanych w innych częściach Pięcioksięgu.

Nazwy hebrajskie, choć dobrane jak się wydaje przypadkowo, świetnie wpisują się w ich treść. Nazwy grecko-łacińskie nawiązują do kluczowych wydarzeń lub charakterystycznej zawartości. W kościołach protestanckich korzysta się z jeszcze innej, uproszczonej formy nazewnictwa. Poszczególne księgi oznacza się cyframi od 1 do 5 i łączy się z imieniem Mojżesza, domniemanego autora. Tak więc Księga Rodzaju nosi tytuł 1 Księgi Mojżeszowej, Księga Wyjścia 2 Księgi Mojżeszowej itd.

3. Treść i struktura

Pięcioksiąg opowiada dzieje ludzkości od stworzenia świata do śmierci Mojżesza. W bardzo szczególnie ujętych dziejach zbawienia możemy wyróżnić kilka zasadniczych etapów:

Rdz 1-11	Prehistoria biblijna
Rdz 12-50	Dzieje patriarchów
Wj 1-15	Epopeja wyjścia z Egiptu
Wj 16-40	Przymierze na Synaju i budowa Przybytku
Kpl	Kult i prawo religijne
Lb	Wędrówka z Synaju do Ziemi obiecanej
Pwt	Przemowa finalna (testament) Mojżesza

Tak ujęta treść ukazuje podwójną strukturę Pięcioksięgu. Z jednej strony jest to struktura linearna, gdzie „akcja” rozwija się w sposób ciągły i prowadzi Izraelitów od ich przaprzodków do wypełnienia się obietnic Abrahamowych bycia wielkim narodem, który zmierza w kierunku Ziemi Obiecanej. W takim ujęciu Pięcioksiąg jest wędrówką ku realizacji Bożych obietnic i wprowadzeniem do ksiąg historycznych.

Jednak na pierwszy plan wysuwa się inna struktura Tory: **struktura koncentryczna** z wydarzeniem przymierza na Synaju jako kluczowym dla zrozumienia przesłania Pięcioksięgu. Paralelne i odpowiadające sobie Księga Rodzaju i Księga Powtórzonego Prawa oraz Księga Wyjścia i Księga Liczb – tworzą strukturę koncentryczną (chiastyczną) z centralnym elementem, jakim jest olbrzymia perykopa synajska (Wj 19 – Lb 10), a w niej Księga Kapłańska⁵. Układ Pięcioksięgu przypomina więc pięcioramienną menorę ze środkowym, najwyższym ramieniem w postaci Księgi Kapłańskiej i jej centralnym płomieniem, jakim jest rozdział 16: Święto Jom Kippur (Dzień Przebłagania). Uwagi o wędrówce (tzw. *itinerary notices*⁶) rejestrujące podróż Izraelitów z Egiptu do Synaju (Wj 12,37a; 13,20; 14,2a; 15,22a; 16,1; 17, 1; 19,2a) i od Synaju do stepów Moabu (Lb 10,12; 20,1a; 20,22; 21,10; 22,1), otaczają perykopę synajską (Wj 19 – Lb 10) i tworzą nieprzypadkową liczbę dwunastu uwag, podkreślając centralne miejsce Synaju w narracji Tory.

⁵ Zob. J. Milgrom, *Numbers. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, (JPS Torah Commentary), Philadelphia – New York: Jewish Publication Society 1990, s. xvii-xviii. Milgrom dowodzi ogólnego chiastycznego układu opowiadań w kompleksie Wj – Lb z prawodawstwem Synaju (Wj 19 – Lb 10) jako centralnym i głównym elementem. Tak samo A. Scharf, *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen* (OBO, 98), Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag i Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990, s. 51-54.

⁶ Są one formułami: „Wyruszyli Izraelici z nazwa miejsca A i rozbili obóz pod nazwa miejsca B”; zob. G.W. Coats, *The Wilderness Itinerary*, *Catholic Biblical Quarterly* 34 (1972) s. 135-152; G.J. Davies, *The Wilderness Itineraries and the Composition of the Pentateuch*, *Vetus Testamentum* 33 (1983) s. 1-13.

Struktura literacka Pięcioksięgu

Księgi Prawa zostały uporządkowane koncentrycznie.

Rdz	Wj	Kpł	Lb	Pwt
Stworzenie świata, obietnica ziemi	Z Egiptu pod Synaj	Synaj	Od Synaju do Moabu	Wskazówki, jak żyć w ziemi obiecanej

Centrum stanowi Księga Kapłańska. Księga Rodzaju i Księga Powtórzonego Prawa to jakby zewnętrzna rama: na początku i na końcu wędrówki Bóg zwraca się do dwóch największych bohaterów Pięcioksięgu – Abrahama i Mojżesza – i mówi im o obietnicach ziemi i potomstwa, czyli o tym, co jest celem wędrówki. Ciekawa jest tu gra słów widzieć i ukazać.

Rdz 12,1.7	Pwt 34,1.4
Pan rzekł do Abrahama: «Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukazuje. Pan, ukazawszy się Abramowi, rzekł: «Twojemu potomstwu oddaję właśnie tę ziemię». Abram zbudował tam ołtarz dla Pana, który mu się ukazał.	Mojżesz wstąpił ze stepów Moabu na górę Nebo, na szczyt Pisga, naprzeciw Jerycha. Pan zaś pokazał mu całą ziemię Gilead aż po Dan... Rzekł Pan do niego: «Oto kraj, który poprzysiągłem Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi tymi słowami: Dam go twemu potomstwu. Dałem ci go zobaczyć własnymi oczami, lecz tam nie wejdziesz».

Zakończenia obydwu ksiąg opiera się na identycznym schemacie literackim.

KSIĘGA RODZAJU	KSIĘGA POWTÓRZONEGO PRAWA
<ul style="list-style-type: none"> + Stworzenie świata – obietnica ziemi + Zakończenie (Rdz 49-50) + Błogosławieństwo Jakuba dla 12 synów + Śmierć Jakuba + Jakub pochowany w ziemi obiecanej 	<ul style="list-style-type: none"> + Wskazówki, jak żyć w ziemi obiecanej + Zakończenie (Pwt 33-34) + Błogosławieństwo Mojżesza dla 12 pokoleń Izraela + Śmierć Mojżesza + Mojżesz pochowany (przez Boga) w niebie

Z kolei Księga Wyjścia i Księga Liczb to wewnętrzna rama literacka. Tu odpowiadających sobie motywów – tak treściowych, jak i formalnych – jest znacznie więcej. Zwróć uwagę, że tworzą one sekwencje, których elementy układają się niemal w tej samej kolejności. Całość tworzy piękną, przemyślaną konstrukcję...

KSIĘGA WYJŚCIA		KSIĘGA LICZB	
Egipt - pustynia - Synaj		Synaj - pustynia - Moab	
Wj 12 Pascha Wj 16 Manna i przepiórki Wj 17 Woda wyprowadzona ze skały Wj 18 Nadanie urzędu (sędziowie) Wj 32 Kult bałwochwalczy (Baal)		Pwt 9 Pascha Pwt 11 Manna i przepiórki Pwt 20 Woda wyprowadzona ze skały Pwt 11 Nadanie urzędu (70 starszych) Pwt 25 Kult bałwochwalczy (Baal)	
Zagrożenia		Zagrożenia	
Zewnętrzne Egipt Amalekici	Wewnętrzne Szemranie ludu Kult bałwochwalczy	Wewnętrzne Szemranie ludu Kult bałwochwalczy	Zewnętrzne Moab Madianici
Sześć formuł zawierających itinerarium wędrówki (wyszli z... przybyli do...): 12,37; 13,20; 14,1nn.; 15,22; 16,1; 17,1		Sześć formuł zawierających itinerarium wędrówki (wyszli z... przybyli do...): 10,12; 20,1; 20,22; 21,10 nn.; 22,1; 25,1	

Centralna dla Pięcioksięgu **perykopa synajskiego**, zaczynając od Wj 19 poprzez Kpł aż do Lb 10, opisuje jedno wydarzenie: objawiania się Boga na górze Synaj. Wydarzenie to tworzy zespół przekazów o niezwykłym zasięgu. Nigdzie więcej w Starym Testamencie nie znajdziemy drugiego tak wielowarstwowego tworu tradycji, osnutego wokół jednego wydarzenia. Choć perykopa o Synaju złożona jest z wielu pojedynczych przekazów tradycji i z większych organizmów literackich, to w swych ramach zewnętrznych tworzy jedną całość. Dziewiętnasty rozdział Wj oznajmia o przybyciu Izraelitów pod Synaj (Wj 19,1-2), a dopiero w Lb 10,11-12 czytamy: *Drugiego roku, dwudziestego dnia drugiego miesiąca, podniósł się obłok nad Przybytku Świadectwa. Izraelici rozpoczęli swą podróż z pustyni Synaj, przestrzegając postojów*. Perykopa Wj 19 – Lb 10 opisuje więc okres około roku, kiedy to Izraelici obozowali u stóp Bożej góry. W tym czasie, według biblijnego opisu, odebrali prawo, wybudowali święty Przybytek i ustawili w nim Arkę Przymierza, na której spoczęła chwała Boga Izraela. Taki układ Pięcioksięgu wskazuje na Synaj jako kluczowy punkt teologii Tory. To na Synaju ma swój początek i źródło całe prawodawstwo etyczne i kultyczne Izraela, serce Księgi Prawa. W świadomości religijnej Izraela (wszystkich źródeł Pięcioksięgu) Synaj pojawia się jako punkt docelowy najważniejszych wydarzeń oraz jako tygiel, w którym hartuje się nowe przeznaczenie społeczności dwunastu pokoleń. Izrael otrzymuje tu wezwanie do przyjęcia

takiej wiary i takiego religijnego doświadczenia, które nie mają sobie równych w innych wierzeniach czy religiach świata.

4. Historia, opowieść i mit w Pięcioksięgu

Mówiąc o Pięcioksięgu należy pamiętać, że zostały w nim wykorzystane starożytne sagi, pieśni, historie przekazywane ustnie, zwyczaje, legendy, rytuały i prawa, które sięgają epok, kiedy żadna z wyżej wymienionych tradycji nie została oddana na piśmie.

Mit to udratyzowana opowieści o bogach i o szeroko pojętych początkach świata i obecnego status quo. Wyjaśniają pochodzenie i pieczętują święty status starodawnych instytucji, obyczajów i wierzeń na danym obszarze. W literaturze o Biblii słowo „mit” ma trochę inne znaczenie. Jeśli bibliści używają go w kontekście treści Pięcioksięgu, to nie mają na myśli typowych greckich mitów o bogach i ich perypetiach; nie używaj go też w znaczeniu potocznym, pozytywistycznym (bajka, wymysł) – ale w znaczeniu, jakie nadaje temu gatunkowi teoria literatury: mit to starożytne podejście poznawcze do rzeczywistości, próba docierania, czasem intuicyjnego, do istotnych ludzkich prawd. Był to dla starych cywilizacji Wschodu jedyny znany sposób opowiadania o początkach świata i człowieka. Mit był echem ważnych mądrościowych intuicji i stanowił filozofię pierwotnego człowieka. Biblia w długim procesie powstawania przypada na okres powszechnego panowania poznania mitycznego, przedfilozoficznego i przedhistorycznego, który trwał jeszcze długo po pojawieniu się myślenia filozoficznego i historiografii starożytnej w V wieku przed Chr. na terenie Grecji. Stąd nie może dziwić obecność tego sposobu wypowiedzania się w Pięcioksięgu, zwłaszcza w tzw. **prehistorii biblijnej** (Rdz 1 – 11). Ślady mitu w klasycznym rozumieniu odnajdujemy np. w Rdz 6,1-4, gdzie mowa o gigantach i mocarzach, rodzonych przez ludzkie kobiety współżyjące (przez gwałt?) z tajemniczymi „synami Bożymi”.

Dalsze rozdziały po prehistorii biblijnej, czyli m.in. **opowiadania o Patriarchach** przypominają rodzaj legendy czy sagi o narodowych przodkach (jak u nas opowieść o Lechu, Czechu i Rusie). Tu już – inaczej niż w micie – mamy pozytywny związek z historią, choć sama treść funkcjonuje jako przekazywana z pokolenia na pokolenia plastyczna opowieść. W ustnej tradycji niełatwo było zachować dokładne szczegóły dawnych wydarzeń; jeszcze trudniej było wyjaśnić ich przyczyny i szerszy kontekst. Pozostawało więc pole dla wypełniania luk w opowieści poprzez intuicyjne i moralizujące łączenie różnych wątków i tworzenie nowych. W pierwszej połowie pierwszego tysiąclecia przed Chr. – czyli w czasie, gdy powstawał Pięcioksiąg – przeszłość nie była postrzegana w perspektywie ścisłej chronologii i dzielona na fakty i legendy – jak to ma miejsce w dziełach Herodota, Timajosa czy Tukidydesa. Opisy dziejów nacechowane metodą historyczną rozpoczęły się w starożytnej Grecji w V wieku przed Chr. Antyczną historiografię grecką zapoczątkowali logografowie jońscy (np. Hekatajos z Miletu, VI w. przed Chr.). Herodot jako pierwszy postanowił oddzielić to co prawdziwie się

zdarzyło, od tego co jest domeną legendy i mitu. Pierwszy krytyczny rozbiór historyczny (krzyżujący dostępne źródła) znajduje się u Tukidydesa, w jego historii wojen peloponeskich, uważanej za pierwsze dzieło historyczne⁷. Wcześniejsze zapisy archiwalne Bliskiego Wschodu składają się z różnego rodzaju list, np. list królów, kapłanów, roczników, tablic itp. Ale kiedy stykamy się z opowieściami, przedstawiają się one raczej jako sagi i podania. Taki charakter będą miały opowiadania o patriarchach czy o wyjściu z Egiptu.

Pięcioksiąg zatem nawiązuje do historii powszechnej, ale nią nie jest. Nie otrzymujemy tu ani zbioru świadectw historycznych, ani naukowego wykładu historii. Biblia jest historią, ale nie historią starożytności, tylko *historią zbawienia*. Nie tyle chce opowiedzieć o historii świata, Izraela czy konkretnych ludzi – ale o tym jak Bóg działa w historii świata, Izraela i konkretnego człowieka. Biblia jest podręcznikiem wiary ludu Bożego. Odpowiada na inne pytania niż te stawiane przez dzisiejszych badaczy starożytności. A skoro cel napisania Biblii jest inny, niż kronikarski, to pytania historyczne kierowane do Biblii powinny ten nadrzędny aspekt religijny uwzględnić.

Należy także rozróżnić *czas narracji* od *czasu narratora*. Dzieje opisane w Torze odzwierciedlają raczej to drugie niż to pierwsze – mówią nam nie tyle nt. czasów, o których opowiadają, ale o wierze i przekonaniach ludzi z czasów, w których zostały spisane. Pewne opisane wydarzenia więcej nam mówią o poglądach i ideach piszącego – jego czasach, kulturze, polityce i religii – niż o dawnych, przywoływanych i na nowo opowiadanych wydarzeniach.

⁷ Zob. np. H. Podbielski (red.), *Literatura Grecji starożytnej*, t. II: *Proza historyczna. Krasomówstwo. Filozofia i nauka. Literatura chrześcijańska*, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL 2005.

II. AUTORSTWO PIĘCIOKSIĘGU

Przez wieki utrzymywał się pogląd, że Pięcioksiąg został spisany przez Mojżesza jako spójne dzieło rozpoczynające się opisem stworzenia świata i kończące jego śmiercią u wrót ziemi obiecanej. Ten pogląd został radykalnie zrewidowany w ostatnich stuleciach badań. Wnikliwe studia zrodziły dyscyplinę zwaną krytyką źródeł Pięcioksięgu, która na podstawie różnego rodzaju niespójności w tekście wykazała, że składa się on z kilku literackich warstw. Utworzyły one jedno dzieło dzięki ich uzupełnieniu i redakcji w czasach późnoperskich, długo po niewoli babilońskiej. Proces kompozycji i redakcji Pentateuchu jest wciąż przedmiotem intensywnych badań i choć coraz więcej wniosków zyskało status dobrze ustalonych teorii, nadal badacze dalecy są od ostatecznej odpowiedzi na pytanie o jego kompozycję.

1. Mojżesz autorem Pięcioksięgu?

Bliższa analiza literacka pokazuje, że autorem Pięcioksięgu nie mógł być Mojżesz. Pojawiają się teksty takie, jak opis śmierci Mojżesza i inne, których nie mógł on napisać. Często są dublety i triplety, a więc opowiadania tego samego wydarzenia czy prawa, ale z różnej perspektywy i różnym językiem⁸. Nie rzadko występują niekonsekwencje (np. Mojżesz wchodzi na górę, gdy wcześniej czytaliśmy że już na niej jest), zdarza się podwójna terminologia (np. Horeb i Synaj; Jetro i Reuel; Jhwh i Elohim itd.), pojawiają się różne wyjaśnienia nazw własnych, a przede wszystkim jest bardzo wiele sformułowań, które zdradzają, że autor pisze w czasach znacznie późniejszych niż czasy eksodusu, np. wzmianki o Filistynach, wielbłądach, piśmiennictwie hebrajskim, pokonaniu Kananejczyków, prawach, które sformułowano za czasów monarchii itd. Wiele do myślenia daje też język i styl Pięcioksięgu. Tora została napisana piękną i rozwiniętą hebrajszczyzną, wyraźnie różniącą się w pisowni i słownictwie od tej, którą znamy ze starszych tekstów, np. z Pieśni Debory (Sdz 5; ok. IX wiek p.n.e.). Jest to język dojrzały, rozwinięta proza i zaawansowana teologia, sytuujące się gdzieś w okolicach połowy I tysiąclecia p.n.e.

Szczegółowa analiza literacka pozwala wysnuć następujące wnioski: 1) Pięcioksiąg nie został spisany w czasach Mojżesza, ale znacznie później; 2) jego autorem nie jest jedna osoba, ale wiele osób, analiza ujawnia przynajmniej kilka szkół teologicznych; 3) tekst Tory powstał w ziemi Izraela, a nie poza nią. Pentateuch został skomponowany przez licznych autorów i

⁸ Skoro to samo wydarzenie czy ten sam zwyczaj/prawo/nazwa jest opisywany kilkakrotnie i w całkiem inny sposób, oznacza to najprawdopodobniej, że ma różnych autorów. Takie dublety to np. opowiadanie o stworzeniu w Rdz 1 i Rdz 2, o powołaniu Mojżesza w Wj 3 i Wj 6, dwa różne wyjaśnienia nazwy Betel czy dekalog zapisany trochę inaczej w Wj 20, a trochę inaczej w Pwt 5.

kilka szkół teologicznych, które spisywały i układały poszczególne teksty funkcjonujące wcześniej w tradycji przekazu ustnego. Mniej więcej w okresie wygnania babilońskiego, a zwłaszcza po nim złączono pojedyncze kompozycje i jednostki literackie, połączono je tematycznie, ułożono chronologicznie redagując w miarę spójne opowiadanie. Stopniowo zaczęło powstawać dzieło, które dzięki ostatecznej redakcji kapłanów jerozolimskich w IV w. otrzymało kształt taki, jaki ma dzisiaj.

Prorocy Izraela, tacy jak Amos, Ozeasz, Izajasz czy Jeremiasz – a więc ci sprzed wygnania babilońskiego w VI w. – nigdy nie mówią o Mojżeszowym autorstwie przytaczanych praw, wydarzeń czy postaci z przeszłości. W orędziu proroków okresu monarchii (VIII – VI w.) nie ma nawiązań do Pięcioksięgu, co byłoby nie do pomyślenia, gdyby ten tak istotny zbiór istniał już w ich czasach – przed wygnaniem do Babilonii. Tradycja przypisująca autorstwo całości Tory Mojżeszowi zrodziła się dopiero wtedy, kiedy Pięcioksiąg był już zredagowany, co miało miejsce najwcześniej w czasach Ezdrasza i Księga Kronik (IV i III wiek przed Chr.). Stopniowo coraz powszechniej przyjęło się określenie zbioru Rdz-Pwt jako Prawo Mojżesza, *torat Mosze* (np. Ez 7,6; 2Krn 25,4). Czyni tak Syrach (Syr 24,23), Filon Aleksandryjski (*Życie Mojżesza* 3,39), Józef Flawiusz (*Starożytności* 4,326), Miszna (*Pirke Awot* 1,1) i Talmud (*Baba Bathra* 14b) – a więc dopiero pisma, które powstały po III w. przed Chr. Mojżesz był autorem Pięcioksięgu także dla Jezusa (np. *Gdybyście jednak uwierzyli Mojżeszowi, to byście i Mnie uwierzyli. O Mnie bowiem on pisał* J 5,46; zob. też Mt 8,4; Mk 12,26), dla autorów Nowego Testamentu (np. *Albowiem o sprawiedliwości, jaką daje Prawo, pisze Mojżesz: Kto je wypełnił, osiągnie przez nie życie* Rz 10,5 – św. Paweł cytuje tu Kpł 18,5n) oraz dla tradycji apokryficznej. Tradycja o Mojżeszowym autorstwie Pięcioksięgu utrwaliła się i przetrwała w wielkich religiach niemal do czasów współczesnych.

Mojżeszowe autorstwo Pięcioksięgu jest zatem autorstwem w najszerszym tego słowa znaczeniu, autorstwem na zasadzie uznania autorytetu Mojżesza jako prawodawcy Izraela. Jest to dość powszechne w starożytności zjawisko literackie zwane **pseudonimią** czy **pseudoepigrafią**. Polega ono na uznaniu za autora danego dzieła jakiejś wybitnej postaci z przeszłości. Na podobnej zasadzie Salomon stał się „twórcą” większości pism mądrościowych, nawet tych napisanych po grecku prawie tysiąc lat po nim (Księga Mądrości), a Dawid „autorem” całego Psalterza. Na podobnej zasadzie Mojżeszowi przez pseudonimię przypisano całe Prawo Izraela, także to powstałe znacznie później. Jest to stałą praktyką starożytności, że pewne utwory przypisywano ich największemu twórcy czy wyobrażonemu założycielowi. Podobnie niektóre listy w NT, jak do Efezjan i Kolosan, dawniej też do Hebrajczyków, zostały przypisane Pawłowi, choć Pawłowe nie są. Dostrzegamy tu pewien schemat działania: jest jakaś wielka postać biblijna, kojarzona z jakąś literaturą, z jakąś dziedziną religii. I to jej przypisuje się cały korpus spisany w tej tematyce, nie bacząc na oczywiste czasem trudności takiego

ujęcia. W ten właśnie sposób Mojżesz stał się autorem całego Pięcioksięgu, choć w starożytności rozumiano to autorstwo szerzej niż w czasach nowożytnych.

2. Hipoteza Juliusza Wellhausena

Ostrożne kwestionowanie Mojżeszowego autorstwa Tory zaczęło się w czasach reformacji. Wiek później Thomas Hobbes (*Lewiatan*, 1651) i Baruch Spinoza (*Tractatus theologico-politicus*, 1670) odważniej podali w wątpliwość tradycyjne pochodzenie Pięcioksięgu. Jednak na dobre badania literackie nad jego kompozycją rozpoczęły się w oświeceniu, od pionierskich poszukiwań francuskiego księdza Richarda Simona (z jego teorią redakcji i nowelizacji praw Mojżeszowych)⁹, niemieckiego pastora Henninga Wittera (z jego wyróżnieniem imion Bożych: Jhwh i Elohim)¹⁰ oraz francuskiego lekarza Jeana Astruca (z jego studium źródeł w Rdz 1–2)¹¹. Zmierzały one do wyjaśnienia literackiej integralności tekstu Pięcioksięgu z uwzględnieniem zaznaczonych wyżej i innych niespójności przy całościowej lekturze Tory. Od tego momentu temat formowania się Pięcioksięgu uplasował się w centrum studiów nad Starym Testamentem. Zakrojone na szeroką skalę badania w XIX stuleciu poszły zasadniczo w trzech kierunkach: 1) poszukiwania kompletnych, paralelnych wobec siebie dokumentów/źródeł (stara i nowa hipoteza dokumentów); 2) identyfikowania niezależnych bloków i cykli opowiadań (hipoteza fragmentów); 3) wyróżniania dodatków i rozszerzeń tekstu podstawowego (hipoteza uzupełnień).

Pod koniec wieku XIX niemiecki semitolog i biblista Julius Wellhausen sformułował na bazie modeli Henricha Ewalda, Karla Grafa, Abrahama Kuenena, Hermanna Hupfelda, Eduarda Reussa i Eduarda Riehma hipotezę czterech dokumentów J – E – D – P¹². Ujął i rozwinął badania swych poprzedników z taką erudycją, że ustalił bazę badań biblijnych nad Pięcioksięgiem na wiele następnych dziesięcioleci. Nowa hipoteza dokumentów kojarzona odtąd z nazwiskiem Wellhausena zdominowała dyskurs akademicki badań nad Biblią hebrajską. Hipoteza dokumentów stanowi, że najstarszym spisany tekstem Pięcioksięgu jest judejski Jahwista (J) z X wieku przed Chr., a nieco późniejszym – prawdopodobnie z początku VIII wieku – Elohista (E) z królestwa północnego. Oba źródła zostały na południu kraju połączone i zredagowane być może pod koniec VIII wieku (redakcja JE). W tym czasie lub trochę później (koniec VIII lub początek VII wieku) zostały skomponowane zręby Księgi

⁹ R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris: Billaine 1678.

¹⁰ H.B. Witter, *Jura Israelitarum in Palaestina*, Hildesiae: Sumtibus Ludolphi Schröderi 1711.

¹¹ J. Astruc, *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*, Bruxelles: Fricx 1753

¹² J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, „Jahrbuch für Deutsche Theologie” 21 (1876), s. 392–450, 531–602; „Jahrbuch für Deutsche Theologie” 22 (1877), s. 407–479. Pełne wydanie: Berlin: Druck und Georg Reimer ³1899. Tenże, *Geschichte Israels*, Berlin: Georg Reimer 1878 (od drugiego wydania w 1883 roku wydawane jako *Prolegomena zur Geschichte Israels*; np. *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin: Druck und Georg Reimer ⁶1905).

Powtórzonego Prawa, kolejnego dokumentu Pięcioksięgu, nazwanego Deuteronomium (D). Zredagowany tekst tego źródła służył jako podstawa reformy Jozjasza pod koniec VII wieku (ok. 622 roku). Następnie został też skompilowany z JE, tworząc nową całość: JED. W trakcie wygnania babilońskiego lub niedługo po nim osobno i niezależnie został zredagowany dokument kapłański (P), w oparciu o inny niż D, bo kapłański kodeks prawno-kultowy. W czasach po niewoli nastąpiła integracja dokumentów w ostateczny, aktualny kształt Pięcioksięgu, tzw. redakcja JEDP. Schemat chronologiczny hipotezy przedstawia się więc następująco: J – E – JE – JE+D – P – JED+P. Teza była radykalna: żaden z tekstów nie pochodzi z czasów Mojżesza; Tora to twór postprorocki, a nie preprorocki, co ujęto formułą *lex post prophetas*, niesłusznie przypisywaną Wellhausenowi.

Model tego niemieckiego badacza był czymś więcej niż próbą logicznego wyjaśnienia niespójności, jakie napotykałyśmy, czytając Torę od początku do końca. Geniusz Wellhausena polegał na stworzeniu spójnego obrazu łączącego źródła Pięcioksięgu z teorią powstania Biblii hebrajskiej i odtworzeniem historii Izraela. Istotą hipotezy było takie nowe datowanie i opisanie dokumentów Pięcioksięgu, które wkomponuje je w szeroką rekonstrukcję dziejów, religii i pism starożytnych Izraelitów. Niewyrażone założenie ukryte za hipotezą było takie, że gdzieś w świecie hebrajskim istnieje spójna opowieść od stworzenia świata, przez epokę patriarchów, wyjście z Egiptu i przymierze do wędrówki przez Synaj, i że jest ona zużytkowana niezależnie w czterech (a przynajmniej trzech) dokumentach, po czym finalnie zredagowana w jedną całość. To założenie zupełnie niedawno okazało się nieprawdziwe.

Model dokumentów, który powstał w protestanckim świecie nauk biblijnych w Europie, wkrótce stał się dominujący niemal w całym środowisku naukowym związanym mniej lub bardziej z protestanckim chrześcijaństwem. W świecie katolickim i żydowskim hipotezę przyjęto z dużą rezerwą, jako że zaprzeczała Mojżeszowemu autorstwu i datowała materiały Pięcioksięgu znacznie później, niż się jeszcze wtedy wydawało. Badacze żydowscy, jak Benno Jacob, Umberto Cassuto czy Yechezkel Kaufmann, już w pierwszej połowie XX wieku podjęli się wypunktowania słabości modelu Wellhausena, jednak czynili to z założoną z góry koncepcją rozwoju historii Izraela i poza tzw. szkołą Kaufmanna¹³ nie znaleźli naśladowców. Liczne próby kwestionowania tego modelu podejmowano także w biblistyce katolickiej, jednak i tu objaśniająca moc hipotezy Wellhausena pozwoliła jej z czasem wyprzeć modele konkurujące, ewentualnie wprowadzać je jako modyfikacje szczegółów (np. w kwestii chronologii). Można powiedzieć, że wiek XX w badaniach Pięcioksięgu stał się wiekiem dokumentów. Po Wellhausenie wielu znakomitych biblistów przyczyniło się do umocnienia i rozwoju jego hipotezy. Do lat 60. XX wieku prace Hermanna Gunkela, Albrechta Alta, Martina Notha, Gerharda von Rada, Williama Foxwella Albrighta czy Franka Moore'a Crossa

¹³ Czyli gronem jego żydowskich uczniów i zwolenników, takich jak M. Haran, M. Weinfeld, A. Rofé, J. Milgrom, A. Hurvitz, Z. Zevit i kilku innych.

wskazywały na konieczne modyfikacje szczegółowych kwestii hipotezy dokumentów, ale nie podważały jej zasadniczego kształtu. Przedefiniowaniu uległo postrzeganie poszczególnych materiałów, zaczęto m.in. częściej mówić o źródłach czy tradycjach zamiast o dokumentach i pojedynczych autorach; mówienie bowiem o dokumentach czy autorach zakłada gotowe dzieła literackie¹⁴.

3. Cztery źródła w modelu Wellhausena

Według hipotezy źródeł najstarszą tradycją Pięcioksięgu jest tzw. **źródło jahwistyczne (J)**, które pochodzi z królestwa judzkiego z czasów oświecenia Salomonowego, (X wiek). Opowiada ono dzieje od stworzenia świata aż do podboju Kanaanu, nie jest jednak kompletne. Źródło to eksponuje przede wszystkim pokolenie Judy i koncentruje wydarzenia wokół Hebronu, miasta Dawida. W obrazie Boga pojawia się tu wiele antropomorfizmów¹⁵, język jest symboliczny, bogaty w etiologie (ludowe wyjaśnienia nazw i zjawisk), a kult prosty, rodzinny, związany z naturą i niescentralizowany. To tu Bóg zamyka arkę za wchodzącym jako ostatni Noem, gości się u Abrahama czy walczy w nocy z Jakubem.

Około 150 lat później pojawia się **dokument elohistyczny (E)** zrodzony w królestwie północnym, gdyż zdaniem twórców hipotezy pierwsze miejsce daje on pokoleniom północnym. I rozpoczyna swą narrację od rozdziału 15 Rdz. Jest ono znacznie bardziej fragmentaryczne niż J, nie stanowi więc niezależnego dokumentu, ale raczej uzupełnia obraz zawarty w J. W obrazie Boga jest bardziej powściągliwy niż J, JHWH jest Bogiem transcendentnym, odległym, objawia się nie twarzą w twarz, ale za pośrednictwem posłańców, aniołów, snów czy wizji. Podkreśla temat proroctwa, co widać choćby w nazywaniu tak Mojżesza, jak i Miriam prorokami. Styl jest bardziej abstrakcyjny i znacznie mniej obrazowy niż J. Nazwa tego źródła, jak i poprzedniego, pochodzi od preferencji autorów w używaniu określenia Boga jako JHWH bądź Elohim. Po upadku Samarii w roku 721 oba te źródła zostały połączone (E dołączone jako suplement do szeroko zakrojonego J) i zredagowane w jeden dokument (JE).

Źródło deuteronomiczne (D), czyli rdzeń Księgi Powtórzonego Prawa, zostało zredagowane za panowania Jozjasza (640-609 przed Chr.) w związku (nie do końca jest jasne jakim) z reformą religijną, którą przeprowadził ten król w 622 roku. Źródło w sposób ewidentny skupia się na życiu osiadłym (prawa), a nie na nomadycznym etapie dziejów Izraela. Wiele materiałów dodano do niego po niewoli babilońskiej, przez co źródło uzyskało swój własny

¹⁴ Aktualnie tendencja w badaniach Pięcioksięgu jest odwrotna; rezygnuje się z mówienia o tradycjach, gdyż te wiążą się z obrzędowością i istnieniem przekazów ustnych. Raczej preferuje się najbezpieczniejsze określenie „warstwa”, gdyż termin ten jest na tyle ogólny, że nie akcentuje pierwotnego kształtu opowiadań ani formy przekazu, wskazując jedynie na pochodzenie. W moim przekonaniu mówienie o „dokumencie” czy „autorze” w przypadku warstwy kapłańskiej (P) jest dobrze uzasadnione, co postaram się poniżej pokazać.

¹⁵ Antropomorfizm to z greckiego przedstawianie Boga na kształt człowieka, przypisywanie Bogu cech i czynności właściwych człowiekowi, np. że Bóg odpoczywa lub zastanawia się.

odrębny kształt teologiczny i stało się częścią wielkiej narodowej historii rozciągającej się od Mojżesza do końca monarchii (księgi Pwt – 2 Krl). Jako jedyne źródło skupia się na centralizacji kultu, nacisku na składanie ofiar i cześć dla Jhwh tylko w jednym świętym miejscu, które On wybierze. Dtr ma na myśli oczywiście Jerozolimę, jednak nawa ta nie pada w źródle. Stąd Samarytanie traktują te teksty jako o górze Garizim.

Najpóźniejszy jest **dokument kapłański (P)**, napisany w czasie wygnania babilońskiego lub nieco później (VI i V w. przed Chr.), gdy kapłani jerozolimscy zostali pozbawieni pracy, a tożsamość religijna Izraela mocno zagrożona. Zawiera on przepisy prawne i rytualne w większości nieznane w epoce monarchicznej i zakłada centralizację kultu w Jerozolimie (czego nie ma w poprzednich źródłach). Ze względu na charakterystyczną tematykę (kult, świątynia, kapłani, ofiary, szabat, przepisy o czystości itd.) oraz styl (schematyczny, suchy, abstrakcyjny i używający formuł) jest to najłatwiej rozpoznawalna tradycja Pięcioksięgu. Bóg jest tu transcendentny i odległy i objawia się przez swoją chwałę (*kewod Jhwh*), czyli jakąś widzialną manifestację, np. w świetle, obłoku czy ogniu. Autorom tej tradycji zawdzięczamy aż ok. 2/3 treści Pięcioksięgu oraz końcową redakcję wszystkich czterech źródeł dokonaną już po niewoli babilońskiej w czasach perskich.

4. Załamanie się hipotezy Wellhausena

Kontestację zapowiadającą zmiany przyniosły lata 60. XX wieku i prace Samuela Sandmela¹⁶, Fredericka Winnetta¹⁷ czy Normana Wagnera¹⁸. Badacze ci zwrócili uwagę, że nie jest do utrzymania pozycja J jako najstarszego dokumentu. Ponieważ jednak ich nazwiska nie były wówczas rozpoznawane jako wiodących badaczy Pięcioksięgu – wywodzili się z innych dyscyplin niż biblistyka – ich konkluzje nie zostały od razu podjęte. Dopiero prace z lat 70. przyniosły przełom i wzbudziły na nowo poważną debatę w temacie, który wydawał się już dobrze ustalony. Badacze tacy jak Thomas Thompson¹⁹, John Van Seters²⁰, Hans Schmid²¹ czy Rolf Rendtorff²² zgodnie, choć niezależnie wykazywali, że hipoteza Jahwisty z czasów

¹⁶ S. Sandmel, *The Haggadah Within Scripture*, JBL80 (1961), s. 105–122 (= *Two Living Traditions*, Detroit: Wayne State 1972, s. 316–334).

¹⁷ F.V. Winnett, *Re-examining the Foundations*, JBL 84 (1965), s. 1–19.

¹⁸ N.E. Wagner, *Pentateuchal Criticism. No Clear Future*, „Canadian Journal of Theology” 13 (1967), s. 225–232.

¹⁹ T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham*, Berlin: de Gruyter 1974.

²⁰ J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven: Yale University Press 1975. Pisał m.in.: „A vague presupposition about the antiquity of the tradition based upon a consensus approval of such arguments should no longer be used as a warrant for proposing a history of the tradition related to early premonarchic times”; tamże, s. 309.

²¹ H.H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich: Theologischer Verlag 1976.

²² R. Rendtorff, *Traditio-Historical Method and the Documentary Hypothesis*, w: *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies I*, Jerusalem 1969, s. 5–11; tenże, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des*

Salomonowych jest niewiarygodna, a przedwygnaniowa kompletna epopeja, prowadząca narrację od stworzenia świata, poprzez exodus i Synaj, po zajęcie ziemi obiecanej jest wielce nieprawdopodobna. Wellhausenowi i jego metodzie zarzucono: 1) większe zainteresowanie rozwojem historycznym idei religijnych niż problematyką literacką; 2) mnożenie hipotetycznych redaktorów; 3) nadmierne poleganie na stylu i słownictwie; 4) zbytnie oparcie modelu na teorii ewolucyjnego rozwoju religii od bardziej spontanicznej do bardziej zrytualizowanej, która to teoria popularyzowana była przez niemieckich archeologów z czasów II wojny światowej; 5) inne mankamenty. Analizie krytycznej poddano nie tylko teorię czterech niezależnych źródeł Pięcioksięgu, ale i samą metodę badań: „krytykę źródeł Pięcioksięgu”. Jeszcze chyba istotniejszym zastrzeżeniem, które należy podnieść z dzisiejszej perspektywy, jest to, że w czasach Wellhausena niewiele wiedziano o starowschodnim tle kultu izraelskiego oraz wpływach literatury i kultury Wschodu na literaturę biblijną.

Na początku badacze skupili się głównie na dwóch pierwszych źródłach, kwestionując charakter i datację źródła J oraz istnienie dokumentu E. Jedni postrzegali źródło J jako postdeuteronomiczne i postwygnaniowe, inni z kolei całkowicie zanegowali źródła J i E, proponując w zamian wszechobecną deuteronomiczną redakcję idącą przez Księgę Rodzaju do Księgi Powtórzonego Prawa. Były to już nie różne wersje hipotezy dokumentów – jak dotychczas – ale całkiem nowe podejścia do autorstwa Pentateuchu. Podobnie jak na początku XIX wieku, pojawiły się odnowione i przepracowane hipotezy fragmentów i uzupełnień. Debata szybko wykroczyła poza kwestionowanie datacji J i istnienia źródła E. Dotknęła specyfiki i zasięgu źródła P, jego relacji do kodeksu świętości (Kpł 17–26) i tego, czy w ogóle istniał dokument przedkapłański, zawierający materiały obecne dziś w księgach Rodzaju, Wyjścia i Liczb.

5. Rdz i Wj jako dwie pierwotnie niezależne tradycje początków Izraela

Prace badaczy pokazały, że tradycje Księgi Rodzaju z jednej strony i ksiąg Wyjścia do Liczb z drugiej narastały literacko niezależnie od siebie. Na przełomie lat 80. i 90. Albert de Pury i Thomas Römer wystąpili z niemal identyczną tezą: tradycje o patriarchach (Rdz) i tradycja wyjścia (Wj) nie były oryginalnie złączone w jedną narrację, lecz stanowiły dwie alternatywne wizje izraelskich początków i izraelskiego samorozumienia²³. Ich zdaniem, dopiero tradycja kapłańska połączyła redakcyjnymi „zszywkami” obie opowieści w jedną naczelną narrację. Nie istnieje zatem takie źródło jak salomonowy Jahwista Wellhausena czy nawet wygnaniowy Jahwista Van Setersa, który przed kompozycją kapłańską stworzyłby zręby historii zbawienia Pięcioksięgu od stworzenia do wyjścia i Synaju.

Pentateuch (BZAW 147), Berlin/New York: de Gruyter 1977 (przekład angielski: *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch* [JSOTSup 89], tłum. J.J. Scullion, Sheffield: JSOT Press 1990).

²³ A. de Pury, *Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël*, w: *Congress Volume: Leuven, 1989* (VTSup 43), red. J.A. Emerton, Leiden: Brill 1991, s. 78–96.

Ta zyskująca popularność teza o pierwotnej niezależności narracji o patriarchach i exodusie została zasugerowana już wcześniej przez Rendtorffa. Egzegeta przekonywał, że różnica pomiędzy tradycjami Rdz i Wj jest na tyle zasadnicza i wielowymiarowa – obejmuje bowiem stronę literacką, narracyjną i teologiczną – że pozostaje uznać je za dwie pierwotnie niezależne wizje samorozumienia Izraela, dwie konkurujące opowieści założycielskie tego narodu. Rendtorff wskazał, że między Rdz a Wj brak jest nie tylko ciągłości miejsca i czasu, ale też narracyjnej (widoczne redakcyjne „zszycia”), logicznej i teologicznej. Opowieści o patriarchach budują obraz początków Izraela w jego własnej ziemi nadanej mu przez Boga. Jest to szczególnie widoczne w formułach obietnicy ziemi, których jest wiele, a które nigdzie nie wspominają (zdają się być tego zupełnie nieświadome), że minie kilkaset lat ciężkiej niewoli w obcej ziemi pomiędzy obietnicą a jej wypełnieniem²⁴. Takie sformułowania, jak: *Wstań i przejdź ten kraj wzdłuż i wszerz: tobie go oddaję* (Rdz 13,17); *cały ten kraj, który widzisz, daję tobie i twemu potomstwu* (Rdz 13,15); *ziemię, na której leżysz, oddaję tobie i twemu potomstwu* (Rdz 28,13); *kraj, który dałem Abrahamowi i Izaakowi, daję tobie; i twemu przyszłemu potomstwu dam ten kraj* (Rdz 35,12) i podobne (np. Rdz 17,8 czy 28,4), sugerują, że tradycja o patriarchach nie przewidywała wielowiekowej cezury pobytu Izraelitów na obczyźnie, w Egipcie. Z kolei historia Mojżesza nie zakłada tematu obietnicy ziemi kluczowej dla tradycji patriarchów. Analizując opowieść o powołaniu Mojżesza, niemiecki egzegeta zauważa, że ziemia obiecana jest tu wprowadzona jako ziemia nieznaną: w Księdze Wyjścia nie ma ani słowa o tym, że przodkowie Izraela już kiedyś na niej żyli i że Bóg dał ją patriarchom i ich potomkom na wieczne posiadanie.

Zza pieczołowicie dopracowanej finalnej formy Pentateuchu wyłaniają się zatem dwie tradycje: opowieść o patriarchach, skonstruowana zasadniczo autochtonicznie (tubylczo) i inkluzywnie (obejmująca inne ludy, różne sanktuaria i miejsca święte), oraz opowieść o wyjściu, w swej zasadniczej konstrukcji allochtoniczna (ukazująca początki Izraela w miejscu innym niż miejsce, gdzie istnieje) i ekskluzywna (wykluczająca tak inne narody, jak i jakiegokolwiek formy łączenia się z nimi). Obraz całości wydaje się niespójny z tezą hipotezy dokumentów, że tradycje te od początku były opowiadane razem. Raczej zredagowane narracje o patriarchach i exodusie stoją obok siebie jako pierwotnie niezależne wizje z różniącymi się literacko, teologicznie i narracyjnie założeniami. Konkluzja jest taka, że nie mamy wystarczających dowodów na wsparcie teorii niezależnych źródeł Pięcioksięgu, które w sposób ciągły i jednolity prowadziłyby historię przez poszczególne księgi. Założenie bowiem modelu Wellhausena mówiło, że każdy dokument w specyficzny dla siebie sposób powtarza globalną historię Pięcioksięgu, która istnieje „gdzieś tam” niezależnie. Badania Rendtorffa i następców pokazały, że istnienie wczesnoizraelskiej epickiej narracji od powołania Abrahama

²⁴ Zob. tabelę w R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem*, s. 42.

do exodusu i zajęcia Kanaanu – którą każde ze źródeł Pięcioksięgu miałyby reprodukować we właściwy dla siebie sposób – wydaje się niewiarygodne.

6. Brak powiązań między Rdz i Wj

Już sama cezura między Rdz i Wj w kanonie Biblii nie jest bez znaczenia. Nieprzypadkowo podział przebiega w miejscu, gdzie narrator biblijny pozostawił wyraźną lukę narracyjną obejmującą setki lat, o których nie wspomina ani słowem. Rozpoczynając lekturę Księgi Wyjścia, widzimy zmianę miejsca, innych bohaterów, wielką różnicę czasu i przeobrażenie scenerii. Co bardziej istotne, w materiale nP zmieniają się też zainteresowania, kształt teologiczny i słownictwo. Księgi Rodzaju i Wyjścia są w istocie bardzo różne. Księga Rodzaju przedstawia historię rodzinną, Księga Wyjścia – historię narodu. Pierwsza jest geograficznie autochtoniczna i teologicznie inkluzywna, druga odpowiednio allochtoniczna i ekskluzywna. W historii patriarchów początki Izraela lokowane są w jego własnej ziemi. Wizja exodusu to wizja przybycia do ziemi obiecanej spoza niej. Księga Rodzaju prezentuje początki Izraela w kluczu genealogicznym: Izraelici to potomkowie wybranych patriarchów, Abrahama, Izaaka i Jakuba, a nie Lota, Izmaela czy Ezawa. Księga Wyjścia to opowieść natury jurydycznej, oparta na przymierzu i związanej z nim potrzebie przestrzegania Prawa. Tu dominującą postacią jest Mojżesz. W pierwszym z tych założycielskich mitów²⁵ istotną rolę odgrywa porządek natury i więzy krwi. W drugim dominuje wartość wolności i własnej tożsamości kulturowej, opartej na dobrowolnym sprzymierzeniu się z Bogiem i przestrzeganiu Jego praw (Wj 24,3–8).

W książce *Genesis and the Moses Story* Konrad Schmid oprócz opowiadań i praw Pięcioksięgu analizuje teksty psalmów i ksiąg prorockich. Wskazuje fragmenty, które nie zakładają kontynuacji pomiędzy Rdz i Wj²⁶. I tak, wyjąwszy Psalm 105, który prawdopodobnie zakłada treść gotowego Pięcioksięgu, patriarchowie Abraham, Izaak i Jakub nie pojawiają się w żadnym z psalmów traktujących o historii Izraela (Ps 77; 78; 106; 135; 136), co sprawia nieodparte wrażenie, że teksty te nie są świadome chronologicznego pierwszeństwa tradycji o patriarchach wobec tradycji o exodusie, a także narracyjnej ciągłości pomiędzy samymi cyklami o przodkach. Podobnie w księgach prorockich spotykamy teksty takie jak Oz 12,13–14, Mi 7,20 czy Ez 33,24, które przez swą fragmentaryczność, odwrócenie kolejności czy niekompletność sugerują to samo. Najbardziej uderzający jest fragment Ez 33,24: *Synu człowieczy, mieszkańcy tych ruin w ziemi Izraela mówią tak: Abraham był tylko sam jeden i*

²⁵ Pojęcie „mit założycielski” przyjęło się w egzegezie ksiąg Rodzaju i Wyjścia (zob. np. J. Lemański, *W poszukiwaniu najstarszej literackiej wersji „cudu nad morzem” (Wj 13,17–15,21)*, BibAn 6 (2016), s. 34). Nie oznacza ono, że opowiadanie jest całkowicie pozbawione elementów historycznych; raczej że jest szeroko uznaną wersją fundacyjną własnych początków, bez zwracania uwagi na jej historyczne czy fikcyjne tło.

²⁶ K. Schmid, *Genesis and the Moses Story*, Winona Lake: Eisenbrauns 2009, s. 70–80. Zob. też J-L. Ska, *Introduction to Reading the Pentateuch*, Winona Lake: Eisenbrauns 2006, s. 191–216.

zawładnął krajem, a nas jest wielu, nam dana jest ona w posiadanie – gdyż jest to tekst na tyle późny, że powinien zakładać jakieś połączenie tradycji patriarchalnych między sobą, a także ich związek z dziejami exodusu (Wj–Lb) i podboju Kanaanu (Joz). Tymczasem ten precyzyjny teologiczny argument wydaje się wynikać z niezależnego potraktowania cyklu Abrahama przez tych, którzy pozostali w kraju po 597 roku przed Chr. Nie ma tu ani kolejnych przodków, ani epizodu wyjścia, ani podboju. Dodatkowo fragment Ez 20,5–6 świadczy, że ta sama księga może rozpocząć swą rekonstrukcję historii Izraela i objawienia Bożego od epepei exodusu, z zupełnym pominięciem Księgi Rodzaju. Podobnie, gdy przeglądamy korpus historii deuteronomistycznej (Joz–2 Krl), znajdziemy w nim tylko dwa odniesienia do trójki patriarchów z Genesis (1 Krl 18,36 i 2 Krl 23,23); równocześnie natrafiamy na bardzo dużo wzmianek i aluzji do epepei wyjścia jako początku historii Izraela z Bogiem²⁷. Określenia „ojcowie” czy „nasi ojcowie” w odniesieniu do Abrahama, Izaaka i Jakuba pojawiają się tylko w Pentateuchu. Poza nim nie spotkamy takiej identyfikacji ani w historii deuteronomistycznej, ani w psalmach²⁸.

Materiał znajdujący się obecnie w Rdz i Wj miał wcześniejsze etapy literackie, które pierwotnie nie były ze sobą powiązane jako ciągła narracja. Tora kończy się śmiercią Mojżesza, a nie wypełnieniem obietnic Boga i zajęciem Kanaanu – to bardzo znaczące, bo to czyni ją *sui generis* biografią Mojżesza. Tematem podstawowym formacji Tory staje się nie tyle podbój i ziemia obiecana, ile wyzwolenie z niewoli, gdyż to tu spełnia się zasadnicze zadanie Mojżesza. Patriarchowie są w takim układzie pominięci... Gdyby opowieść Tory była od początku zaplanowana razem z tradycjami Księgi Rodzaju, a zwłaszcza gdyby oryginalnie tkwiła w niej obietnica dana patriarchom, Pięcioksiąg nie kończyłby się śmiercią Mojżesza poza ziemią obiecaną, ale wejściem do niej i objęciem jej w posiadanie. W aktualnym układzie Tora jest historią Mojżesza, centralne miejsce zajmują w niej tradycje ksiąg Wj, Kpł i Lb; do nich dodany został wstęp o pradawnych eponimach Izraela, a do niego teologiczny wstęp o początkach świata.

7. Podsumowanie modelu dwóch bloków tradycji – w Rdz i Wj

Rozpoznanie dwóch zasadniczych mitów założycielskich Izraela, jakie odnajdujemy w Rdz i Wj, można ująć w tabeli:

²⁷ O początkach Izraela w Egipcie – bez odniesienia do historii patriarchów – mówią też takie teksty, jak: Pwt 6,21–23; Ez 20,5–26; Am 2,10; Oz 2,17; 11,1–11; 12,10.14; 13,4; Ps 78,12–72; 106,6–8; 136,10–15. Pojawiają się w Pięcioksięgu również nieliczne niekapłańskie teksty łączące obie tradycje – jak Wj 3,6.15.16; 8,18; 9,26; 32,26–29 czy Lb 20,14–16 – jednak trudno byłoby dziś wykazać, że są one przed-, a nie postkapłańskie. Szerzej zob. K. Schmid, *Genesis and Exodus*, s. 202–205.

²⁸ K. Schmid, *Genesis and Exodus*, s. 189–192; tenże, *The Old Testament. A Literary History*, tłum. L.M. Maloney, Minneapolis: Fortress Press 2012, s. 61.

<u>Tradycja o patriarchach</u>	<u>Tradycja o wyjściu z Egiptu</u>
Przybycie: z Mezopotamii / z Charanu	Przybycie: z Egiptu
Geografia: model autochtoniczny	Geografia: model allochtoniczny
Główna jednostka: rodzina	Główna jednostka: naród
Kryterium przynależności: pochodzenie z rodu Abrahama; znak przymierza: obrzezanie	Kryterium przynależności: przestrzeganie prawa (Tory); znak przymierza: Dekalog
Faraon jest przyjazny i sprzyja Izraelowi	Faraon jest ciemiężycielem Izraelitów
Egipt jest symbolem azylu i schronienia	Egipt jest symbolem uciemnienia i niewoli
Stosunek do Kananejczyków: handel, koegzystencja, relacje kontraktowe i przyjazne (przymierza pokoju)	Stosunek do Kananejczyków: podbój, eksterminacja, żadnych kontaktów i kontraktów (zakaz przymierzy)
Tradycja pokojowa, unika przemocy, Bóg nie jest gwałtowny i zazdrosny, ale raczej dobry, łagodny	Tradycja nieprzyjazna, dużo przemocy, agresywne działanie Boga przeciw Egipcjom, Kanaanowi i łamiącym prawo Izraelitom
Bóg: uniwersalny stwórca nieba i ziemi	Bóg: partykularny zbawca Izraela
Imię Boga: El (wspólne Semitom), Bóg Abrahama i Melchizedeka; Bóg wszystkich	Imię Boga: Jhwh (wyłączne dla Izraela), inny niż bogowie Kanaanu; Bóg Izraela
Bóg działa w stworzeniu; jest stwórcą, Panem nieba i ziemi	Bóg działa w historii; jest władcą, z którym wchodzi się w polityczne przymierze
Ofiary: wszędzie, każdy (ojciec), praktyczny brak uregulowań co do kultu	Ofiary: tylko w świątyni, tylko kapłan, liczne obwarowania i regulacje kultu
Teologicznie: tradycja inkluzywna	Teologicznie: tradycja ekskluzywna
Politycznie: opcja liberalna	Politycznie: opcja konserwatywna
Duch pacyfizmu i umiarkowania	Duch rewolucji i radykalizmu
Podkreśla się wspólne pochodzenie narodów	Podkreśla się oddzielenie Izraela

Teologia zbliżona do Rt; być może podobny czas powstania	Teologia zbliżona do Ezd i Neh: podkreślenie roli prawa i niemieszania się z poganami
--	---

To bipolarne przedstawienie służy oczywiście jedynie jako wyidealizowany model do przedstawienia obu tradycji, nietrudno jednak wyobrazić sobie, że za tymi wizjami religijno-politycznymi stoją różne plemiona lub konkurencyjne stronnictwa izraelskie: opcja konserwatywna naprzeciw opcji umiarkowanej. Zdaniem Jana Assmanna, znanego niemieckiego egiptologa, Księga Wyjścia stanowi wobec Księgi Rodzaju nowy „kod żydowskości”, alternatywny obraz Boga, prawa i religii, który stał się kryterium tożsamości i przynależności we wspólnocie judejskiej po niewoli babilońskiej. Bycie Żydem zostało związane z przestrzeganiem prawa i ideami wyzwolenia, przymierza, wybrania, rozróżnienia swój–obcy, naród–poganie i przyjaciel–wróg²⁹.

Zakończmy rozważania literackie i wprowadzające do lektury Pięcioksięgu i przejdźmy do samych tekstów.

²⁹ J. Assmann, *The Price of Monotheism*, Stanford: Stanford University Press 2010, s. 118; tenże, *Exodus and Memory*, w: *The Afterlife of Events. Perspectives on Mnemohistory*, red. M. Tamm, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2015, s. 121.

III. PIEŚŃ O BOGU STWÓRCY (Rdz 1)

Tekst o stworzeniu Rdz 1,1–2,4a to nie tylko wstęp do Biblii i początek historii zbawienia. To święta opowieść, która poprzez uporządkowaną narrację, powtarzalność formuł i przemyślaną strukturę przekazuje więcej niż treść samych słów i zdań. Wyraża specyficznym rozumianym porządek świata, jaki został ustalony „na początku” przez Boga. Jest wyrazem nowego pojmowania Boga, człowieka w świecie, świętości, sanktuarium i szabatu. Jest sensu stricto teologią, czyli nauką o Bogu, antropologią, czyli nauką o człowieku, i kosmologią, czyli nauką o porządku świata. Wielość biblijnych passusów o stworzeniu świata i bogactwo tekstów ze starożytnego Bliskiego Wschodu na ten temat pokazują, że były różne sposoby postrzegania „początków” i opowiadania o nich. Wersja z Rdz 1, korzystając z motywów i obrazów literatury biblijnej i pozabiblijnej, tworzy swego rodzaju komentarz do zastanej wizji stworzenia i daje wyraz własnej koncepcji. Zasadnicze elementy owej koncepcji rozważę w tym rozdziale.

Tytuł tej części ma uświadomić już na wstępie, że tekst o stworzeniu świata z Rdz 1 jest rodzajem pieśni, utworem (para)poetyckim. Nie będziemy więc szukać w nim rozwiązań przyrodniczych, gdyż nie pozwala na to gatunek literacki oraz dlatego, że autorzy biblijni nie zajmowali się tu problemami przyrodniczymi i nie pragnęli o nich pisać. Mieli pewną powszechnie uznawaną wizję świata, która wtedy – a także przez długie wieki potem – była wyrazem wiedzy o świecie. Z tej wiedzy korzystali, ale jej nie kanonizowali, nie nadawali jej charakteru niezmiennej prawdy, gdyż chcieli przedstawić myśl religijną, a nie przyrodniczą. My zatem będziemy szukać w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju przesłania teologicznego, przesłania wiary, które pisarz kieruje do każdego czytelnika Biblii.

1. Prehistoria biblijna

Zanim jednak przejdziemy do analizy pierwszego opowiadania Tory, wyjaśnijmy pojęcie prehistorii biblijnej. Mianem tym określamy jedenaście pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, opowiadających o dziejach ludzkich od stworzenia człowieka do czasów Abrahama.

Rdz 1 – 11 Prehistoria biblijna³⁰

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

³⁰ Tak naprawdę chodzi o zakres: 1,1 – 11,9, gdyż perykopy „Potomkowie Sema” i „Rodzina Abrama” z Rdz 11,10-32 należą już do narracji o Abrahamie.

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

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

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

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

2. Dwa opisy stworzenia

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

Księga Rodzaju zawiera dwa opisy stworzenia. Jeden zawarty jest zasadniczo w pierwszym rozdziale; drugi zasadniczo w drugim³¹:

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

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

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

³¹ Szerzej na ten obu tekstów zob. np. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny, t. I/1), Częstochowa: Edycja św. Pawła 2013; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1–11)* (Rozumieć Stary Testament), przełożył M. Brzezinka, Kraków 1997, s. 23-61; M. Peter, *Prehistoria biblijna* (Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu. Biblioteka pomocy naukowych 10), Poznań 1994, s. 8-35; J.S. Synowiec OFMConv, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987, s. 115-184; E. Świerczek, *Na początku stworzenia. Egzegetyczno-teologiczna interpretacja Rdz 1-3* (Biblia dla wszystkich), Kraków 1995, s. 14-41.

Nie wchodząc w szczegóły, stwierdzamy, że dwa rozważane opisy stworzenia są takim dubletem, pochodzą z różnych epok i środowisk.

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

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

b) To samo z roślinnością. Według Rdz 2 człowiek powstał, gdy *nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi, ani żadna trawa polna jeszcze nie weszła* (2,5)³², podczas gdy w Rdz 1 rośliny pojawiają się w dniu trzecim, czyli przed stworzeniem człowieka.

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

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

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

f) W Rdz 1 Bóg stwarza słowem-rozkazem, także człowieka. W zupełnie inny sposób jest ukazane stworzenie człowieka w Rdz 2: stworzenie mężczyzny to lepienie z gliny na sposób pracy garncarza, a stworzenie kobiety to budowanie, na sposób budowniczego³³.

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

h) Obraz Boga jest inny. W Rdz 1 Bóg jest transcendentny, oddzielony od świata, przypomina suwerena, który rozkazuje słowem. w Rdz 2 Bóg lepi, konstruuje, przechadza się, tchnie, mówi do siebie, robi ubrania, itd... jest znacznie b. antropomorfistyczny.

³² Cytaty biblijne pochodzą zasadniczo z piątego wydania Biblii Tysiąclecia: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań: Pallottinum 2000. W pozostałych przypadkach tłumaczenie jest własne.

³³ Pojawia się czasownik *bana* „budować” oraz rzeczownik *cela* „żebro”, ale też „belka, żerdź”.

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

Pierwszy tekst (z Rdz 1), autorstwa tradycji kapłańskiej (P), jest utworem powstałym w lub po niewoli babilońskiej (VI/V w.) w środowisku kapłanów, sług świątyni. To tłumaczy jego strukturę, która uwypukla dzień Bożego odpoczynku jako zachętę do święcenia szabat. Drugi tekst (Rdz 2) powstał w świeckim środowisku mądrościowym ok. VI wieku. W przeciwieństwie, do pierwszego, schematycznego opowiadania, to jest obrazowe, barwne, obfitujące w symbole i antropomorfizmy. Pierwszy tekst, z Rdz 1, powstał wyraźnie pod wpływem styku z kulturą mezopotamską (zob. poniżej o *Enuma elisz*) i odzwierciedla klimatyczne warunki Mezopotamii. Przypomina babilońskie poematy o stworzeniu, w których na początku z wodnego chaosu wyłania się ziemia, jak po zimowych wylewach Tygrysu i Eufratu na wiosnę wyłaniały się pola uprawne. Porą aktu stworzenia i początkiem roku jest tu więc wiosna, kiedy wody opadają. W Biblii, po pobycie Izraelitów w niewoli babilońskiej i po kontakcie z tą literaturą, pierwszym miesiącem roku, miesiącem stworzenia, uczyniono właśnie wiosenny miesiąc Nisan. Natomiast tekst z Rdz 2 odzwierciedla klimatyczne warunki Kanaanu, gdzie natura po długi lecie jest spalona słońcem, jałowa i sucha. Dopiero kiedy zbliża się jesień, bardzo wysoka temperatura spada i nastają deszcze. W Biblii przed niewolą babilońską początkiem roku jest właśnie jesienny miesiąc Tiszri.

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

3. Rdz 1 a *Enuma elisz*

W połowie XIX w. w ruinach Niniwy, dawnej stolicy Asyrii, Austen H. Layard odkrył ogromną bibliotekę króla Aszurbanipala (668-627 r. p.n.e.). Znaleziono tam kolekcję około 25.000 glinianych tabliczek zapisanych pismem klinowym pochodzących z biblioteki asyryjskiego władcy, od którego wzięła swą nazwę. Wśród nich odkryto kilka akadyjskich (babilońskich i asyryjskich) wersji poematów o stworzeniu. Kiedy połamane tabliczki złożył i opublikował George Smith w 1876 roku, okazało się, że pojawia się w nich wiele motywów i

tematów znanych dotychczas tylko z Biblii. Pierwsze wrażenie było ogromne. „Czyżby Biblia powtarzała to, co inni dużo wcześniej wymyślili? Trzeba było długich lat badań i wiele głębszego wniknięcia w całą literaturę bliskowschodnią (w tym również w poznawane coraz lepiej teksty egipskie), by ocenić właściwie dzieło autorów hebrajskich, by nie tylko zrozumieć, że znali oni dobrze mitologiczną tradycję swoich sąsiadów, lecz także pojąć, w jaki sposób wybierali z niej cegiełki na własny użytek, budując dzieło własne i zadziwiająco oryginalne” (A. Świderkówna).

Najdłuższy z odkrytych tekstów o stworzeniu, zatytułowany *Enuma elisz* – od dwóch początkowych wyrazów oznaczających „Kiedy na wysokości” lub „Kiedy na górze” – został spisany prawdopodobnie na początku drugiego tysiąclecia p.n.e., w czasach Hammurabiego, jest więc znacznie starszy niż opowiadanie biblijne. Przetrwał niemal w całości na siedmiu tabliczkach klinowych, z których każda zawierała od 115 do 170 linii³⁴.

Poemat rozpoczyna się od sceny „na początku”, kiedy istniał jedynie chaos, nie było jeszcze nieba i ziemi. Rozciągały się jedynie niezmierzone połacie wód słodkich i życiodajnych, które były zarazem prabogiem Apsu, oraz wód słonych i niszczycielskich, które były zarazem praboginią Tiamat. Praojciec Apsu i pramatka Tiamat – wodni bogowie prachaosu – mieszały swoje wody, sprawiając, że wyłoniła się młodsza generacja bogów, ich dzieci. Apsu był zaniepokojony poczynaniami nowego pokolenia bogów, którzy dążyli do rozdzielenia żywiołów i uporządkowania chaosu. Zaplanował ich zagładę. Jeden z nich, mądry Ea, zaklęciem uspił Apsu i zabił go. Tiamat – z zemsty za uśmiercenie Apsu – postanowiła zgładzić młodych bogów. Jedynym bogiem, który zgodził się stawić czoło Tiamat, był syn Ea, Marduk. Uczynił to w zamian za obiecane pierwszeństwo wśród bogów. Podczas obfitej uczty bogowie zgodzili się złożyć hołd Mardukowi. Syn Ea wziął ze sobą siedem wiatrów, łuk i strzałę, a do walki stawił się na rydwanie. Gdy doszło do starcia, Marduk schwytał pramatkę Tiamat w sieć, wysłał jeden z wiatrów w głąb jej łona i rozciął jej wnętrzności, na końcu dobiła ją strzałę.

Odpczawszy po bitwie, zwycięski bóg Marduk rozciął ciało Tiamat na dwie części: jedną umieścił na górze i uczynił z niej firmament (niebo), z drugiej stworzył ziemię. Na niebie Marduk stworzył słońce, księżyc i gwiazdy, rozdzielając dzień od nocy. Prawdopodobnie stworzył także rośliny i zwierzęta (tablica jest uszkodzona). Wszyscy bogowie składali cześć Mardukowi. W końcu stworzył człowieka z krwi pierwotnego boga Kingu, skazanego na śmierć za podżeganie Tiamat do walki. Stworzywszy pierwszych ludzi, przykazał im służyć bogom. Jako wyraz wdzięczności bogowie wzniesli Mardukowi świątynię w Babilonie. Po jej ukończeniu urządzili ucztę, podczas której na niebie ustanowili łuk Marduka (tęczę).

³⁴ Tłumaczenie polskie: J. Bromski, *Enuma elisz, czyli opowieść babilońska o stworzeniu świata*, Wrocław: Wydawnictwo Wacława Bagińskiego 1998 (reprint wyd. z roku 1925).

Ten uproszczony scenariusz poematu *Enuma elisz* zawiera **następujący porządek**: pierwotny chaos, dominujące prawody, walka z praoceanem, zwycięstwo i rozdzielenie wód – w celu stworzenia nieba i ziemi, stworzenie słońca, księżyca i gwiazd, stworzenie drzew i traw, stworzenie zwierząt i ryb (szósta i siódma tabliczka są niekompletne), uformowanie człowieka. Wszystko to jest podzielone na siedem tablic, niejako siedem etapów stwarzania. Do tego na sześciu tablicach przedstawione zostało dzieło stworzenia, na siódmej zaś jest ono opisywane i wysławiane. Mamy tu więc nie tylko podział aktu stwarzania na siedem części, ale i zapożyczony przez autora Rdz 1 schemat 6 + 1. Hermann Gunkel, wielki biblista przełomu XIX i XX wieku, pokazał w swej wpływowej pracy *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, że topos mitologicznej walki pomiędzy bogiem-stworzycielem a przeciwstawnymi siłami chaosu jest motywem wykorzystywanym nie tylko przez autora Rdz 1, ale i obecnym w wielu miejscach Biblii od Księgi Rodzaju po Apokalipsę³⁵ (por. np. Ps 93).

Porównanie biblijnego opisu stworzenia z innymi opowieściami starożytnymi ukazuje wielość istotnych podobieństw, odsłaniając równocześnie oryginalność biblijnego przekazu. Przede wszystkim biblijny Bóg Stwórca jest różny od świata, a wszystko jest od Niego zależne. Bóg jest jeden (monoteizm) i nie potrzebuje z nikim walczyć, by stworzyć świat. Wodny praocean i pierwotny chaos – choć powielony w Rdz 1,2 – nie stanowi sił przeciwnych Bogu, co potwierdza unoszenie się Ducha Bożego nad prawodami (obraz panowania nad nimi). Widać też, że mezopotamscy bogowie są personifikacjami sił przyrody, np. Apsu to bóg wód słodkich, Tiamat to bogini wód morskich, Szamasz to bóg Słońca, a Nannaru (akad. Sin) to bóg Księżyca. W *Enuma Elisz* człowiek został stworzony, aby służyć bogom, wykonując za nich nieprzyjemne prace. Jedynie król był uważany za obraz bóstwa. W biblijnym opisie stworzenia każdy człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga i każdy otrzymuje nakaz „panowania” nad stworzonym światem³⁶.

4. Pierwsze zdanie Pisma Świętego (Rdz 1,1)

Księga Rodzaju rozpoczyna się od słów: *Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię* (1,1). Pierwsze zdanie Pisma Świętego zawiera w sobie doniosłą treść teologiczną. Podkreśla przede wszystkim, że Bóg istnieje, jest jeden i jest Stwórcą świata: wszystko pochodzi od Niego. Człowiek starożytny spotykał się często z ubóstwianiem sił przyrody, trzeba więc było wyraźnie powiedzieć, że tak słońce, jak księżyc, gwiazdy, rośliny i zwierzęta są stworzeniami. Przy sumarycznym wymienieniu nieba i ziemi ta prawda mogłaby nie przemówić tak dobitnie. Zostanie więc ona rozwinięta w ramach „Pieśni o Bogu Stworzycielu”.

³⁵ H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1895.

³⁶ Szerzej np. B.F. Batto, *Slaying the Dragon: Mythmaking in the Biblical Tradition*, Louisville: Westminster John Knox 1992, 73-101; P. Talon, *The Standard Babylonian Creation Myth Enūma Eliš*, Helsinki: State Archives of Assyria, 2005.

Tekst hebrajski Rdz 1,1

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ:

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

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

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

Siedem słów. Zwróćmy najpierw uwagę na ilość słów występujących w wersecie: jest ich siedem. W drugim wersecie będzie ich czternaście (7 + 7). Siódemka wraca w Rdz 1 bardzo często. Cała pieśń podzielona jest na siedem dni stwórczych, w każdym dniu pojawia się dokładnie siedem formuł oraz siedem refrenów „i było dobre”, imię Boże użyto 35 razy (5 x 7) itd. Czy to zbieg przypadków? Dla znawców literatury biblijnej jest jasne, że nie – jest to świadoma praca autora natchnionego. Jaki cel przyświecał takiemu zabiegowi?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Taki sens ma to słowo w Rdz 1. Chodzi o początek w sensie absolutnym, gdy oprócz Boga nie było nic, o moment tuż przed powołaniem świata do istnienia. Pierwszy wyraz Biblii mówi zatem coś ważnego o początkach wszechświata, ale nie w terminach współczesnej nauki. Ta zaczyna swe opowiadanie trochę inaczej: Na początku była początkowa osobliwość³⁷, później era Plancka, kolejno powstał wodór i inne pierwiastki chemiczne, a z nich uformowały się galaktyki, gwiazdy i planety. Biblijne opowiadanie natomiast uchwyci coś innego: Na początku był Bóg. Cały istniejący świat – jakkolwiek pojmiemy jego fizyczny początek – jest dziełem stwórczym dobrego Boga, jest Jego chcianym stworzeniem. Do tej prawdy i do tego wersetu nawiąże autor *Prologu* Ewangelii św. Jana, gdy rozpocznie: *En arche en ho Logos* – „Na początku było Słowo” (J 1,1), czyli Chrystus. Bóg stwarza słowem. Tym wszechmocnym, stwórczym Słowem Boga – dzięki któremu zaistniały niebo, ziemia i człowiek – jest Jezus Chrystus.

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

Słowo *bereszit* mówi nam jeszcze coś ważnego: *wyznacza linearną koncepcję czasu*, którą Biblia może się poszczycić na tle religijnych opowiadań stwórczych starożytnego Wschodu. Tam bowiem koncepcja kosmogoniczna czasu jest cykliczna, związana z myśleniem mitycznym. Każdego roku można przez odpowiedni rytuał powrócić do *illo tempore*, „tamtego czasu”, „niegdyś”, do czasu stwarzania, by odzyskać siłę i kosmiczną równowagę. Krąg czasu

³⁷ Dawniej utożsamiana z wielkim wybuchem, ale w najnowszych ujęciach kosmologicznych nie mówi się już o wielkim wybuchu i chwili 0, gdyż nie wiemy co działo się przed tzw. erą Plancka. Możliwe są inne scenariusze (zob. np. model Hartle’a-Hawkinga).

w mitach Mezopotamii i Kanaanu jest zamknięty i mocno związany z przeżywaniem pór roku: suchych i martwych czy deszczowych i życiodajnych oraz ich wzajemną naprzemiennością. Tu natomiast spotykamy od początku linearną koncepcję czasu.

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

Stworzył. W biblijnym opowiadaniu o stworzeniu świata kluczową rolę odgrywa czasownik ברא *bara*. To właśnie on opisuje działanie, poprzez które Bóg uczynił wszystko, co istnieje: *Bereszit bara Elohim... Na początku stworzył Bóg...* Jest to pierwszy akt Boga, pierwszy czasownik Biblii – *bez niego nic się nie stało, co się stało* – parafrazując słowa Prologu Ewangelii św. Jana. Ale co on właściwie oznacza?

No przecież to oczywiste – powie ktoś czytany – oznacza „stworzyć” i to „stworzyć z niczego”. Rzeczywiście takie (wy)tłumaczenie słowa *bara* trafiło do nas za pośrednictwem Septuaginty, greckiego tłumaczenia Biblii, gdzie czytamy ἐποίησεν (stworzył), oraz Wulgaty, najważniejszego tłumaczenia łacińskiego, gdzie czytamy: *In principio creavit Deus...* W obu kunsztownych przekładach kryje się idea stworzenia z niczego.

Ale język hebrajski nie jest taki jednoznaczny. Idea *stworzenia z niczego*, łac. *creatio ex nihilo* jest ideą na wskroś filozoficzną i abstrakcyjną, godną zaawansowanej filozofii bytu (ontologii). Nie możemy oczekiwać od starożytnego języka hebrajskiego – prostego i obrazowego, trzymającego się praktyki życia i niemal pozbawionego wyrażen abstrakcyjnych – że w słowie tym ukrył idee tak wysoce spekulatywne. A zatem co oznacza ברא? Co uczynił Bóg na samym początku?

Jeśli porównamy biblijne opowiadanie o stworzeniu świata do siedmiu analogicznych tekstów kosmogonicznych starożytnego Bliskiego Wschodu – i na tej podstawie spróbujemy wyciągnąć jakieś wnioski – to możemy dojść do tłumaczenia ברא jako „**wyodrębnić przestrzennie**”. Tak zrobiła Ellen van Wolde, holenderska biblistka w głośnym artykule z 2009 roku „Why the verb ברא does not mean *to create* in Genesis 1”. Zaproponowała, żeby ברא tłumaczyć odtąd nie „stworzył”, a na pewno nie „stworzył z niczego” – gdyż ziemia w Rdz 1,2

już istniała – ale „rozdzielił” lub „rozgraniczył przestrzennie”. Okazuje się, że nie tak odległy od jej propozycji był już w średniowieczu uczoney żydowski Ibn Ezra, który twierdził, że czasownik **בָּרָא** powinien być kojarzony z odcinaniem lub wyznaczaniem granic.

Sięgnijmy do klasycznego słownika języka hebrajskiego autorstwa Wilhelma Geseniusa. Pisał on, że: **1.** czasownik **בָּרָא** pierwotnie oznacza czynność cięcia, odcinania, wyciosania czy formowania przez odkrajanie i jest pokrewny arabskiemu czasownikowi *bry* – „ciąć”, „kroić”. **2.** **בָּרָא** oznacza kolejno czynność strugania, rzeźbienia, heblowania, a nawet pilnikowania i polerowania – a zatem doprowadzenia pracy rzemieślniczej do samego końca, dbanie o każdy szczegół w wydobywaniu piękna. **3.** Dopiero od tych znaczeń Gesenius przechodzi do znaczeń: „formować”, „tworzyć”, „wyprodukować”. **4.** Dodatkowo i wtórnie **בָּרָא** oznacza też „zrodzić”, „wydać na świat” (od *bara* wg Geseniusa pochodzi aramejskie słowo *bar* – syn, składnik takich imion jak Barnaba, Barabasz czy Bar-Kochba). **5.** Wreszcie **בָּרָא** opisuje czynność karmienia, żywienia, tuczenia się – pochodząc wtórnie od idei cięcia, patroszenia, kawałkowania jedzenia.

Z niczego? Gesenius, mimo wyprowadzenia czasownika *bara* od czynności cięcia, ciosania, rzeźbienia – a więc z jakiegoś materiału, np. z drewna – twierdził, że nie można wykluczyć idei uczynienia z niczego, *creatio ex nihilo* zawartej w **בָּרָא**. Użycie *bara* w pewnych miejscach Biblii sugeruje taką właśnie koncepcję, np. *Tak stworzył Bóg wielkie potwory morskie i wszelkiego rodzaju pływające istoty żywe* (Rdz 1,21), *Ty stworzyłeś północ i południe* (Ps 89,13). Ponadto badacz znakomicie wychwycił wyjątkowość czasownika *bara*, polegającą na tym, że chodzi zawsze o uczynienie czegoś jakościowo nowego, np. *Oto Ja stwarzam nowe niebiosa i nową ziemię* (Iz 65,17). Mimo to, dziś uważa się częściej, że Rdz 1 nie zawiera idei *creatio ex nihilo*, jakaś materia przed stworzeniem już istnieje: *Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód* (Rdz 1,2), co potwierdza autor Księgi Mądrości: *Nie było trudne dla ręki Twej wszechmocnej - co i świat stworzyła z bezładnej materii* (Mdr 11,17). Prawdę o stworzeniu z *niczego* wyrazi dopiero autor greckiej 2 Księgi Machabejskiej: „Proszę cię, synu, spojrzysz na niebo i na ziemię, a mając na oku wszystko, co jest na nich, zwróć uwagę na to, że z niczego stworzył je Bóg i że ród ludzki powstał w ten sam sposób” (2Mch 7,28).

Na podstawie analiz Geseniusa przyjęło się w egzegezie uważać, że *bara* opisywało pierwotnie czynność cięcia, separowania, ciosania lub kształtowania. Inny wielki znawca hebrajskiego Samuel Driver podąża śladami Geseniusa: rdzeń *bara* wywodzi się od idei „odcinania” i oznacza modelowanie przez odcinanie czy kształtowanie. David Clines, kolejny znakomity badacz języków biblijnych, przedstawia akt stworzenia w Rdz 1 głównie jako ideę separacji i wyróżniania. Podstawową ideą *bara* w Rdz 1 jest według niego rozdzielanie na pół czy rozcinanie na dwie części (np. nieba i ziemi czy światła i ciemności) – podobnie jak w

Enuma elisz, wspomnianym powyżej. Większość współczesnych badaczy przyjmuje powyższe wnioski specjalistów.

Okazuje się więc, że czasownik *bara* oznaczał pierwotnie czynność bardzo prozaiczną – cięcia. Do dziś ma rodzeństwo poświadczające to DNA – pokrewne czasowniki o podobnych rdzeniach i znaczeniach, np. *barar* (oddzielić), *barad* (rozpraszać, rozrzucić), *barah* (ciąć, odcinać jeden od drugiego), *barasz* (ciąć, przeciąć), *barat* (ciąć, rąbać, ciosać), *karat* (ciąć, przecinać) i kilka innych. Jednak – jak o było w przypadku niektórych słów hebrajskich – nasz czasownik **przeszedł ewolucję** i stał się w Biblii terminem technicznym oznaczającym *stwarzanie*. W Piśmie Świętym występuje 49 razy i odnosi się tylko do Boga! We wszystkich 49 przypadkach JHWH jest podmiotem czasownika ברָא. A zatem nie jest to już zwyczajny czasownik oznaczający zwyczajną aktywność. Nikt poza Bogiem nie ma takiej władzy i zdolności, by powoływać do istnienia, by tworzyć w taki sposób, by kreować, by stwarzać. A Ten, który ma taką moc – czyni rzeczy **zawsze nowe** (*Pan bowiem stworzył nową rzecz na ziemi Jer 31,22*), **zawsze piękne** (*Uczył wszystko pięknie w swoim czasie Koh 3,11*), **zawsze dobre** (*Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre Rdz 1,31*) i **zawsze doskonale** (*Jak liczne są dzieła Twoje, Panie! Ty wszystko mądrze uczyniłeś: ziemia jest pełna Twych stworzeń Ps 104,24*). To wszystko zawarte jest w czasowniku ברָא.

Jest jeszcze jedna ważna idea zawarta w czasowniku ברָא – **idea rozróżniania**, np. odróżniania dobra od zła. Pierwszym, który czyni w świecie pewne rozróżnienia jest *bore* – Stworzyciel, Bóg. To On odróżnił dobro od zła i nakazał człowiekowi czynić to samo (Pwt 30,19; Hbr 5,14). Świadomość takiego znaczenia czasownika *bara* – „odróżniać” – pomaga nam lepiej przetłumaczyć np. tekst z Iz 45,7, zwykle przekładany tak: *Ja tworzę światło i stwarzam (bore) ciemności, sprawiam dobro i stwarzam (bore) zło*. Otóż Bóg raczej nie stwarza zła – wyglądałoby to na zaprzeczenie tego, co mówi Biblia o czynności *bara* – ale *oddziela* ciemność i *odcina* zło: *Ja stwarzam światło i odcinam je od ciemności; sprawiam dobro i odcinam je od zła*. Takie tłumaczenie paralelizmu antytetycznego z Iz 45,7 chyba trafniej oddaje myśl autora natchnionego i lepiej pasuje do teologii Księgi tzw. Deutero-Izajasza (Iz 40 – 55).

Bóg. Niektórzy zastanawiają się, czy nie ma śladów politeizmu w gramatycznej formie rzeczownika אֱלֹהִים (Elohim), który jest liczbą mnogą rzeczownika אֵל (el) lub raczej אֱלֹהַּ (eloah). W Biblii jednak tysiące razy używa się rzeczownika אֱלֹהִים na określenie jedyne Boga JHWH. Czasowniki i określenia, które mu towarzyszą są w liczbie pojedynczej. Jest to zatem typowy przykład plurale tantum, rzeczownika zbudowanego według reguły liczby mnogiej, który jednak jest liczbą pojedynczą (jak polskie drzwi czy spodnie). Gdyby rzeczywiście ów wyraz zawierał ślad politeizmu Izraelitów, to zapewne zostałby przez ortodoksyjnych pod tym względem autorów biblijnych usunięty czy zastąpiony. A skoro tak się nie stało, to znaczy, że nie widzieli oni w nim nic, co mogłoby wzbudzić wątpliwości, co do jedyności Boga. Co więcej, w czasie

gdy monoteizm był już dawno ustalony i praktykowany, określanie Boga jako Elohim cieszyło się wielkim powodzeniem i występuje nawet w miejsce dotychczasowego imienia własnego JHWH (zob. np. Ps 41 – 81). Omawiany werset wyraźnie podkreśla prawdę o jedyności Boga.

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

Oba wyrazy („niebo i ziemia”) występują od razu z *rodzajnikiem określonym*, co nie jest zwyczajnym użyciem rodzajnika w języku hebrajskim. Znacznie częściej, gdy mowa o jakiejś rzeczy po raz pierwszy, występuje ona bez rodzajnika – a dopiero, gdy mowa o rzeczy już znanej, wprowadza się rodzajnik. Określenie wyrazów „niebo” i „ziemia” rodzajnikiem wskazywać może, że pierwszy werset nie rozpoczyna samego opisu stwarzania, ale jest *tytułem* dla poematu stwórczego Rdz 1. Jest streszczeniem całego dzieła, *resume* opowiadania – a nie jego pierwszym aktem. Potwierdza to fakt, że niebo i ziemia wcale nie są pierwszymi bytami stworzonymi, gdyż ich uczynienie opisują dopiero wersety 6-10. Pierwsze zdanie Biblii jest zatem syntetycznym ujęciem całego opowiadania o stworzeniu świata i dlatego pojawia się tu określony rodzajnikami meryzm wskazujący na całość stworzenia.

Tak, jak przeanalizowaliśmy pierwszy krótki werset, można by analizować całe opowiadanie, lecz w tej kwestii odsyłam do szczegółowych komentarzy do Rdz 1.

5. Struktura poematu Rdz 1

Nawet dla niewprawnego w arkana egzegezy czytelnika jest czymś łatwym do zaobserwowania, że kapłański autor oparł swe opowiadanie na strukturze tygodnia. Przy lekturze Rdz 1 wyraźnie wpada w ucho powtarzający się refren: *Tak upłynął wieczór i poranek, dzień...* Słyszymy go sześć razy, po czym nastaje szczególny dzień siódmy. Jest to znany Biblii schemat 6 + 1, w związku z czym opowiadanie to nazywane jest Heksameronem³⁸. To dowodzi,

³⁸ *Heksameron* od gr. *heks* – sześć, *hemera* – dzień.

że autor miał na myśli układ literacki, a nie prawdę kosmologiczną. Treść pouczeń religijnych wynika z układu utworu i zastosowanych w nim zabiegów literackich. Dlatego przyglądniemy się schematowi dni stworzenia. Na sześć dni rozłożone jest osiem dzieł Boga, które schematycznie przedstawia poniższe zestawienie:

Dzieło wyróżniania	Dzieło ozdabiania
<i>Opus distinctionis</i>	<i>Opus ornatus</i>
I dzień:	IV dzień:
- światło	- słońce, księżyc, gwiazdy
II dzień:	V dzień:
- firmament	- ryby i ptaki
III dzień:	VI dzień:
- ląd i morze	- zwierzęta lądowe
- rośliny	- człowiek

Kolejność, w jakiej rozłożone zostały poszczególne dzieła stworzenia, nie jest związana z przyrodniczą wizją świata właściwą pisarzom biblijnym³⁹, ale wynika ze struktury, jaką nadał autor kapłański temu opowiadaniu. Choć według obecnej wiedzy wymienione dzieła i ich kolejność budzą oczywisty sprzeciw⁴⁰, gdy jednak powrócimy do sposobu myślenia autorów, wtedy zauważamy, że starali się oni dzieła stwórcze ułożyć w logicznej kolejności. Ten zabieg

³⁹ Poglądy kosmologiczne autora Rdz 1 opierały się na najprostszyc spozrzeniach wzrokowych i nie różniły się zasadniczo od ówczśnie przyjmowanych w świecie. W przestrzeni wody umieszczone było sklepienie (niebo), które jak kryształ oddzielało wody górne (deszcze i inne opady atmosferyczne) od dolnych (źródła i morza). Owo sklepienie niebieskie to jakby wielki namiot utrzymujący wody górne, olbrzymi zbiornik wodny. Sklepienie posiadało zawory, o których często mówią psalmy. Jeżeli były przez Boga otwierane, wody górne w postaci deszczu spadały na ziemię, jeżeli zawory zostały zamknięte, następowała susza. W powstałej niszy pomiędzy wodami umieszczona była płaska i okrągła (nie kulista) ziemia. Nad ziemią, a pod sklepieniem umieszczone był ciała niebieskie. Według poglądów starożytnych ciała te poruszały się po sklepieniu niebieskim. Ziemia otoczona była morzem.

⁴⁰ Np. jak to możliwe, że Bóg stworzył światło w dniu pierwszym, jeśli słońce i gwiazdy – źródła światła – powstały dopiero w dniu czwartym?

jest bardzo wymowny – ma przekonać czytelnika, że Bóg działał według logicznego planu i w pięknej harmonii.

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

- | | |
|---------------------------|-------------------------------|
| 1. światło | – ciała świecące |
| 2. wody górne (powietrze) | – ptaki |
| wody dolne | – ryby |
| 3. suchy ląd | – zwierzęta lądowe i człowiek |
| rośliny | – przeznaczone na pokarm |

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

To tylko jeden z elementów przemyślanej struktury Rdz 1. Można poszukiwać także struktury poszczególnych strof (dni), poszczególnych par dni, rozłożenia czasowników, wyrażen i fraz, które to badania jeszcze bardziej uwypuklają poetycki charakter kompozycji. W celu szerszego zapoznania się z tym tematem odsyłam do artykułu ks. T. Brzegowego, „Czytając Heksameron”⁴¹ oraz bibliografii do Rdz 1 zebranej na www.orygenes.pl.

6. Stworzenie człowieka w Rdz 1

Wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam (1,26). Wśród wszystkich strof poematu wyjątkową budowę, a zatem i znaczenie, ma ostatnia, o stworzeniu

⁴¹ T. Brzegowy, *Czytając Heksameron (Rdz 1,1 – 2,3)*, w: *Jak śmierć potężna jest miłość. Księga pamiątkowa ku czci Ks. Prof. Juliana Warzechy*, red. W. Chrostowski, Ząbki 2009, s. 49-68 oraz tenże, *Pięcioksiąg Mojżesza*, wyd. V, Tarnów 2010, s. 189-228.

człowieka (1,26-31). Stworzenie człowieka to ważny moment całego dzieła kreacyjnego. Podkreślają to oba teksty o stworzeniu – choć każdy na inny sposób.

W naszej religijnej edukacji wcześniej dowiadujemy się, że ludzie są wśród wszystkich stworzeń wyjątkowi, ponieważ zostali stworzeni na obraz Boży. *Locus classicus* doktryny o podobieństwie do Boga, czyli fragment Rdz 1,26-28, stał się centralną częścią chrześcijańskiej antropologii. Choć stwierdzenie o obrazie Boga weszło do elementarza wiedzy religijnej, jego konceptualizacja zawsze intrygowała teologów i biblistów. Co to właściwie oznacza? Na czym to podobieństwo polega? W przeszłości teolodzy sugerowali, że odpowiedź leży w różnieniu się od świata zwierząt, pisali o zdolnościach rozumu, duchowej naturze, zdolności do sądów moralnych, wolnej woli czy posiadaniu nieśmiertelnej duszy⁴². Inni, bliżej biblijnej teologii i antropologii, pisali o podobieństwie do Boga wyrażającym się w sprawowaniu władzy nad światem. Ta – zgodna z innymi tekstami biblijnymi – „królewska” interpretacja *imago Dei*, rozpropagowana przez Gerharda von Rada i innych⁴³, z czasem stała się wiodąca. Najczęściej jednak pozostawia ona otwartym pytanie, co oznacza to panowanie i jak je wprowadzać w życie. Która z metod sprawowania władzy nad światem jest zgodna z wolą Bożą, a zatem która rzeczywiście realizuje podobieństwo człowieka do Boga? I jak uczyć o tym panowaniu, by nie wzmacniać naturalnie antropocentrycznej, egotycznej i próżnej natury ludzkiej? W każdym pokoleniu te pytania pojawiają się wciąż na nowo.

„Uczyńmy” *נעשה naase*. W Rdz 1,26 pojawiają się zagadkowe zwroty: „Uczyńmy” – w liczbie mnogiej, oraz „nasz obraz” i „nasze podobieństwo” – ciągle w liczbie mnogiej (por. też podobny zwrot w Rdz 3,22). Skąd to użycie liczby mnogiej, gdy chodzi o Boga jedynego? Czy to ślad politeizmu? Nie, gdyż autor był ortodoksyjnym monoteistą. A może to dowód na dogmat o Trójcy Świętej? Z punktu widzenia autora, który nie znał prawdy o Trójcy, jest to trudne do przyjęcia. Biblia nigdzie nie potwierdzi takiego rozumienia tych wersetów. A może Bóg zwraca się do aniołów, jak wyjaśniał już Filon z Aleksandrii? Być może właśnie taki sens jest tu zawarty. Czy to *pluralis majestatis* – podkreślenie godności, dostojęstwa Władcy? Nie, gdyż *pluralis majestatis* zaczęto używać nie wcześniej jak z pierwszym rzymskim cesarzem, Augustem, w kulturze łacińskiej; język hebrajski biblijny nie zna takiego użycia formy liczby

⁴² Jako że fragment Rdz 1,26n zawsze przykuwał uwagę badaczy z różnych dziedzin (poza biblistami także teologów, filozofów, antropologów, kulturoznawców i innych), literatura na ten temat jest ogromna. Historię jego biblijnych interpretacji do roku 1982 przedstawia G.A. Jónsson, *The Image of God. Genesis 1:26–28 in a Century of Old Testament Research* (CBOTS 26), Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1988.

⁴³ H. Wildberger, *Das Abbild Gottes: Gen 1,26–30 (1. Teil)*, TZ21 (1965) 246–252; G. von Rad, *Genesis*, 59n; R. Davidson, *Genesis 1–11* (CBC 32), Cambridge: Cambridge University Press 1973, 25; B. Vawter, *On Genesis. A New Reading*, New York: Doubleday 1977, 57-59; W. Gross, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift*, ThQ161 (1981) 244-264; N.M. Sarna, *Genesis* (JPSTC), Philadelphia: JPS Press 1989, 12n; G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, 153n; G.A. Jónsson, *The Image of God*, 156-161, 219-225; W. Gross, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts*, BN68 (1993) 35-48.

mnogiej. A może to *pluralis deliberationis* – liczba mnoga zadumy, namysłu (jak to mamy np. w 2Sm 24,15⁴⁴)? Być może właśnie tak – Bóg się zastanawia, przystaje w zadumie przed kluczowym stworzeniem. A może to *pluralis plenitudinis* – wyrażenie pełni Bóstwa? Lub *pluralis cohortativum* – rozkaz wyrażony do samego siebie? Zapewne jest to jakiś ślad wewnętrznego bogactwa w Bogu (*pluralis compositionis*), jakiejś przedziwnej wielości w jedności, a więc dla chrześcijan ziarenko prawdy o Trójcy Świętej. Tak czy inaczej, stworzenie człowieka zostaje poprzedzone szczególnym zwrotem „do wewnątrz” ze strony stwarzającego Boga. Nacisk na liczbę mnogą (*uczynimy, na nasz obraz, na nasze podobieństwo*) zdaje się wskazywać na Boskie „My” jedyne Stwórcy. Oczywiście Pierwszy Testament kładzie bardzo mocny nacisk na jedyność Boga i nie zna prawdy o Trójcy Świętej. Dlatego ów werset możemy traktować jedynie jako mglistą zapowiedź prawdy, którą wyrazi Nowy Testament (np. w Mt 28,19 czy J 1).

„**Obraz**” i „**podobieństwo**”. Bardzo ważne w tym opisie jest stwierdzenie, że człowiek jest obrazem Boga, i to zarówno mężczyzna jak i kobieta. Główna uwaga fragmentu kieruje czytelnika w stronę hendiadysu צלם i דמות, a zwłaszcza podkreślonego trzykrotnie rzeczownika צלם. Termin ten wraz z jego bliskim synonimem דמות oznacza fizyczną reprezentację uczynioną dowolną metodą, np. obraz wymalowany na ścianie (Ez 23,14) czy trójwymiarową rzeźbę na wzór oryginału (1 Sm 6,5). W kontekście starożytnym צלם to posąg czy wyobrażenie kogoś/czegoś, w ramach kultu odnosi się zwłaszcza do statuy bóstwa, którą umieszczano w świątyni. Liczne studia nad starowschodnimi wizerunkami, statuami i ich relacją do oryginału wskazują, że najbliższym odpowiednikiem hebrajskiego *celem* jest mezopotamskie *calmu*, czyli podobizna boga umieszczana w sanktuarium⁴⁵. Podobizna ta, choć odróżniana od bóstwa, jest traktowana jak ono samo. Starowschodni kultyczny obraz był nie tylko reprezentacyjną repliką boga, ale również miejscem objawienia się czy zamieszkania bożej esencji, bożego ducha: „Nie uważano, że obraz przywołuje pierwotną rzeczywistość, która była obecna gdzie indziej, ale zawiera tę rzeczywistość w sobie”⁴⁶. Gdzie była statua, tam było bóstwo.

Zainab Bahrani odrzuca koncepcję obrazu jako metafory. Obraz-reprezentacja nie jest naśladownictwem, które odsuwa od siebie, a skupia na oryginale. Obraz jest raczej podwojeniem czy pomnożeniem rzeczywistości: „a doubling or a multiplication, but is not a copy in the sense of mimetic resemblance; rather it is a repetition, another way that the person

⁴⁴ Dawid: *Wpadnijmy raczej w ręce Pana, bo wielkie jest Jego miłosierdzie, ale w ręce człowieka niech nie wpadnę!*

⁴⁵ Zob. np. znakomite studium irackiej badaczki i archeolożki Zainab Bahrani *The Graven Image. Representation in Babylonia and Assyria*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2003. Poza nim pojawiło się wiele ważnych studiów na temat obrazów i podobizn na starożytnym Wschodzie, w tym praca zbiorowa *Born in Heaven, Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, red. M.B. Dick, Winona Lake: Eisenbrauns 1999, czy S.L. Herring, *Divine Substitution. Humanity as the Manifestation of Deity in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (FRLANT 247), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013.

⁴⁶ Z. Bahrani, *The Graven Image*, 127.

or entity could be encountered”⁴⁷. Baharini definiuje obraz jako „sposób bycia obecnym”⁴⁸. Angelika Berlejung zauważa z kolei, że w Mezopotamii obraz (*calmu*) jest w kontekście rytuału od początku postrzegany jako samo bóstwo, choć nie identyczny z nim⁴⁹. Badania te z jednej strony potwierdzają „królewską” interpretację *imago Dei* w źródle P – już nie tylko król, ale każdy człowiek staje się obrazem Boga. Z drugiej strony przesuwają akcent z silnie dotąd eksponowanej koncepcji funkcjonalnej: działania jak król, panowania i sprawowania władzy na wzór Boga, w kierunku koncepcji statycznej: bycia rzeczywistym reprezentantem Boga i fizycznym znakiem Jego obecności na ziemi. W takim rozumieniu nowego znaczenia nabiera nazwanie człowieka „obrazem” czy „statuą” Boga. Człowiek staje się Bożym wyobrażeniem – nie tyle metaforą, ile rzeczywistym reprezentantem boskiej obecności na ziemi, w świecie-świętyni.

Podobieństwo to zostało uwydatnione przez poczwórną jego konstatację, a więc figurę podwójnego paralelizmu, do której semiccy pisarze przywiązywali wielkie znaczenie nie tylko w poezji, lecz także w prozie:

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

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

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

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

Na czym to podobieństwo polega? Otóż według autorów biblijnych polega ono na **udziale w panowaniu Boga**. Jest to tzw. „królewska interpretacja” wspomniana wyżej. Co oznacza: *na Nasz obraz i podobnego Nam*, tłumaczy dalsza część wersetu: *Niech panują... abyście panowali nad ziemią i czynili ją sobie poddaną* (Rdz 1,26-28). Człowiek w imieniu Boga Króla ma zarządzać ziemią. „W tej właśnie godności człowieka jako króla stworzenia

⁴⁷ Z. Bahrani, *Graven Image*, 135.

⁴⁸ Tamże, 137.

⁴⁹ A. Berlejung, *Washing the Mouth. The Consecration of Divine Images in Mesopotamia*, w: *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, red. K. van der Toorn, Leuven: Peeters 1997, 71. Zob też: Ch. Walker, M. Dick, *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian Mīs Pi Ritual. Transliteration, Translation, and Commentary* (SAALT 1), Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project 2001; V.A. Hurowitz, *The Mesopotamian God Image, From Womb to Tomb*, JAOS123 (2003) 147–157.

pisarz biblijny widział jego podobieństwo do Boga jako Króla świata”⁵⁰. Mędrzec Syrach napisze: *Pan stworzył ludzi z ziemi... oraz dał im władzę nad wszystkim, co jest na niej. Przyodział ich w moc podobną do swojej i uczynił ich na swój obraz. Uczynił ich groźnymi dla wszystkiego stworzenia, aby panowali nad zwierzętami i ptactwem* (Syr 17,1-4; zob. też podobne stwierdzenia w Rdz 9,6n, w Mdr 9,1-3 czy w Ps 8). Idea panowania została w naszym opowiadaniu powtórzona dwukrotnie w w. 26 i 28, które odpowiadają odpowiednio o Bożym zamyśle i jego realizacji: *«Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi... Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi...* Tej wyższości i tego panowania człowieka nie można jednak pojmować jako zachłannej grabieży czy też niszczenia świata, nad którym człowiek powinien dominować. Panując nad światem winien człowiek naśladować swego Stwórcę, który *bardzo dobrze i z miłością* wykonał swoje dzieło.

„**Mężczyzna i kobieta**” (ישׂא *isz*, אישׂא *iszsza*) są sobie równi: co do natury i co do godności; uzupełniają się tworząc definicję człowieczeństwa. „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich” podkreśla pierwotną, chcianą przez Boga równość obu płci, co do godności ludzkiej. Jest to stwierdzenie tym ważniejsze, gdy weźmiemy pod uwagę kontekst, w którym pisał autor natchniony (kultura patriarchalna, kobieta w prawach niemal zrównana z niewolnicą). Wzmacnia je wspólne brzmienie i pochodzenie obu wyrazów (*isz* i *iszsza*)⁵¹. Tę hebrajską grę słów wskazującą na istotowe podobieństwo i pokrewieństwo, Jan Nicz Leopolda w swoim przekładzie Biblii (1561 r.) próbował przetłumaczyć jako „mąż” i „mężysta”, tłumacze Biblii Brzeskiej (1563 r.) *iszsza* przetłumaczyli jako „mężatka”, Szymon Budny (1572) jako „mężata”, a Jakub Wujek (1599 r.) oddał go neologizmem „mężyna”. Dziś jednak byłyby to archaizmy zbyt rażące polskiego czytelnika. Łatwiejsze zadanie mają na pewno języki takie jak angielski (*man – woman*), ewentualnie niemiecki (*Herr – Herrin*; tak tłumaczył Luter). Już starożytne przekłady nie radziły sobie z zachowaniem tej pięknej figury stylistycznej i antropologicznej zarazem.

Użyty przez biblijnego autora zestaw określeń hebrajskich זָכָר וּנְקֵבָה (*zachar unekewa*) wskazuje na *zróznicowanie płciowe* człowieka, por. np. Rdz 6,19; 7,3; Kpł 3,1. Człowiek został przez Boga stworzony jako istota płciowa i płciowość jest jego istotną charakterystyką (pozostawiam na razie na boku problem obojactwa, hermafrodytyzmu). Bóg stworzył człowieka czyniąc go zdolnym do prokreacji, aby w ten sposób kontynuował Jego stwórcze dzieło. Bóg, stwarzając mężczyznę i kobietę na swój obraz i podobieństwo (a więc Bóg też jest

⁵⁰ J.S. Synowiec, *Jak rozumieć Heksameron?*, CT 52 (1982); J. Chmiel, *Człowiek obrazem Boga*, Znak 29 (1977). Na ten temat zob. m.in. Jan Paweł II, Encyklika o pracy ludzkiej *Laborem exercens*, nr 4.

⁵¹ Niektórzy tę rozpowszechnioną tezę o wspólnym rdzeniu obu słów – *isz*, *iszsza* – starają się skorygować w oparciu o fakt, że oba słowa zbudowane są z innych spółgłosek rdzennych. Błędnie.

wspólnotą!), powołuje ich do szczególnego uczestnictwa w wymianie miłości, a zarazem w swojej mocy Stwórcy i Ojca poprzez ich wolną i odpowiedzialną współpracę w przekazywaniu życia ludzkiego. Człowiek, jak Bóg, będzie odtąd dawcą i przekazicielem życia. Wyraźnie podkreślony został zamiar Boży względem małżeństwa, podobnie wyrażony w drugim opowiadaniu o stworzeniu (Rdz 2). Małżeństwo to związek *jednego mężczyzny i jednej kobiety* – zatem wykluczona jest poligamia oraz związki jedнопłciowe. Ten zamysł będzie w Biblii zawsze ideałem, a z czasem stanie się jedyną obowiązującą normą.

Charakterystyczną cechą opisu stworzenia człowieka jest fakt umieszczenia go *na końcu dzieła stwórczego*. Kolejność ma u autora kapłańskiego znaczenie nie tylko porządkujące, ale i teologiczne – określa hierarchię ważności. Rzeczy najważniejsze wymienia się tu na początku, względnie na końcu (hierarchia zstępująca: *a majore ad minus* lub wstępująca: *a minore ad majus*). Od początkowego „bezładu i pustkowie” autor poematu przechodzi stopniowo ku coraz doskonalszym formom bytu, których szczytem jest człowiek – ukoronowanie stworzenia, najważniejszy jego element, wymieniony na końcu. Jak mówił Arystoteles: „To co jest ostatnie w wykonaniu, jest pierwsze w zamierzeniu”. Podsumujmy to, w jaki sposób podkreślono pozycję człowieka w świecie:

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

6. Inne prawdy teologiczne zawarte w Rdz 1

Szabat. Efektem powyższego schematu jest podkreślenie wyjątkowości siódmego dnia. Biblijny autor ukazał stwarzanie jako pracę, którą Bóg wykonywał przez cały tydzień, aby stać się wzorem dla pracującego człowieka. Jest to oczywiście antropomorfizm. Po jej ukończeniu odpoczął w dniu siódmym, aby zachęcić człowieka do świątecznego odpoczynku: *A gdy Bóg ukończył w dniu szóstym swe dzieło, nad którym pracował, odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął. Wtedy Bóg pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym; w tym bowiem dniu odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał stwarzając* (Rdz 2,2n). Skoro nawet Bóg potrzebował odpocząć w dniu siódmym, to człowiek nie może pracować w świętym dniu.

Choć opowiadanie o stworzeniu nie wzywa anachronicznie do przestrzegania szabat w epoce prehistorycznej, daje pierwsze i niebagatelne uzasadnienie jego przestrzegania w czasach pomojżeszowych. Szabat poprzedzał dzieło stwórcze i szabat kończy stwarzanie. Odtąd ten dzień już zawsze będzie inny⁵². Jeśli chodzi o genezę szabat w Izraelu, jest to kolejny ogromny temat, w którym wiele z bronionych hipotez pokrywa się dziś kurzem na kartach historii nauki. Współcześnie postrzega się tę instytucję jako przybyłą do Izraela z zewnątrz: albo zapożyczoną jako gotowy produkt z kultur starożytnego Wschodu, albo efekt znaczącego wpływu tychże⁵³.

Choć Heksameron, czyli stworzenie, zamyka się w sześciu dniach, to akt kreacji się nie kończy. Siódmy dzień należy integralnie do dzieła stworzenia i stanowi jego ukoronowanie. Punktem kulminacyjnym Rdz 1 nie jest zatem uczynienie człowieka, choć z oczywistych względów to te wersety najbardziej przykuwają uwagę czytelników. Numerologia dnia siódmego ułożona w schemat 6 + 1 wskazuje, że wyróżniony i szczególny jest dzień siódmy, nie szósty. Odseparowany przez Boga dzień siódmy organizuje ludzkości czas w dwóch przestrzeniach: zwyczajnej i świętej. Podział ten staje się stałym elementem czasoprzestrzennej struktury świata dla trzech wielkich monoteistycznych systemów religijnych. To działanie Boga na czas przez oddzielenie jednej jego części i ustanowienie jej sferą *sacrum* przypomina Jego działanie na przestrzeń przez wyznaczenie w niej wydzielonego miejsca dla sanktuarium. Podział na dni zwyczajne i okresy świąt wydaje się tego samego rodzaju co podział przestrzeni na zwyczajną i świętą. Dla autora kapłańskiego wyróżnione dni świąteczne, szczególnie szabat, stają się „miejscem” świętym w czasie, „sanktuarium w czasie”. Jak sakralna przestrzeń jest wydzielona przez ograniczające ją ściany świątyni czy płot sanktuarium, tworzące granicę między sferami *profanum* i *sacrum*, tak sakralny czas zostaje w pewnym momencie (dokładnie w piątek wieczorem) oddzielony, powodując niematerialną jakościową zmianę jego postrzegania. Choć sekundy w szabat płyną tak samo, to nie jest on czasem zwyczajnym, ale wypełnionym Bożą obecnością. Różnica między szabatem a innymi dniami tygodnia nie zachodzi w fizycznej strukturze rzeczy; żadna z rzeczy nie zmienia się tego dnia. Różnica zachodzi w stosunku świata do Boga. Tak samo dzieje się z przestrzenią w i na zewnątrz sanktuarium.

Creatio continua i Creatio nova. We współczesnej teologii wiele miejsca poświęca się wizji dzieła stworzenia jako *creatio continua* (ciągłego stwarzania), które polega na tym, że Bóg nie tylko stwarza na początku (*creatio ex nihilo* lub *creatio originalis*), ale i podtrzymuje

⁵² Szabat to jedyny dzień tygodnia, który ma w języku hebrajskim własną nazwę; pozostałe dni są numerowane, podobnie jest w języku greckim i łacińskim.

⁵³ Zob. D.C. Timmer, *Creation, Tabernacle, and Sabbath. The Sabbath Frame of Exodus 31:12–17; 35:1–3 in Exegetical and Theological Perspective* (FRLANT 227), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 23–26, wraz z literaturą; M. Bauks, *Le Shabbat. Un Temple dans le Temps*, „Études Théologiques & Religieuses” 77 (2002) 19–27. Według Bauksa, w źródle kapłańskim szabat zastąpił stare święto pełni księżyca, a cotygodniowa jego celebrowanie została ustalona jako stała praktyka podczas wygnania babilońskiego.

wszystko w istnieniu. Stwarza nieustannie. Kontynuuje proces stwarzania, bez którego świat zapadłby się w nicość. Bóg w wiecznym „teraz” wydobywa wciąż „rzeczy nowe”; stworzył świat w ten sposób, że bez ustanku go stwarza (M. Eckhart), dając istnienie i pociągając ku sobie. Ze światem jest podobnie jak z żarówką, która świeci tak długo, jak długo dopływa do niej prąd z elektrowni. Odcięcie od źródła energii powoduje natychmiastowe zgaśnięcie. Świat przestałby istnieć, gdyby Bóg ustawicznie nie chciał jego trwania. Stwarzając świat i człowieka, Bóg niejako podzielił się swoim istnieniem ze stworzeniami, nic przy tym nie tracąc. Kolejnym, finalnym dziełem stwórczym będzie *creatio nova*, czyli nowe stworzenie, odkupienie i przebóstwienie świata.

IV. OBDAROWANIE LUDZI RAJEM (Rdz 2)

Kolejne opowiadanie – zwane nieściśle drugim opisem stworzenia świata⁵⁴ – jest nieco bardziej złożone, bardziej plastyczne i obrazowe. Należy do źródła niekapłańskiego lub tzw. późnego Jahwisty (J). Zawiera głęboką teologię i wskazuje, jak właściwie odczytywać powołanie człowieka. W przeciwieństwie do Heksameronu, Rdz 2 jest utworem, którego autor, posługuje się językiem barwnym, obrazowym i symbolicznym, a nie pojęciowym i schematycznym (metafora ogrodu, lepienia i budowania człowieka, owocu, węża, który kusi itd.). W tym opowiadaniu kosmologia (nauka o strukturze i powstaniu świata) jest całkowicie pominięta. Wyeksponowana została natomiast natura człowieka, relacja Bóg – człowiek, zależność płci i stosunek człowieka do przyrody. Głównym akcentem tego alternatywnego wobec Rdz 1 utworu jest obdarowanie ludzi rajem, czyli stałą przyjaźnią z Bogiem. Pierwsze przykazanie dane ludzkości ma stać na straży tej przyjaźni. Rozdział ten współlistnieje z następnym. Rdz 2-3 nie są odrębnymi opowiadaniem, co można bez trudu dostrzec, gdyż zakaz jedzenia z jednego spośród drzew ogrodu (2,17) czy wzmianka o nagości nie wywołującej wstydu (2,25) znajdują swoje wyjaśnienie dopiero w dalszej części (3,1-11). Nie można więc zakończyć jego lektury na opisie powstania ludzkiego świata. Bez historii, która miała miejsce w ogrodzie Eden, byłby on niepełny.

1. Stworzenie człowieka

Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi, tchnął w niego tchnienie życia i umieścił we wspaniałym ogrodzie Eden. Słowo *'eden'* pochodzi z akadyjskiego i oznacza obfitość, rozkosz, bogactwo. W środku ogrodu rośnie drzewo wyjątkowe: *drzewo życia, czyli drzewo poznania dobra i zła* (Rdz 2,9b)⁵⁵, z którego pod groźbą kary śmierci nie wolno zjadać owoców (2,17). Na razie można się jedynie domyślać, że określenie „drzewo życia” to gwarancja długiego czy może nawet niekończącego się życia, a określenie „drzewo poznania dobra i zła” to potencjalny dostęp człowieka do świata dobra i zła, czyli możliwości wyboru zła moralnego.

Świat semicki sugeruje jeszcze inne znaczenie idiomu „poznanie dobra i zła”: wydaje się on być meryzmem oznaczającym poznanie wszystkiego, wiedzę anielską, a nawet boską –

⁵⁴ Taki tytuł nadaje mu też Biblia Tysiąclecia, jednak poruszany w nim temat jest nowy, co uwzględnia Biblia Jerozolimską i najnowsze tłumaczenie, tzw. „Biblia Paulistów”.

⁵⁵ Biblia Tysiąclecia i inni tłumaczą „drzewo życia i drzewo poznania dobra i zła”, sugerując obecność dwóch różnych drzew” – jednak występujący w tekście hebrajskim spójnik „i” jest w tym miejscu raczej spójnikiem wyjaśniającym (*waw explicativum*) i powinien być tłumaczony „czyli”, „to znaczy”. Bowiem na innych miejscach Starego Testamentu jest mowa tylko o jednym szczególnym drzewie w raju (por. też Ap 22,2).

Bożą wszechwiedzę i wszechmoc, do których JHWH zabronił przystępu Adamowi. Taką interpretację potwierdza 2Sm 14,17.20, gdzie idiom „poznanie dobrego i złego” najpierw oznacza wiedzę anioła Bożego, a potem wyjaśniony jest równoważnym „wie wszystko, co się dzieje na ziemi” (podobnie w 2Sm 19,36). Pierwsze moralne odniesienia frazy „dobro i zło” pojawiają się w Iz 7,16: „zanim Chłopiec będzie umiał odrzucać zło, a wybierać dobro”. Potem jeszcze w Pwt 1,39 i 1Krl 3,9.

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

O ile w pierwszym opowiadaniu po prostu stwierdza się, że Bóg stworzył mężczyznę i niewiastę, o tyle drugie opisuje nam to samo wydarzenie dużo barwniej. Najpierw zostaje stworzony człowiek, אדם *adam* (hebr. „człowiek, ludzie, ludzkość”). Warto tu spojrzeć do tekstu oryginalnego. Hebrajskie אדמה *adama* oznacza „ziemię”. To właśnie z ziemi (*adama*) Bóg lepi człowieka (*adam*) – jest to kolejna zamierzona gra słów praktycznie nie do oddania w tłumaczeniu⁵⁶. Wskazuje ona na istotny związek człowieka z ziemią, z tym co materialne i kruche. Człowiek nie jest jednak jeszcze „ukończony”. Nie możemy również upraszczać, mówiąc, że *adam* to mężczyzna; jeszcze nie na tym etapie. Adam to *prototyp człowieka* ulepiony z ziemi – istota żywa. Bóg **nie wprowadza** jeszcze rozróżnienia płci⁵⁷.

⁵⁶ Chyba, że przetłumaczymy: *ziemianin*, bo z *ziemi* został uczyniony. Z kolei z wyrazu *adam* (אדם) wyłania się wyraz *dam* (דם), czyli krew – najważniejszy w Biblii „składnik” człowieka, życie człowieka.

⁵⁷ Czego nie uwzględnia przekład Biblii Tysiąclecia i kilka innych przekładów. Z badań filologicznych i egzegetycznych wiemy, że mowa tu o człowieku w ogóle. W języku hebrajskim słowo *adam* jest rzeczownikiem pospolitym oznaczającym „człowiek”. Potwierdza to fakt używania tego słowa z rodzajnikiem określonym (czego nie robi się w przypadku imion). Tak funkcjonował ten wyraz w Biblii, tak jest i we współczesnym hebrajskim. *Adam* oznacza „człowiek” w ogóle – zarówno jednostka jak i zbiorowość, cały rodzaj ludzki. Słowo to może być więc tłumaczone jako „ludzie” lub „ludzkość”. Ten hebrajski rzeczownik nie posiada w związku z tym liczby mnogiej, nie jest ona mu potrzebna, gdyż mnogość zawarta są w samym *adam*. Dopiero w kolejnym opowiadaniu biblijnym (od Rdz 2,22) nabierze on cech jednostkowych, indywidualnego człowieka – mężczyzny.

Występujący w tym tekście termin techniczny „ulepił” (יצר *jacar*)⁵⁸ wzięty jest ze sztuki garncarskiej i w języku biblijnym wyraża kilka myśli: 1. człowiek uformowany z gliny jest zniszczalny, śmiertelny, kruchy; 2. Jednocześnie jest w nim coś trwałego, jak w wypalanej w ogniu glinie (na stanowiskach archeologicznych przed setki i tysiące lat znajdujemy przede wszystkim ceramikę – wypaloną glinę); 3. Bóg jawi się tu jako artysta, każde jego dzieło jest odrębnie i indywidualne⁵⁹. Fragment Rdz 2,7 zawiera podstawy biblijnej antropologii: *Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą*. Człowiek uczyniony jest z prochu ziemi, a więc z pierwiastków wszechświata, z materii. Ale, żeby żył, Bóg tchnął w niego „tchnienie życia”, hebr. *niszmat hajjim*. W całej Biblii ten termin stosuje się tylko do Boga i do człowieka. Bóg czyniąc człowieka przekazuje mu istotną cechę boskiego życia. To go odróżnia od innych stworzeń⁶⁰. Poza zwrotem *niszmat hajjim* – nie mówi się tu jeszcze o podobieństwie człowieka do Boga. Człowiek jest sam, a więc nie jest bytem relacyjnym, żyje tylko dla siebie. Bóg zaradza temu problemowi.

2. Przeprowadzenie zwierząt do człowieka

Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam, uczynię mu odpowiednią dla niego pomoc (Rdz 2,18). Słowo „mężczyzna” użyte w polskim tłumaczeniu BT jest zbyt uszczegółowione co do płci. W innych przekładach mówi się o „człowieku”, w hebrajskim zastosowano ponownie słowo *adam*, tyle że z rodzajnikiem określonym, więc wiemy, że chodzi o tego samego człowieka, co wcześniej (ulepionego z ziemi, ale w dalszym ciągu bez płci). Adam nie jest jeszcze w pełni ukończonym człowiekiem. Jest zamknięty sam w sobie, żyje dla siebie. Bóg zatem czyni różne zwierzęta i przeprowadza je do niego, nakłaniając, by nadał im imiona. Każde ze zwierząt otrzymuje określenie takie, jak człowiek: *istota żywa*. Nie jest jednak w stanie nawiązać z człowiekiem relacji miłości. *Nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny* (w. 20).

Biblia hebrajska używa tutaj dwukrotnie określenia *ezer kenegdo* (Rdz 2,18.20), które oznacza *pomoc podobną do niego* czy też *odpowiednią dla niego*. Hebrajski rzeczownik עזר *ezer* oznacza „pomoc” różnego rodzaju, przy czym w tekstach biblijnych wiele mówi się o

⁵⁸ Imiesłów czynny czasownika *jacar* (*jocer*) oznacza garncarza i taki antropomorficzny obraz bóstwa spotykamy w innych miejscach starożytnego Wschodu (np. egipskie bóstwo Knum, bóstwo garncarza; także w mitologii babilońskiej, sumeryjskiej czy greckiej). Por. też: *Oto bowiem jak glina w ręku garncarza, tak jesteście wy, domu Izraela, w moim ręku* (Jr 18,6).

⁵⁹ W Luksorze, starożytnym mieście w Egipcie nad Nilem z ruinami świątyni Amona, z posągami Ramzesa II i aleją sfinksów, znaleziono przedstawienie boga Chnuma przy kole garncarskim lepiącego człowieka.

⁶⁰ Z punktu widzenia nauk przyrodniczych trudno jest powiedzieć, czy inne zwierzęta nie mają jakichś form świadomości, tożsamości i duchowości. Wszystko wskazuje na to, że skokowa różnica między człowiekiem a zwierzętami jest – z punktu widzenia biologii – natury ilościowej, a nie jakościowej. W naszym tekście Rdz 2 i człowiek, i zwierzęta otrzymują dodatkowe wspólne określenie: *nefesz haja*, dosł. „to, co żyje”, „istota żywa”.

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

3. Kobieta u boku mężczyzny

Bóg stwarza więc kobietę. Dopiero odtąd możemy mówić o rozróżnieniu płci. Stwarzając drugiego człowieka odmiennej płci JHWH ma wzgląd nie tylko na pracę fizyczną i życie seksualne, ale na samą naturę człowieka, która jest nastawiona na życie dla drugiego. Bóg sprawia, że Adam zapada w sen, aby z jego żebra uczynić niewiastę⁶¹. Dlaczego Bóg usypia mężczyznę? Czy to klasyczne znieczulenie chirurgiczne przed „operacją”? W języku Biblii „usnąć kogoś” znaczy „ukryć przed nim pewną tajemnicę”. Kobieta dla mężczyzny pozostanie zawsze jakąś tajemnicą. Poza tym tajemnicą pozostał dla mężczyzny sam akt stwórczy kobiety. Mężczyzna nie mógł być świadkiem, choćby biernym, stworzenia kobiety, gdyż mógłby wtedy się nad nią wywyższać, twierdząc, że był obecny przy jej stwarzaniu. Taka nierówność jest obca tekstom o stworzeniu, dlatego mężczyzna musiał zasnąć.

Według biblijnego opowiadania Pan Bóg zbudował kobietę z kości Adama i to pochodzącej ze środka ciała, a więc żebra (2,21). W ten sposób biblijny autor w sposób obrazowy wskazuje, że jest ona takim samym człowiekiem jak on. My powiedzielibyśmy dzisiaj, że posiada taką samą naturę ludzką i jest osobą takiej samej wartości jak mężczyzna. Jednak biblijny autor nie znał jeszcze abstrakcyjnego pojęcia ludzkiej natury i dlatego swoje przekonanie wyraził w sposób obrazowy. Ta sama kość, a więc najbardziej stabilny element ludzkiego ciała wskazuje na tożsamość w człowieczeństwie. Zresztą hebrajskie określenie *עצם* (*ecem*) oznacza zarówno *kość* jak też i *istotę rzeczy*, por. np. Pwt 8,17 (tłumaczone jako *sila rąk*). Stworzenie kobiety z żebra Adama rabini żydowscy komentują tak: „Bóg nie stworzył

⁶¹ Bóg z roli garncarza przechodzi do roli budowniczego, na co wskazuje czasownik *bana* „budować” i wyraz *cela* „belka”, „bok budowli” (np. ołtarza czy Przybytku); tu (jak w akad. i ugar.): „żebro”.

kobiety z głowy mężczyzny, by mu rozkazywała, ani z jego nóg, by była dla niego niewolnicą. Stworzy ją z jego boku, by była bliska jego sercu”.

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

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

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

pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą (Rdz 3,16). Autor biblijny wyrokuje tu, że zamysł Boży jest inny niż rzeczywistość, która go otacza.

4. Ustanowienie małżeństwa

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

Połączenie małżonków zostało określone czasownikiem *קָבַע* *dawak*, który oznacza silne złączenie, np. więzami mocnej przyjaźni czy miłości (np. Rdz 34,3; 1Krl 11,2; Prz 18,24) – *קָבַע dewek* to po hebrajsku klej. Zwrot *jedno ciało* jest obrazowym wskazaniem nie tylko na akt współżycia seksualnego, ale także na pierwotną jedność małżeństwa – autor nie dysponował abstrakcyjnym pojęciem „nierozzerwalność”, zatem wyraził tę myśl obrazem „jednego ciała”, które przecież trudno rozdzielić bez poważnego uszkodzenia. Jedność ta ma charakter trwały i wyłączny, taka jest bowiem miłość, jakiej pragnie człowiek. Potwierdza się nauka pierwszego opowiadania o stworzeniu Rdz 1 o monogamicznym i nierozzerwalnym charakterze małżeństwa⁶². Owo stwierdzenie z w. 24 to także pokazanie, że pociąg płci jest zakorzeniony w naturze, to jakby dążenie, by stać się na powrót *jednym ciałem*, tak jak było przed stworzeniem niewiasty.

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

Po akcie stworzenia człowieka autor natchniony dodaje: *choć byli nadzy, nie odczuwali wstydu (2,25)*. Ta lapidarna uwaga niesie ważną informację, którą już niedługo, bo

⁶² Jezus skomentuje ten tekst, kładąc nacisk na nierozzerwalność małżeństwa: *Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę? I rzekł: Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem... Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela (Mt 19,4-6).*

w 3 rozdziale, będziemy mogli skonfrontować z zaistniałą rzeczywistością. To, że ludzie byli nadzy, nie oznacza, że chodzili bez ubrań. Nie o taką nagość chodzi autorowi, jest to kolejny z obrazów-symboli. Znow to, co zewnętrzne jest wyrazem tego, co jest wewnątrz, w sercu pierwszych rodziców: niewinność, czystość, prostota i piękno. Nagości nie należy pojmować jako brak czegoś, jako coś negatywnego. Nagość była czymś pozytywnym, co pozwalało im być bardziej sobą i bardziej dla siebie. To właśnie dzięki niej byli na obraz i podobieństwo Boga. Nagość oznacza, że nie mieli nic swojego ani nic do ukrycia. Cali należeli do Boga i do siebie nawzajem. Nie było w nich ani krzty egoizmu, życia dla siebie. Żyli pełnią miłości (*agape*). Nagość oznacza też brak mechanizmu obronnego, jakim jest wstyd. Jeśli nie ma mechanizmów obronnych to znaczy, że nie ma się przed czym bronić. Drugi człowiek nie jest zagrożeniem.

5. Rdz 2-3 i paralele bliskowschodnie

W Sippar na dwujęzycznej tabliczce (po babilońsku i sumeryjsku) odnaleziono pochodzące z VI w. przed Chr. zaklęcie recytowane przy oczyszczaniu świątyni. Wstępem do niego jest passus o stworzeniu świata, którego fragment początkowy brzmi tak: „Żadna trzcina jeszcze nie wyrosła, żadne drzewo nie zostało stworzone, żadna cegła nie została położona, żadna budowla nie wzniesiona, żaden dom nie został zbudowany, żadne miasto nie zbudowane, żadne miasto nie zostało założone, żadne stworzenie nie powołane do istnienia” – po czym tekst wymienia po kolei rzeczy, które powstały i zostały stworzone. Przypomina to początek opowiadania o stworzeniu z Rdz 2, gdzie autor zaczyna od tego samego – od wyliczania rzeczy, które jeszcze nie powstały: „nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi ani żadna trawa polna jeszcze nie wzeszła – bo Pan Bóg nie zsyłał deszczu na ziemię i nie było człowieka, który by uprawiał ziemię (Rdz 2,5). Po tym autor wymieni stwórcze dzieła Boże.

Raj Eden. Rajski ogród i rosnące w nim niezwykle drzewa to motyw znany w literaturze mezopotamskiej i stamtąd najprawdopodobniej zapożyczony do Biblii, por. np. mezopotamską krainę Dilmun czy sumeryjski ogród Edin. W literaturze mezopotamskiej, szczególnie w utworach mitologicznych, Dilmun jest rajską krainą szczęśliwości. Według sumeryjskiego mitu o bogu *Enkim* i bogini *Ninhursag* miało to być święte, nieskalane miejsce, nieznające śmierci, chorób ani cierpienia. Z kolei w sumeryjskiej opowieści o potopie właśnie w Dilmun bogowie osiedlili ocalonego z potopu króla Ziusudrę. Autor biblijny zaznacza w Księdze Rodzaju, że raj znajdował się na wschodzie (Rdz 2,8). Również na wschodzie, „w miejscu, skąd wschodzi słońce”, leżeć miał sumeryjski Dilmun. Analogii tego typu jest więcej⁶³. W ogóle nazwa „Eden” – zgodnie z teorią spopularyzowaną m.in. przez E.A. Speisera

⁶³ Na przykład we wspomnianym micie *Enki i Ninhursaga*, przebywający w Dilmun bóg Enki zjada stworzone przez boginię *Ninhursagę* rośliny, tym samym poznając ich naturę, ale za ten czyn bogini przeklina go. Widzimy tu pewną, daleką ale jednak analogię do czynu pierwszych rodziców opisanego w Rdz 3. Także w

– pochodzi z języka akadyjskiego, gdzie słowo *edinu* oznaczało równinę lub step. Obecnie przeważa jednak opinia, że słowo to wywodzi się od poświadczonych w tekstach ugaryckich i aramejskich rdzenia ‘*dn*, znaczącego „być żyznym/urodzajnym” czy też „użyźnić”.

Drzewo życia W literaturze ze starożytnego Bliskiego Wschodu pojawia się także dobrze znany motyw poszukiwania nieśmiertelności i drzewa lub innej rośliny, która miałaby taką nieśmiertelność zapewniać. Klasycznym motywem poszukiwania rośliny dającej życie jest epos o Gilgameszu, królu miasta Uruk. Przygnębiony śmiercią przyjaciela i przerażony perspektywą śmiertelności, udaje się w daleką i związaną z wieloma niebezpieczeństwami podróż, aby poznać tajemnicę nieśmiertelności. Utnapisztim (będzie o nim mowa przy okazji omawiania opowieści o potopie) kieruje go do miejsca, gdzie rośnie ziele, które ma właściwość przywracania młodości ludziom starym. Roślina ta zwała się: *mąż staje się młodym w starości* (Gilgamesz XI, 266-295). Gilgamesz zrywa roślinę, ale zostawia ją na brzegu, zażywając kąpeli, zaś roślinę połyka wąż. Podobny motyw z obietnicą nieśmiertelności pojawia się w ugaryckim poemacie o Danilu i Aqhacie. Młody wojownik Aqhatu posiadał cudowny łuk, który tak spodobał się wojowniczej bogini Anacie, że zaproponowała mu za niego nieśmiertelność: „Proś o życie, a dam ci, o nieśmiertelność, a ześlę ci. Sprawię, że będziesz odliczał lata z Ba’alem, z synami Ila będziesz liczył miesiące” – w sensie żył tak długo, jak oni (Poemat o Danilu i Aqhacie 1.17 I VI 27-29, przekład własny).

Drzewo poznania dobra i zła. Z kolei obraz rajskiego drzewa „poznania dobra i zła” nie znajduje bezpośredniej paraleli w starożytnej literaturze bliskowschodniej. W niektórych mezopotamskich eposach znaleźć można jedynie analogie do motywu tego biblijnego drzewa, stąd można wnioskować, że teologiczna idea drzewa poznania dobra i zła oraz etyczne przesłanie kryjące się za tym obrazem są koncepcją własną autora biblijnego.

tym micie pojawia się obraz żebra i gra słów między żebrem a życiem: stworzona przez bogów boginka Ninti nosi imię, które oznacza „Pani żebra” (sum. NIN.TI), a jednocześnie „obdarzająca życiem” (analogia z biblijną Ewą).

V. UPADEK CZŁOWIEKA I JEGO KONSEKWENCJE (Rdz 3)

Opowiadanie o upadku człowieka jest kontynuacją poprzedniego, które mówiło o stworzeniu człowieka. Autorem jest ten sam anonimowy autor z VI w. (niekapłański), który pisze barwnie i obrazowo, używając wielu antropomorfizmów. Choć obrazy tu obecne pojawiają się w literaturze starowschodniej (raj, wąż, drzewo, owoc itd.), zasadnicza myśl teologiczna Rdz 2 – 3 nie ma paraleli w literaturze sumero-akadyjskiej czy syro-palestyńskiej. Domyślać się można zatem, że głównym źródłem tego opracowania jest autorska inwencja, kierowana przez natchnienie Boże ku zgłębieniu stanu grzesznej ludzkości i dobroci Stwórcy. Opowiadanie z Rdz 2 stanowiło obrazowe przedstawienie treści teologicznych, odpowiadając na kluczowe pytania: kim jest człowiek, jak został stworzony, jaka jest jego relacja do świata i czym jest ludzkie małżeństwo. Narracja rozdziału trzeciego od pogodnej atmosfery stwórczego dzieła przechodzi do ponurej rzeczywistości grzechu, chociaż zobaczymy tu także pozytywne akcenty. Dobroć Boga przewycięży zło ludzkiego upadku. Rdz 3 przedstawia pouczenie dotyczące przyczyn obecnego stanu człowieka, jest próbą etiologicznej odpowiedzi na dramatyczne pytanie: Dlaczego w świecie stworzonym przez dobrego Boga jest tyle zła i cierpienia? Jest to równocześnie próba apologii Boga, obrony przed zarzutem, że to On winien jest tego zła albo, że jest bezsilny. Odpowiadając na te pytania, tekst pragnie rzucić światło na życiowe problemy człowieka i ludzkości oraz zaznaczyć ważny moment w dziejach zbawienia człowieka.

1. Wąż

A wąż był najbardziej przebiegły ze wszystkich zwierząt polnych, które JHWH Bóg stworzył. On to rzekł do niewiasty (Rdz 3,1a). Ponieważ pierwsi rodzice żyli w stanie niewinności, do grzechu mogła ich skusić tylko jakaś zewnętrzna siła. Autor wprowadza więc węża. Jest to wąż, który mówi. Bajka? Raczej symbol. Hebrajski termin נחש *nachasz* (wąż)⁶⁴ występuje z rodzajnikiem. Jest to więc wąż nadzwyczajny, dobrze określony, jest symbolem. Wąż ów jest ערום *przebiegły, bystry*⁶⁵, a więc posiada inteligencję osobową, jest osobą. Wąż będzie walczył (jak się wkrótce dowiemy) z potomstwem niewiasty po wszystkie czasy, a więc

⁶⁴ Występuje tu gra słów w tekstem Pwt 18,10: *Nie znajdzie się pośród ciebie nikt, kto by przeprowadzał przez ogień swego syna lub córkę, uprawiał wróżby, gusła, przepowiednie i czary.* Słowo ‘wróżba’ w tekście spółgłoskowym wygląda i brzmi identycznie jak słowo wąż (*nachasz* נחש). Ta gra słów wyraża ważną dla ST ideę, że osoba zajmująca się wróżbiarstwem wchodzi w królestwo złego ducha.

⁶⁵ Także to słowo ערום *arum* będzie służyło autorowi do ciekawej gry słownej. Po chwili pojawi się bowiem słówko ערום *arom* nagi (w odniesieniu do człowieka po grzechu), które w tekście spółgłoskowym wygląda identycznie. Człowiek, który myślał, że będzie *przebiegły* (ערום) i stanie się „jak Bóg”, stał się *nagi* (ערום), czyli pozbawiony wszystkiego.

jest istotą duchową, nieśmiertelną. O tym stworzeniu autor Apokalipsy powie: *Wąż starodawny, który zwie się diabeł i szatan* (Ap 12,9).

Pierwszorzędnym powodem wyboru węża jako symbolu zła przez autora były z pewnością naturalne przymioty tego zwierzęcia. Wąż jest gadem groźnym dla życia, dysponuje śmiertelną trucizną, porusza się bezszelestnie i cicho, a więc tajemniczo i podstępnie, zwłaszcza gdy poluje. Dodatkowo potrafi zrzucać skórę, przeżyć mimo znacznej utraty ciała i ma rozdwojony język, co do dziś w kulturze jest synonimem dwulicowości, zdrady i podstępu. Te wszystkie cechy predysponują go do roli, jaką wyznaczył mu autor Rdz 3. Węża na starożytnym Bliskim Wschodzie uważano za wyobrażenie siły i utajonej mocy. Mogła to być moc dobra lub zła⁶⁶. Dwa węże znajdowały się na mitrze faraona egipskiego jako wyobrażenie mocy, symbol potęgi Dolnego i Górnego Egiptu, a równocześnie przestroga dla wrogów. Również na słupach granicznych i u wejść do pałaców umieszczano węże, aby zabijały napastników. Wąż jako tajemniczy gad miał posiadać siły magiczne, odgrywał zgubną rolę w awanturach herosów. On porwał Gilgameszowi ziele życia. Był symbolem sił wrogich lub szkodliwych. Węża również uważano za bóstwo. I tak mamy w Egipcie Apofisa, a w Mezopotamii Ilu-Sinna. U Kananejczyków wąż czczony był jako boski symbol życia, wegetacji, płodności i mądrości. Był jednym z baalów. W Mezopotamii nazywano węże panem drzewa życia⁶⁷.

Dlaczego wąż znalazł się w raju? Dlaczego Bóg dopuścił do człowieka rzeczywiste zło w ogrodzie, który miał być przecież sumą doskonałości i dobroci stworzenia? To ważne pytanie. Wydaje się, że w tym kontekście wąż jest symbolem możliwości wolnego wyboru zła, bez której – zdaniem niektórych – nie byłaby możliwa wolność człowieka⁶⁸. Tak czy inaczej, wąż w opowiadaniu Rdz 3 jest przede wszystkim stworzeniem. Nie jest bóstwem. Symbolizuje osobową siłę przeciwną Bogu, chce rozpowszechnić zło, ale jako stworzenie jest zależny od Boga. Tekst biblijny nie precyzuje tej postaci. Nie dowiadujemy się przede wszystkim, dlaczego to stworzenie Boże stało się złe. O nim samym dowiemy się dopiero w dalszym ciągu rozwoju objawienia oraz demonologii biblijnej, że jest diabłem i szatanem (Mdr 2,24; J 8,44; 1 J 3,8; Ap 12,9), nie tyle sługą Boga, co oskarżycielem człowieka (Hi) i ojcem kłamstwa (J 8,44). Tymczasem poznajemy jego zwodzącą działalność.

2. Teologia i psychologia pokusy

Opis pokusy, z jaką wąż występuje wobec kobiety i mężczyzny, jest wnikliwym ujęciem psychologicznych i teologicznych aspektów tego zagadnienia, które odpowiada na

⁶⁶ Por. D. Forstner OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekład zbiorowy, Warszawa 1990, s. 304-308; H. Bidermann, *Leksykon symboli*, Warszawa 2001, s. 390-393.

⁶⁷ Zob. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 53n; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, wyd. V, Tarnów 2010, s. 248-251.

⁶⁸ Zdaniem innych, wolność byłaby zapewniona także w sytuacji wyboru między różnego rodzaju dobrami, a nie tylko między dobrem a złem.

pytania, czym jest, a przede wszystkim jak działa pokusa. Obraz ten – przez swój uniwersalny język symboli – mówi o każdej pokusie: o tamtej, przed którą stanął człowiek u zarania dziejów, i o tych, przed którymi staje dziś.

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

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

Wejście w dialog. Niewiasta wchodzi w dialog ze złem, z pokusą. W tym momencie stawia się na przegranej pozycji. Nie jest w stanie wygrać z mistrzem manipulacji, ojcem kłamstwa i istotą bardziej inteligentną od człowieka. Uważny czytelnik po przeczytaniu już pierwszych słów domyśli się, co się wydarzy dalej, mając na uwadze informację z początku rozdziału: *a wąż był bardziej przebiegły...* Wejście w dialog ze złem, z pokusą już jest jej zwycięstwem. Jest to wystawienie się na działanie silniejszego ode mnie. Upadek jest tylko kwestią czasu⁶⁹.

Przywołajmy jeszcze raz odpowiedź niewiasty: *...o owocach z drzewa, które jest w środku ogrodu, Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść z niego, a nawet go dotykać, abyście nie pomarli.* A teraz porównajmy ją z zakazem Bożym: *Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz*

⁶⁹ M. Rogoziński, *Historia zbawienia*, Toruń 2010, s. 4.

spożywać według upodobania; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz” (Rdz 2,16n). W Bożym zakazie nie ma słowa o dotykaniu. Kusiciel pytając niewiastę wyolbrzymia zakaz (wszystkie drzewa) i czyni to tak sugestywnie, że odpowiedź kobiety musi być przecząca – jednak w tej odpowiedzi zostaje coś z węzowego wyolbrzymienia. Zakaz dotyczył tylko spożywania, a kobieta dodaje do niego zakaz dotykania. To jest zysk kusiciela. Potrafił on w świadomości kuszony rozszerzyć zakres zakazu, a więc uczynić jego odczucie dużo cięższym. Jest to pierwszy etap działania pokusy, wynikiem którego jest przekonanie, że zakaz jest zbyt ciężki.

Usidlenie. Po pierwszej manipulacji i zwycięstwie dochodzimy do kluczowego kłamstwa węża: Bóg mówi – *Umrzecie!*, wąż – *Nie umrzecie!* Kusiciel w tym momencie odkrywa swoją twarz⁷⁰. Gdy udało mu się podważyć Boży zakaz i zniekształcić go w oczach ludzi, łatwo już całkowicie i wprost zaprzeczyć Bożemu słowu. Kłamstwo jest wstępem do drugiego etapu działania pokusy. Wąż przedstawia Boga w krzywym zwierciadle: jako tego, który ogranicza wolność człowieka, zniewala go swoim nakazem i jest zazdrosny o swą pozycję: *wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło.* Wąż przedstawia Boga, który jest zazdrosny, nie chce podzielić się dobrem, rezerwuje je tylko dla siebie. Jest to więc zakwestionowanie dobroci Boga, która uwidoczniła się w Jego działaniu – i którą ludzie przecież znali. Ale w słowach węża Bóg nie chce dobra człowieka, człowiek winien sam postarać się o swoje dobro. To jest wniosek, do jakiego prowadzi pokusa.

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

Pożądlivość ciała – *dobre do jedzenia*

Pożądlivość oczu – *rozkosz dla oczu*

⁷⁰ Jw., s. 5.

Pycha tego życia – *nadają się do zdobycia wiedzy*

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

Owładnięta pokusą Ewa decyduje się na nieposłuszeństwo: *Zerwała zatem z niego owoc, skosztowała i dała swemu mężowi, który był z nią; a on zjadł* (3,6b). Tłumaczenie Biblii Tysiąclecia znów nie jest tu najlepsze: Ewa *zjadła*, a nie *skosztowała*. Kolejna część: *i dała swemu mężowi* wskazuje, że sama skuszona, Ewa staje się teraz kusicielką dla swego męża. Często zwraca się uwagę na ten właśnie moment i mówi, że to niewiasta jako pierwsza zgrzeszyła, pociągając za sobą męża⁷¹. Zapomina się jednak, że ów mąż cały czas stał obok niej (waż zwraca się do obu małżonków w liczbie mnogiej) i nic nie zrobił, aby do grzechu nie doszło. Nie ochronił niewiasty, nie sprzeciwił się ani nie wtrącił, co więcej, nie przypomniał o zakazie Boga, którego był jedynym świadkiem (niewiasta mogła nie słyszeć go na własne uszy, gdyż według opowiadania została stworzona po tym zakazie). Jako świadek i odbiorca przykazania Bożego, to on powinien wkroczyć w odpowiednim momencie, by przerwać dyskusję z szatanem. Nic takiego się jednak nie stało. Także grzech mężczyzny (jak grzech kobiety), grzech zaniedbania i sprzeniewierzenia się swej roli mężczyzny i męża, grzech bylejakości zrodził spodziewaną konsekwencję: *dała swemu mężowi, który był z nią; a on zjadł*. Grzech nieposłuszeństwa i pychy, który obydwójce popełnili, jest bezpośrednią konsekwencją błędów duchowych i uleganiu pokusie; konsekwencją zła, które popełnili wcześniej: w swym umyśle, w swej woli i w swym działaniu (lub jego zaniechaniu). Złemu duchowi udało się osiągnąć zamierzony cel. Człowiek przyjął jego „dobrą nowinę”.

3. Konsekwencje upadku

Wstyd oraz lęk. *A wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nadzy; spleli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski... skryli się przed Panem Bogiem wśród drzew ogrodu. Pan Bóg zawołał na mężczyznę i zapytał go: „Gdzie jesteś?” On odpowiedział: „Usłyszałem Twój głos w ogrodzie, przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się* (3,7-10). Ludzie byli nadzy, czyli niewinni i czysti wewnątrz. Nie było w nich nic zakrytego, nie mieli na sobie nic własnego. W całości należeli do Boga. Zmieniło się to w momencie, gdy *otworzyły się im oczy*. Czyżby mieli je zamknięte od momentu stworzenia aż do teraz? Można się pokusić o stwierdzenie, że wcześniej ich oczy należały do Boga. Widzieli wszystko tak, jak chciał Bóg: jako dobre, piękne, przeznaczone dla nich. „Otwarcie oczu” nastąpiło w momencie

⁷¹ Św. Paweł wykorzysta ten motyw do argumentacji przeciw możliwości nauczania przez kobiety w Kościele (1Tm 2,11-15).

popęlnienia grzechu⁷². W tym fragmencie wyczuwa się subtelną ironię. Albowiem według słów szatana oczy pierwszych ludzi miały się otworzyć na „poznanie dobra i zła” (meryzm), czyli poznanie wszystkiego, na jakieś nadludzkie oświecenie. Tymczasem oczy te otwierają się pożądlawie na nagość partnera. Znikła pierwotna harmonia między ciałem i duchem.

Bóg wie wszystko. Pyta się jednak Adama tuż po grzechu: *Gdzie jesteś?* Nie jest to zwykłe pytanie. To troska Ojca, który chce poznać stan duszy swojego dziecka. Odpowiedź na to pytanie jest potrzebna nie tyle Bogu, co samemu człowiekowi. *Gdzie jesteś?*, czyli: *Czy czasem się nie zagubiłeś?* Bóg najpierw pyta (tak samo będzie w historii Kaina), zanim wyda sąd; nie ocenia z góry, pochopnie. Odpowiedź mężczyzny *Usłyszałem Twój głos i przestraszyłem się...* to reakcja, która powtarza się w Biblii. Popęlnionemu grzechowi towarzyszy lęk. Gdy Adam spostrzegł, że coś poszło nie tak, gdy dostrzegł swoją nagość, przestraszył się i ukrył. Bał się być może konsekwencji wynikającej ze złamania Bożego nakazu – ale zapewne bardziej wstydził się siebie takiego, jakim się ujrzał. Zauważył, że nie jest doskonały, przekonał się, że jest *nagi*. W tym określeniu możemy zauważyć uświadomienie sobie stanu ogołocenia, jaki nastąpił wskutek grzechu. Wstyd jest przede wszystkim znakiem, że w ludzkiej naturze, a zwłaszcza w sferze cielesnej zapanował nieporządek, brak harmonii, która cechowała dzieło Boże. Po grzechu wszystko się zmieniło. Adam miał być taki jak Bóg – tak obiecywał wąż – a jest nagim, słabym człowiekiem. Dopóki przeżywał nagość w odniesieniu do Boga, nie przeszkadzało mu to. Teraz, gdy odrzucił Boga, nagość jawi mu się jako coś negatywnego, ograniczenie, któremu trzeba zaradzić. Stąd przepaski, które tworzą sobie pierwsi rodzice⁷³.

Opowiadanie stopniowo przechodzi w rodzaj symbolicznej rozprawy sądowej. Autorzy biblijni, zwłaszcza prorocy, lubią tę formę literacką oceny ludzkiego postępowania. Bóg jawi się to jako sędzia, który najpierw zadaje pytania – chce dać możliwość oskarżonym, pierwszym rodzicom na przyznanie się do winy, co zawsze skutkuje zmniejszeniem wyroku, a duchowo przebaczeniem. Ci jednak nie będą potrafili skorzystać z tej okoliczności. Zabrną w pułapkę zrzucania winy jedno na drugiego, po czym nastąpi Boża sentencja wyroku i ogłoszenia kary.

Trudność w przyznaniu się do winy. Ciężko przyznać się do popęlnionego grzechu. Każdy grzech wskazuje na naszą słabość, a my nie chcemy być słabi. Bóg wie wszystko, jednak znowu zadaje pytanie: *Któż ci powiedział, że jesteś nagi? Czy może zjadłeś z drzewa, z którego ci zakazałem jeść?* Jest to już drugie pytanie Boga, które ma pomóc człowiekowi w uznaniu swojej słabości. Jak się jednak okazuje, nie jest to takie proste. Mężczyzna odpowiada: *Niewiasta, którą postawiłeś przy mnie, dała mi owoc z tego drzewa i zjadłem.* Adam próbuje się usprawiedliwić i zrzuca winę. Oskarża nie tylko Ewę. Jako winnego wskazuje pośrednio

⁷² M. Rogoziński, *Historia zbawienia*, Toruń 2010, s. 6.

⁷³ Jw., s. 7.

samego Boga: *niewiasta, którą TY postawiłeś przy mnie...* Zatem to Bóg jest winny. Gdyby nie stworzył Ewy i nie postawił jej przy Adamie, nic złego by się nie wydarzyło. Skutkiem grzechu jest brak widzenia w prawdzie i nieumiejętność oceny rzeczywistości oraz egoizm. Druga osoba już nie liczy się tak, jak kiedyś. Gdyby Adam miał trochę honoru, przyznałby się do winy, wzięłby na siebie odpowiedzialność za to, co zrobił. Oznaczałoby to, że rozumie swój błąd i że potrafi kochać drugiego człowieka. Jednak Adam po grzechu nie jest do tego zdolny. Zdolny będzie dopiero Chrystus, nowy Adam. To on weźmie na siebie *winy nas wszystkich* (Iz 53,4-6). Ewa postępuje podobnie jak Adam. On próbował zrzucić winę na Ewę; ona próbuje obwinić węża: *Wąż mnie zwiódł i zjadłam*. Ani Adam, ani Ewa nie skłámali, chociaż żadne z nich nie powiedziało również całej prawdy. Prawdą jest to, że Adam zjadł owoc po namowie Ewy, a Ewa po namowie węża. Ale prawdą jest również to, że i Adam, i Ewa uczynili to w wolności. Postąpili źle i nie potrafią się do tego przyznać. Nie potrafią powiedzieć, że szukali dla siebie czegoś lepszego, niż wola Boża; że chcieli być jak Bóg. Wydarzenie grzechu prowadzi do zaburzenia relacji międzyludzkich. Dotychczas człowiek żył dla drugiego człowieka. Grzech wprowadził ludzi w świat pychy i egoizmu⁷⁴.

Cierpienie i śmierć. Grzech wprowadził człowieka w świat walki, tworzenia własnych planów w oderwaniu od Stwórcy. Człowiek chciał być panem życia, a stał się zakładnikiem swych słabości. Kolejną konsekwencją grzechu, będzie cierpienie, śmierć i wygnanie. O tym powie wyrok Boży, jaki usłyszysz najpierw wąż, potem ludzie. Co ciekawe, jednym z wątków w mitach greckich jest również stopniowa degradacja człowieka, mężczyzny, a zwłaszcza kobiety, którzy z wolna tracą początkowy status istot świętych, by na koniec zejść do roli bycia podległymi. Grecy – podobnie jak w wielu interpretacjach Księgi Rodzaju – zrzucili na kobietę odpowiedzialność za nieszczęśliwą dolę człowieka, przyjęli bowiem bajkę Hezjoda o puszcze Pandory, z której głupia żona tytana wypuściła rój nieszczęść, takich jak choroby, starość i zło. A trzeba przypomnieć, że określenie "pandora", czyli "wszystkie dary", było niegdyś tytułem stworzycielki świata.

4. Wyrok dla węża i ludzi, czyli protoewangelia

Wyrok dla węża (3,14-15). „Wyrok” nie jest tu przypadkowym słowem, cała bowiem scena przypomina *rozprawę sądową*. Zostało popełnione przestępstwo, są obecni winni i jest Sędzia. Co ciekawe, Sędzia dając możliwość obrony ludziom, nie daje takiej możliwości wężowi. Bóg w ogóle z nim nie rozmawia, a jedynie kieruje w jego stronę słowa przekleństwa. Postawa *starodawnego węża*, przeciwnika Boga jest bowiem jasno zadeklarowana⁷⁵. Pan Bóg kieruje swoje słowa najpierw do węża, potem do niewiasty i do mężczyzny – a więc w porządku odwrotnym do tego, gdy „przesłuchiwał”, w porządku przyczynowym. Mamy więc rodzaj

⁷⁴ Jw., s. 8.

⁷⁵ Tradycyjna teologia wyjaśni, że dzieje się tak, gdyż jest on duchem doskonałym, o pełnym poznaniu, któremu obca jest zmiana decyzji. Stąd jego bunt przeciw Bogu jest ostateczny.

chiazmu (Adam – Ewa – wąż – Ewa – Adam), gdzie w centrum znajdzie się wyrok na węża, a więc protoewangelia.

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

Zły duch zostaje przeklęty. Ludziom zostanie nałożona kara, ale nie zostaną przekłęci. Widzimy tu zbawczą wolę Boga, towarzyszącą człowiekowi nawet w takim momencie. Wyrazem przekleństwa rzuconego na węża jest czołganie się na brzuchu i lizanie prochu ziemi. Jest to wyraz głębokiego upokorzenia i pogardy, stan osoby pokonanej i upodlonej. Przy okazji jest to etiologia dziwnego dla starożytnych sposobu poruszania się węża; zdaje się, że uważano, iż kiedyś miał nogi (ale je utracił) i że żywił się prochem. Wąż musi doznać kary także ze strony rodzaju ludzkiego, któremu tak chciał zaszkodzić. Zostanie więc wprowadzona jakaś trwała, nieusuwalna nieprzyjaźń pomiędzy jego potomstwo (królestwo zła), a potomstwo niewiasty (ludzkość). Wcześniej, kobieta ulegając pokusie sprzymierzyła się z kusicielem; nastąpił jakiś nienormalny stan przyjaźni między nimi⁷⁶. Bóg zapowiada radykalną zmianę. On sam ustanawia nieprzyjaźń między wężem a niewiastą i jej potomstwem. Nieprzyjaźń będzie normalnym stanem, ale nie obejdzie się bez wysiłku i cierpienia. Zacięta walka sprowadzi na rodzaj ludzki zranienia, a na szatana całkowitą klęskę. Godne uwagi jest to, że kara nie ogranicza się do osób obecnych tu i teraz, ale rozciąga się na całą społeczność przez nich reprezentowaną (co wyrażono terminem *potomstwo*). Do tej myśli jeszcze powrócę.

Werset 15 rozdziału Rdz 3 zwany jest w teologii biblijnej *protoewangelią*, czyli *pierwszą dobrą nowiną*, gdyż wbrew pozorom jest bardzo optymistyczny. W ramach wyroku na węża wypowiedziana została pełna nadziei zapowiedź odmiany sytuacji, jaka nastąpiła w wyniku kuszenia i nieposłuszeństwa. Wąż poniesie klęskę, ludzkość otrzymuje nadzieję zwycięstwa. Jest to pierwsza zapowiedź mesjańska. Przyjdzie czas, kiedy potomstwo niewiasty – którym w interpretacji chrześcijańskiej są nie tylko wszyscy ludzie, ale Chrystus – zmiażdży wężowi głowę, czyli zwycięży go ostatecznie, a dokona się to na krzyżu⁷⁷. Człowiek odpowiedział na miłość Boga nieposłuszeństwem. Bóg ogłasza dla człowieka dobrą nowinę o odkupieniu. Na negatywną postawę człowieka Bóg odpowiada pozytywnie, zapowiadając wielkie dobro. Dlatego dzieje grzechu należą do historii zbawienia.

⁷⁶ Wśród wielu naukowych prób zbadania etymologii imienia Ewa jest i ta, która wiąże *Chawa* z arabskim *chajja* „wąż” oraz galilejskim aramejskim *chijja* „wąż”. Rzeczywiście wyglądają i brzmią w oryginale podejrzanie podobnie.

⁷⁷ Interpretacja mesjańska *Protoewangelii* znana była już w tradycji żydowskiej (LXX, targumy). Szerzej nt. interpretacji mesjańskiej i mariologicznej *Protoewangelii* zob. T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, wyd. V, Tarnów 2010, s. 259-267.

Wyrok dla człowieka (3,16-19). Bóg nie przeklina ani Ewy, ani Adama – jak to uczynił względem węża – lecz ogranicza się do zapowiedzi cierpień, jakie spotkają ród ludzki. Znów mamy tu szereg etiologii – prób wyjaśnienia przyczyn takiej, a nie innej sytuacji kobiety i mężczyzny w świecie. Karą kobiety, którą tu reprezentuje Ewa, jest napiętnowanie macierzyństwa i relacji małżeńskiej: ciąża, bóle menstruacyjne i porodowe oraz poddaństwo mężowi. To poddaństwo wyraża się w Pierwszym Testamencie m.in. tytułem, jakim kobieta nazywała swego męża: „panie”, „właścicielu” (hebr. *ba'al*, np. Rdz 18,12; Wj 21,3)⁷⁸; rzeczywiście sytuacja kobiety w starożytności nierzadko niewiele różniła się od sytuacji niewolnicy. Elementarna relacja mężczyzny i kobiety obciążona została męską dominacją, która przez narratora oceniona jest negatywnie – przedstawił ją jako wynik nieposłuszeństwa Bogu, które wzajemną miłość zamieniło w dominację jednej ze stron.

Podobnie mężczyzna zostaje poddany podwójnej karze. Pierwszą jest ciężka praca („w pocie czoła”) dla zdobywania środków do życia. Drugą jest nieurodzaj ziemi („cierń i oset będzie ci ona rodziła”). Całe przesłanie wyroku Boga dla człowieka można zamknąć w ostatnich słowach: *Prochem jesteś i w proch się obrócisz* (w. 19) – człowiek chciał stać się Bogiem, a stał się prochem. Wraz z popełnieniem grzechu przyszła na świat śmierć i cierpienie. Już nic nie będzie takie piękne i proste jak dotychczas w raju.

5. Wygnanie z raju – odłączenie od Boga

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

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

⁷⁸ Tak jest do dziś w języku hebrajskim, gdzie בעל *ba'al* oznacza „mąż”. Współczesny język hebrajski odchodzi od tego terminu, szukając lepszych odpowiedników.

Często słyszymy, że wygnanie z raju było Bożą karą. Warto jednak popatrzeć na to wydarzenie inaczej. Otóż owo wygnanie było raczej przejawem dobroci i troski Boga⁷⁹. Gdyby bowiem człowiek w stanie grzeszności, skłócony ze sobą i bliźnimi, a przede wszystkim bez Boga miał żyć przez całą wieczność to taki „raj” zmieniłby się w piekło. Taka jest bowiem teologiczna definicja piekła – miejsce wiecznego przebywania bez Boga, z własnym grzechem. Aby zatem nie żyć wiecznie w grzechu i bez obecności Bożej, człowiek został wygnany z raju. Tak rozpoczęła się droga powrotu do Boga. Wygnanie zaczyna nowy etap historii zbawienia, zmierzający ku realizacji radosnej zapowiedzi protoewangelii. W wyroku, choć dla człowieka trudnym, usłyszał on pełną nadziei zapowiedź odrodzenia ludzkości i powrotu do raju. Protoewangelia, ta pierwsza ewangelia wyznaczy kierunek dalszych dziejów zbawienia człowieka.

6. Tzw. grzech pierworodny i jego rozumienie

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

Zagadnienie grzechu pierworodnego jest bardzo złożone. Pytanie stawiane od czasów Karola Darwina, ale chyba ciągle bez satysfakcjonującej wszystkich odpowiedzi, brzmi: Jak pogodzić biblijną naukę o grzechu pierworodnym z teorią ewolucji? Z faktami, które świadczą, że świat wyewoluował inaczej niż przedstawia to Rdz 2 – 3. Dosłowne rozumienie pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju (o tym, że Bóg stworzył parę prarodziców i umieścił ją w raju, gdzie cieszyli się nieśmiertelnością, stanem bezgrzeszności i doskonałością, a potem w wyniku grzechu pierworodnego sprowadzili na siebie i całą ludzkość śmierć i skażenie natury ludzkiej) w świetle dzisiejszej wiedzy o powstaniu człowieka (antropogenezie), o źródłach jego moralności i stanie jego natury – wydaje się nie do utrzymania. W dosłownym rozumieniu Rdz 2 – 3 był w historii gatunku *homo sapiens* czas (raj), w którym człowiek doświadczał zupełnie innego rodzaju egzystencji, w którym żył na ziemi w stanie po wieloma względami zaprzeczającym samej naturze przyrody i naturze człowieczeństwa. Bowiem do natury człowieczeństwa należy niedoskonałość, skłonność do zła moralnego, choroba, trud i cierpienie, płciowość naznaczona pożądaniem, rywalizacja między gatunkami i wewnątrzgatunkowa, a wreszcie śmierć. Nauki o historii ziemi i antropogenezie (paleoantropologia, biologia ewolucyjna itd.) dowodzą, że tak było od początku istnienia

⁷⁹ Ta ostatnia przejawia się np. w pięknym antropomorficznym obrazie przygotowywania ubrań dla pierwszych ludzi (Rdz 3,21).

żywych istot i człowieka na ziemi, nie zostawiają zatem żadnego miejsca na cudowny, rajski okres dziejów praludzkości wywodzącej się z jednej pary. Śmierć, wrogość i wzajemne zabijanie się różnych gatunków, wymieranie, choroby, pożądlivość, dysfunkcje, mutacje i wszelkiego rodzaju zło fizyczne i moralne – istniały w świecie od samego początku istnienia życia, a kataklizmy i katastrofy od początku istnienia kosmosu. Nie są więc efektem historycznego grzechu, ale są wpisane w naturę funkcjonowania świata. W naukowym obrazie rzeczywistości nie ma miejsca na biblijny Raj i jego doskonałości.

Czy wobec tego dogmat o grzechu pierworodnym da się pogodzić z naukowym obrazem świata? Popularne jest ujęcie grzechu pierworodnego jako przyczyny aktualnego stanu człowieka: ludzkiej skłonności do zła, osłabienia zdolności jasnego poznania prawdy oraz słabości woli, która doznaje rozbicia między pragnieniem dobra a tendencją ku złu moralnemu. Jednak te aspekty człowieczeństwa wyjaśnia z dużym sukcesem biologia ewolucyjna (zob. takie wielkie zagadnienia jak neurony lustrzane, empatia, protomoralność, egoizm, emocje moralne, altruizm krewniaczy i altruizm odwzajemniony, współpraca i rywalizacja, dobór płciowy i konkurencja wewnątrz- i międzygatunkowa itp.). To, co tradycyjnie przypisuje się dramatycznemu wydarzeniu z praprzyszłości, wydarzeniu Wielkiego Upadku, okazało się czymś ewolucyjnie wynikającym z antropogenezy. Innymi słowy struktura „stanu upadku”, „stanu skażenia natury ludzkiej” nie jest historycznym przygodnym położeniem człowieka, ale stałą antropologiczną. Jeśli rację mają nauki przyrodnicze, nie było w historii okresu, w którym człowiek doświadczyłby harmonii takiej, jak zobrazowano to w Księdze Rodzaju. W tym kontekście wydaje się, że natura człowieka i świata nie wymaga wyjaśnień w kategoriach pierwotnej doskonałości i upadku. Słabość, grzeszność, cierpienie i śmierć są częścią natury, a skłonność człowieka do zła nie jest czymś zawinionym, lecz jest jego wyposażeniem ewolucyjnym, za które nie ponosi odpowiedzialności⁸⁰.

Fakty te rodzą zasadnicze pytania: Czym właściwie jest grzech pierworodny, jeśli skłonność do zła moralnego jest dziedzictwem ewolucji? Jak jest on przekazywany, jeśli potwierdzi się, że ludzkość nie pochodzi od jednej pary prarodzców, ale od wielu par (poligenizm)? Jak rozumieć naukę o biologicznym dziedziczeniu grzechu pierworodnego, jeśli potwierdzi się stanowisko o wielu gatunkach ludzkich, z których wyłonił się człowiek współczesny (polifiletizm)? Opór teologów budzi pomieszanie dwóch różnych porządków: biologicznego i teologicznego, gdzie porządek biologiczny (dziedziczenia) wchodzi na obszar

⁸⁰ Szerzej zob. R. Alexander, *The Biology of Moral Systems*, New York: Aldine de Gruyter 1987; J. Rachels, *Created From Animals. The Moral Implications of Darwinism*, Oxford: Oxford University Press 1990; G. Boniolo, G. De Anna, *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology*, Cambridge: Cambridge University Press 2006; R. Joyce, *The Evolution of Morality*, Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press 2006.

wolności (grzech) – na co zwracał uwagę już Paul Ricouer⁸¹. Jak pogodzić jednostkową winę grzechu pierwotnego z jego powszechnością? Czyli dlaczego grzech jednego człowieka dziedziczą wszyscy? W jaki sposób poczynił on nieodwracalne skutki w historii i naturze ludzkiej? Czy jest możliwe, by pojedynczy grzech miał moc zmiany natury i determinowania dziejów ludzkich do tego stopnia, że wszyscy będą potrzebowali zbawienia? Czy grzech pierwotny to strata czy zyskanie czegoś? Czy wymusza on wiarę w inny, idealny stan naszej natury wbrew danym naukowym?

To tylko niektóre pytania stawiane dogmatowi. Sprawily one, że druga połowa XX wieku przyniosła największe od czasów św. Augustyna – teoretyka grzechu pierwotnego – zmiany w rozumieniu tej teologicznej konstrukcji. W tym temacie większe zmiany nastąpiły w ciągu ostatnich 50 lat niż w ciągu 15 wieków. Tradycyjne rozumienie grzechu pierwotnego zostało zrewidowane, temat uległ pogłębieniom i modyfikacjom prowadzącym czasem do negacji całego dogmatu (w pracach takich badaczy, jak np. H. Junker, L. Robberechts, H. Haag, S. Duffy, J. Gross, H. Küng, U. Baumann, J. Vermeulen, E. Drewermann)⁸². Nowe, rozszerzające i modyfikujące interpretacje wyszły od takich teologów, jak np. H. Rondet, A. Vannest, P. Schoonenberg, P. Teilhard de Chardin, S. Lyonnet, A. Hulsbosch, M. Hurley i inni. Wielu teologów katolickich (np. P. Schoonenberg, H. De Lubac, M. Hurley i inni) traktują grzech pierwotny strukturalnie i utożsamiają go z grzechem świata lub grzesznością strukturalną bytu ludzkiego, jak czyniło to wielu Ojców wschodnich, np. Teodoret z Cyru⁸³ – a więc zupełnie inaczej niż tradycyjna wykładnia. Te daleko idące zmiany i rozwinięcia nie wyraziły się jeszcze nowym stanowiskiem Kościoła w tej sprawie. Katechizm Kościoła Katolickiego utrzymuje historyczność i dosłowność jednostkowego wydarzenia grzechu popełnionego w Raju (KKK nr 390): „Opis upadku (Rdz 3) używa języka obrazowego, ale stwierdza wydarzenie pierwotne, fakt, który miał miejsce na początku historii człowieka (Por. Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 13). Objawienie daje nam pewność wiary, że cała historia ludzka jest naznaczona pierwotną winą, w sposób wolny zaciągniętą przez naszych pierwszych rodziców”.

Mimo pewności, z jaką wypowiada się KKK, współczesna teologia biblijna i teologia w ogóle jest znacznie bardziej powściągliwa, unika tematu grzechu pierwotnego⁸⁴ albo przeinterpretowuje teksty św. Pawła (Rz 5), Psalmu 51: *Oto zrodzony jestem w przewinieniu i*

⁸¹ Pisał on: „Spekulacja nt. dalszego przekazywania grzechu, pochodzącego od pierwszego człowieka, jest późną racjonalizacją, w której mieszają się kategorie etyczne i biologiczne”, zob. Paul Ricouer, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, tłum. M. Otto, Freiburg/München: Karl Alber 1971, s. 99.

⁸² Np. S.J. Duffy pisał „Actually there is no doctrine of original sin in Scripture”; w: *Our Hearts of Darkness: Original Sin Revisited*, „Theological Studies” 49 (1988) s. 598.

⁸³ Szerzej zob. Cz.S. Barnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, s. 342-360.

⁸⁴ Np. najnowsze obszerne opracowanie *Teologie XX i XXI wieku* o. Andrzeja Napiórkowskiego OSPPE (Kraków: Wydawnictwo WAM 2016, ss. 450) nie notuje ani jednego punktu czy autora zajmującego się tym tematem.

w grzechu poczęła mnie matka (w. 7) i inne bazujące na Rdz 2–3. Egzegeza biblijna stoi na stanowisku, że aby odczytać znaczenie teologiczne tekstu o upadku prarodzców, należy właściwie ująć gatunek prehistorii biblijnej (Rdz 1–11). Z tej perspektywy opowiadania z Rdz 1–11 należy traktować nie jako historię, ale tekst mądrościowy i mit religiotwórczy. Tekst ten wykazuje pewne zapożyczenia z mitycznej literatury bliskowschodniej, jak to widzieliśmy skrótowo wyżej. Największy wpływ na początkowe rozdziały Księgi Rodzaju miały akadyjski epos o Gilgameszu oraz babiloński poemat *Enuma elisz*, rozpowszechnione na starożytnym Wschodzie, na co wskazują ich liczne starożytne kopie, odpisy i świadectwa. W kontekście grzechu ważny jest zwłaszcza ten drugi epos, który wyraża wspólny z biblijnym pogląd, że wszechświat został stworzony przez osobowe bóstwo, a człowiek zajmuje w nim szczególne miejsce, żyjąc w uprzywilejowanej relacji z boskością. Podobnie jak w Biblii, w *Enuma elisz* człowiek nie jest zdolny zachować się odpowiednio do wyznaczonych mu ideałów, co sprowadza na niego nieszczęście i śmierć. Powyższe dane egzegetyczne implikują złożone zagadnienie: co z biblijnego mitycznego i symbolicznego obrazu stworzenia i raju należy do zmiennej formy, a co do nieziennej istoty nauczania biblijnego?⁸⁵ Chrześcijaństwo wschodnie nie uznaje dogmatu o grzechu pierworodnym, postrzega rajski upadek jako stan grzechowy (*katastasis hamartias*), rozdarcie egzystencji między skażeniem a nieskażeniem, „grzech świata”. Tu grzech rajski postrzega się jako naukę o złu, o śmiertelnym grzechu osobowym i o wiecznym dramacie walki między dobrem a złem w człowieku jako jednostce i społeczności⁸⁶. Podobnie stanowisko reprezentuje protestantyzm oraz judaizm.

Istnieje kilka nowych koncepcji teologicznych i nowych modeli grzechu pierworodnego, które starają się zachować ramy katolickiego dogmatu, wbudowując go w aktualny obraz świata, jaki dostarczają nauki. Tu ograniczę się do wymienienia ważniejszych i ciekawszych moim zdaniem modeli – ich szersze omówienie znajduje się w moim artykule⁸⁷: grzech pierworodny jako teologiczne ujęcie momentu hominizacji, ucłowieczenia (najbardziej znany jej przedstawiciel to Pierre Teilhard de Chardin); teoria mimetyczno-ofiarnicza (wypracowana przez francuskiego antropologa René Girarda, a rozwinięta w kontekście grzechu pierworodnego przez szwajcarskiego teologa Raymunda Schwagera); możliwość alternatywnego rozwoju ludzkości (hipoteza abpa Józefa Życińskiego); interpretacja łącząca grzech pierworodny z naukową hipotezą mitochondrialnej Ewy; grzech pierworodny jako moment, w którym człowiek stał się bezwzględny w egzekwowaniu swych praw; grzech

⁸⁵ Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z 2009 roku „Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego” wskazuje w tekstach z Księgi Rodzaju 1–3 „dwa biblijne elementy, których brak w mitach mezopotamskich. Chodzi o Bożą troskę o ludzkość i ludzką odpowiedzialność za kontynuowanie stworzenia” (nr 106). Inne elementy – jak interesujące z naszego punktu widzenia grzech, zło i śmierć – traktuje jako porcje „mądrości naturalnej”, wspólnej z niektórymi systemami religijnymi czy filozoficznymi.

⁸⁶ Cz.S. Barnik, *Dogmatyka katolicka*, s. 342.

⁸⁷ M. Majewski, *Grzech pierworodny. Nowe modele lektury Księgi Rodzaju w teologii katolickiej w kontekście współczesnych nauk przyrodniczych*, *Ex Nihilo. Periodyk Młodych Religioznawców* 17 (2017) 1-47.

pierworodny jako rzeź bratniego gatunku (kromaniończyk wobec neandertalczyka); grzech pierworodny jako grzech zaniechania, odmowa uczynienia kroku, który w pewnym momencie należało uczynić i który został umożliwiony przez Boże wezwanie (Robert Spaemann).

Wszystkie one pokazują, że choć tradycyjna doktryna o upadku pierwszych rodziców ulega w toku badań egzegetycznych, odkryć naukowych i rozwinięć teologicznych koniecznej reinterpretacji, to idea grzechu pierworodnego może być ujmowana jako element ludzkiej natury i samego procesu ewolucyjnego, zła obecnego w strukturze świata. Geny, natura i kultura sprawiają, że żyjemy w stanie oderwania od Boga. Jako istoty egoistyczne, pogubione i słabe z natury, potrzebujemy odkupienia i zbawienia w Jezusie Chrystusie. Ten wątek jest bardzo istotny, gdyż w podejściu teologicznym do tematu grzechu pierworodnego trzeba pamiętać o połączeniu tej nauki z sercem przepowiadania chrześcijańskiego, jakim jest soteriologia i głoszenie zbawienia w Jezusie. Świętemu Pawłowi doktryna o winie prarodziców, która przeszła na wszystkich, służy właśnie do wyjaśnienia prześlągania i odkupienia dokonanego w Chrystusie, wyzwolenia spod panowania grzechu, które objęło wszystkich. Grzech pierworodny to wyrażenie prawdy o potrzebie zbawienia, o tym, że „nie ma sprawiedliwego ani jednego” (Rz 3,10), o konieczności otwarcia ludzkiej egzystencji na dar Boga, który zbawia. Oprócz perspektywy chrystologicznej, dogmat podkreśla ważną optykę antropologiczną jedności i solidarności całej wspólnoty ludzkiej.

7. Czy śmierć fizyczna jest skutkiem grzechu?

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

Wydaje się, iż można przyjąć, że autorzy Księgi Rodzaju i Księgi Mądrości nie mają na myśli powszechnego zjawiska śmierci fizycznej rozumianej biologicznie, ale śmierć dotykającą

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

Trudniejsze są teksty św. Pawła, które stanowią refleksję nad obrazami z Rdz i Mdr. Apostoł narodów pisał: *Albowiem zapłatą za grzech jest śmierć* (Rz 6,23) oraz: *Jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli* (Rz 5,12; zob. też całość Rz 5,12-21). Paweł wydaje się mieć tu na myśli śmierć fizyczną. Tym niemniej możliwa jest reinterpretacja wypowiedzi Apostoła w duchu Księgi Mądrości: śmierć jako religijna konsekwencja grzechu, a nie fizyczna konsekwencja życia. Zdanie z Rz 6,23 jest podsumowaniem rozdziału szóstego, czyli długiego wywodu św. Pawła nt. drogi do nowego życia w Chrystusie⁸⁸. Drogą tą jest chrzest zanurzający w śmierci Jezusa⁸⁹, poprzez który chrześcijanin umiera dla grzechu, przechodzi ze śmierci do życia, z niewoli do wolności, z życia dla grzechu do życia w komunii z Bogiem. Jeśli przeciwieństwem śmierci u Pawła jest nowe życie w Chrystusie i jeśli doświadczają się jej w chrzcie świętym, to nabiera ona charakteru teologicznego i sakramentalnego, a nie biologicznego. Traktując wypowiedzi św. Pawła w kategoriach biologicznych, trzeba by wysnuć nieakceptowalny wniosek, że także zwierzęta, rośliny i inne organizmy żywe zgrzeszyły lub że ponoszą konsekwencje grzechów ludzkich – bo umierają.

⁸⁸ Szerzej zob. W. Misztal, *Chrzecielny charakter życia chrześcijańskiego wg Rz 6,1-11*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 3 (2004) s. 401-413.

⁸⁹ Co do rozumienia Rz 6 jako odnoszącego się do chrztu chrześcijańskiego por. np. X. Léon-Dufour, *Epître aux Romains. Réédition avec des modifications*, Lyon: Faculté de Théologie de Fourvière 1970, s. 73.

Czy jest to zapłata za ich grzech? Umieranie jest dopiero wtedy złem, gdy jest naznaczone grzechem i odejściem od Boga. Fizyczna śmierć w wierze jest bolesna, ale nie jest złem samym w sobie, tak jak śmierć w grzechu i oddzieleniu od wspólnoty z Chrystusem. Dopiero grzech sprawia, że śmierć staje się śmiercią przeklętą⁹⁰. W takiej interpretacji śmierć bez grzechu nie byłaby egzystencjalną i duchową śmiertelnością. Umieranie staje się czymś naprawdę dramatycznym dopiero w wyniku tego, że jego oparciem nie jest już wiara w to, że umiera się w Bogu i w drodze ku Niemu.

⁹⁰ Szerzej zob. M. Majewski, *Nieczystość śmierci w Torze. Śmierć jako arcytabu*, w: *Śmierć w antycznej kulturze śródziemnomorskiej*, red. A. Kucz, P. Matusiak, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2015, s. 31-63.

VI. KAIN I ABEL (Rdz 4,1-16)

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

Opowiadanie z Rdz 4 – kontynuacja rozdziałów 2 i 3 – niesie wiele ważnych wątków, z których tylko niektóre rozważymy w tym rozdziale: temat wagi ludzkiego życia, sumienia, rywalizacji braterskiej, zemsty plemiennej, ofiary i kultu, konfliktów grup pasterskich i rolniczych i inne. Warto przypomnieć, że także tekstu o Kainie i Ablu nie traktujemy jako opisu faktów historycznych, lecz (jak w całej prehistorii biblijnej) jako pewną intuicję natchnioną autora sięgającą do *początków*. Jest to próba wyrażenia pewnego sensu rzeczywistości, który wymyka się kategoriom czasowym, choć nie jest fantazją oderwaną od rzeczywistości⁹¹.

1. Psychologia dwóch braci

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

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

⁹¹ O zastosowaniu pewnego obrazu, formy literackiej świadczy obecność na starożytnym Wschodzie analogicznego motywu dwóch ścierających się kultur (pasterskiej i rolniczej), których reprezentantami są tu Kain i Abel, oraz znów użycie liczby siedem: pojawia się ona w w. 15 i 24; najważniejsze terminy występują siedem razy (*Abel, brat, imię*) albo 14 razy (*Kain*); Lamek będzie siódmym pokoleniem.

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

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

Abel natomiast, drugi syn Adama i Ewy, był pasterzem. Jego narodzin matka już nie skomentowała. Wymowne natomiast jest nadane mu imię (hebr. הבל *Hawel* lub *Hewel*), które oznacza „para wodna”, „nicość”, „marność”⁹². Hebrajczyk, który czytał ten tekst, od razu wiedział, z kim ma do czynienia. Z Abela z pewnością nie było większego pożytku. Rodzice nie spodziewali się po nim za wiele. Powierzono mu opiekę nad stadem owiec (rola pastucha). Była to praca nie wymagająca wysiłku tak dużego, jak przy uprawie roli.

Jakie napięcia między braćmi mogła rodzić taka dysproporcja ról i nadziei rodzicielskich, możemy się tylko domyślać.

2. Paradygmatyczny konflikt braci

Konflikt między braćmi opisany w Rdz 4 jest paradygmatyczny i odzwierciedla kilka rodzajów konfliktów, z jakimi borykały się dawne społeczności Bliskiego Wschodu, zapewne także Izraelici na wczesnym etapie swej etnogenezy.

⁹² Jest to ulubione słowo Koheleeta, najbardziej charakterystyczne dla jego księgi, por. np. pierwsze i ostatnie jej sformułowanie: *Marność nad marnościami – wszystko marność* (Koh 1,2 i 12,8).

Pierwszy rodzaj to konflikty braterskie, wewnątrzrodzinne. Nie brakuje ich w rodzinach każdego czasu i każdej szerokości geograficznej. Ale jest jakiś wyróżnik typowo izraelski w opowiadaniu sobie o dziejach własnych początków: wszystkie poziomy praprzodków dynamizuje konflikt braci – prowadzący do chęci bratobójstwa. Ów przewijający się w Księdze Rodzaju wątek relacji braterskich będzie powracać echem w kolejnych opowiadaniach. Temat antagonizmów między braćmi, stanie się nicią przewodnią całej księgi, którą śmiało można nazwać księgą konfliktów braterskich: Kain i Abel (pasterz czy rolnik?), Izmael i Izaak (kto synem umiłowanym?), Ezaw i Jakub (kto otrzyma błogosławieństwo pierworództwa?), Józef i jego bracia (dlaczego ojciec miłuje go bardziej), Juda i Beniamin (syn najmłodszy). Ciągłe braterskie konflikty i wojny nierzadko ocierają się o chęć zabójstwa brata (Izmaela, Jakuba, Józefa). W każdej historii to ten (naj)młodszy, a nie pierworodny, będzie wybrańcem Bożym. Przełom w relacjach między braćmi przynoszą dopiero ostatnie dwie historie: najpierw Ezaw pogodzi się z Jakubem, a w kolejnym pokoleniu Juda, starszy brat, bierze odpowiedzialność za młodszego (Rdz 43,9), zaś Józef przebacza wszystkim. W ten sposób historia konfliktów przeradza się w historię wzajemnej odpowiedzialności i braterskiej miłości. Księga Wyjścia również cała będzie historią dwóch braci: Mojżesza i Aarona, konfliktów, rozłamu, ale też miłości i braterskiej pomocy.

Drugi rodzaj konfliktów, jakie obrazuje to opowiadanie, to konflikty międzykalmowe i międzyplemienne. Dochodziło do nich ciągle, z różnych powodów i nierzadko prowadziły do bratobójczych zatargów. Kain i Abel reprezentują tu różne, zwaśnione klany czy plemiona, zaś znamię Kaina – klanowy totem, który ma bronić go przed atakami ze strony innych grup. Może tu chodzić szczególnie o konflikt między mieszkającymi na wsiach czy w miastach osadnikami (tych reprezentuje Kain), a wędrującymi ze swymi stadami nomadami i koczownikami (tych reprezentuje Abel). Izrael postrzega siebie (swoich przodków) jako nomadów, wędrujących Beduinów, którzy z terenów pustyni przybyli na tereny Kanaanu (tak wspomina Abrahama i kolejnych patriarchów). Zaś Kananejczyków postrzega jako osiadłych mieszkańców miast i wsi. Wybór Boga, który jest wyraźnie wartościujący, pada na Abla – koczownika i pasterza.

Wreszcie trzeci rodzaj konfliktów to spory i waśnie, do jakich dochodziło pomiędzy pasterzami a rolnikami (i sadownikami) w Izraelu. W czasach biblijnych oba wymienione zawody były podstawowymi zajęciami Izraelitów, którzy nigdy nie byli wytrawnymi architektami, żeglarzami, wytwórcami papierusu, badaczami czy kupcami. Raczej trzymali się tych prostych zajęć, z których się utrzymywali. Do konfliktów dochodziło zwłaszcza w staraniach o dwa zasoby: ziemi (oba zawody potrzebują ziemi, często tej samej ziemi) oraz wody (nie trzeba tłumaczyć jak cennym zasobem jest woda na pustynnych i górzystych obszarach Kanaanu). Z tymi dwoma grupami zawodowymi badacze wiążą źródła dwóch kluczowych świąt biblijnego Izraela: święta Paschy (hebr. *Pesach*) oraz święta Przaśników (hebr. *Macot* – stąd *maca*, niezakwaszony, czyli przaśny chleb). Pascha była pierwotnie

świętem pasterskim, kiedy to składano Bogu ofiarę z baranka. Przaśniki zaś, dla których kluczowym elementem jest wypiek chleba, tzw. macy, były pierwotnie świętem rolniczym⁹³. W Biblii obie uroczystości połączono w jedno ośmiodniowe święto: Przaśniki obchodzono przez siedem dni, a ich świętowanie rozpoczynano nazajutrz po święcie Paschy.

Widać więc, że opowiadanie o Kainie i Ablu mogło pełnić i zapewne pełniło kilka funkcji etiologiczno-tożsamościowych dla biblijnego ludu Bożego.

3. Anatomia grzechu

W historii Kaina powtórzy się to, co wydarzyło się w historii jego rodziców – najpierw pojawi się pokusa, potem grzech poddania się jej, a dopiero na końcu sam akt bratobójstwa. Pamiętamy, jak w historii Adama i Ewy pokusa i grzech rozwijały się w kilku etapach, zanim doszło do fatalnej konsekwencji: nieposłuszeństwa Bogu, zerwania i spożycia owocu. Podobnie będzie tutaj: grzech dużo wcześniej zagości w sercu Kaina, zanim wyda owoc w postaci zabójstwa brata.

Gdy po jakimś czasie Kain składał Panu w ofierze płody roli, i również Abel składał pierwociny z drobnego bydła i z jego tłuszczu, Pan wejrzał na Abła i na jego ofiarę; na Kaina zaś i na jego ofiarę nie chciał patrzeć. Smuciło to Kaina i chodził z ponurą twarzą (4,3-5). Kain i Abel występują tu w funkcji kapłańskiej. Jeden i drugi składa ofiarę Panu z tego, co wypracował. Obaj dają z pewnością to, co najlepsze. Jest to nauka całego Starego Testamentu o ofiarach dla Boga: to, co składa się Bogu musi być najczystsze i nieskalane (najczystsza mąka, zdrowy baranek itp.). A zatem to nie sama żertwa była powodem odrzucenia ofiary Kaina. Dlaczego więc Pan Bóg nie przyjął ofiary Kaina? Otóż najprawdopodobniej dlatego, że w życiu Kaina już wcześniej pojawił się grzech, co tekst biblijny bezpośrednio potwierdza. Często, gdy rozpatruje się podłoże grzechu Kaina, padają stwierdzenia, że zabójstwa dokonał dlatego, iż Bóg nie przyjął jego ofiary, tylko ofiarę Abła. Sprawa jednak jest bardziej skomplikowana. *Pan zapytał Kaina: „Dlaczego jesteś smutny i dlaczego twarz twoja jest ponura? Przecież, gdybyś postępował dobrze, miałbyś twarz pogodną; jeżeli zaś nie będziesz dobrze postępował, grzech leży u wrót i czyha na ciebie, a przecież ty masz nad nim panować” (4,6-7).* Pan Bóg zauważa problem Kaina. Jego twarz jest ponura – gdyż i w duszy nie ma zapewne dobrych i czystych myśli. Pan Bóg wypowiada znamienne słowa, które pokazują, dlaczego ofiara Kaina nie została przyjęta: *gdybyś postępował dobrze, miałbyś twarz pogodną*. Presupozycja tego zdania jest jasna: Kain nie postępował dobrze na długo przed zabójstwem brata. Dlatego właśnie jego ofiara nie została przyjęta. Nieprzyjęcie ofiary Kaina nie było kaprysem ze strony

⁹³ Niektóre nowsze podejścia (np. C. Meyers, W. Propp) zwracają uwagę na fakt, że ludy rolnicze także zajmowały się hodowlą zwierząt, i już nie rozdzielają tak radykalnie obu celebracji pod względem środowiska świętowania.

nieprzewidywalnego bóstwa. Raczej była to forma ojcowskiego napomnienia i pokazania, że w jego życiu dzieje się coś złego i trzeba to naprawić.

Pan Bóg jest pedagogiem. Najpierw daje wyraźny znak Kainowi, że coś jest nie tak (nie przyjmuje jego ofiary), następnie już bezpośrednio ostrzega go w słowach o czyhającym grzechu. Bóg przewiduje to, co nastąpi, jeśli Kain nie zmieni swojego postępowania. Nie przyjmując jego ofiary chce go skłonić do autorefleksji, postawienia sobie pytania: „Co jest nie tak? Czy moje postępowanie względem Boga i człowieka jest w porządku?” Jaki grzech szczególnie zawładnął sercem Kaina? Sprawa wydaje się być oczywista – gniew, zazdrość i nienawiść wobec brata. Kain mógł przecież czuć się ważny – był pierworodnym, umiłowanym dzieckiem rodziców i podporą w pracy dla ojca – jednak to nie jego ofiara została przyjęta...

3. Morderstwo

Kain zwrócił się do swego brata Abła. A gdy byli na polu, Kain rzucił się na swego brata Abła i zabił go (4,8). Lapidarność obu zdań podkreśla dramatyzm sytuacji. Finał jest tragiczny, jednak sam dramat rozpoczął się wcześniej – wtedy, gdy Kain czując niechęć do swego brata zaczął tę niechęć pielęgnować. Samo uczucie złości, zazdrości, niechęci czy gniewu nie jest złe (może być jedynie „negatywne”). Uczucia są zawsze dobre w tym znaczeniu, że są komunikatem naszego ciała i naszej duszy. Złe – i ocenione moralnie – może być dopiero to, co zrobimy z uczuciami. Kain widział inność swojego brata i to go denerwowało. Zapewne długo pielęgnował niechęć wobec Abła, gdyż trudno sobie wyobrazić, aby jednorazowe nieprzyjęcie ofiary przez Boga stało się powodem morderstwa. Mimo, iż był obdarzony szczególnym błogosławieństwem i przywilejami jako pierwszy syn, poczuł się gorszy, odrzucony, gdy Bóg przyjął ofiarę jego brata.

Autor biblijny mówi o przynajmniej dwóch Bożych interwencjach:

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

Kain jednak przegrał na tych etapach. W zatwardziałości serca dokonał strasznego czynu. Tłumaczenie polskie *Kain zwrócił się do swego brata* można lekko skorygować, gdyż słowo *wajjomer* może mieć w tym kontekście sens absolutny: *nagadał, posprzeczał się, pokłócił się*. Kain więc pokłócił się ze swym bratem⁹⁴ i w przyływie nienawiści zabił go. Targnął się na największy dar Boży, jakim jest ludzkie życie.

⁹⁴ Tak rozumieją to zdanie midrasze i targumy żydowskie.

Oddajmy na chwilę głos ks. Tischnerowi, rozważającemu omawianą tu scenę⁹⁵: „Historia ludzkości była dotąd w znacznej mierze historią wojen. Czy można to zmienić? Thomas Hobbes twierdził, że „człowiek człowiekowi wilkiem”. Jean-Jacques Rousseau dowodził, że „człowiek człowiekowi barankiem”. Pierwszy potrzebował przemocy państwa, by zaprowadzić jaki taki ład między ludźmi. Drugi wierzył, że najlepszym sposobem uniknięcia wojen jest powrót do stanu, kiedy jeszcze nie istniały państwa. Kto miał rację? Aby wiedzieć, co po nas zostanie, trzeba w pierw wiedzieć, co naprawdę j e s t. Co jest w człowieku? Jest jakaś sprzeczność: człowiek może zabić drugiego człowieka i może też pozwolić, by drugi go zabił. Sprzeczność ta staje dziś przed nami szczególnie wyraźnie. Kain zabija Abła. Dlaczego? Nie zabija dlatego, że jest głodny, nie dlatego, że pożąda jego żony, nie dlatego, że chce się wyzwolić z niewoli. To byłoby zbyt mało ludzkie. Pierwsza zbrodnia człowieka musi nosić na sobie wyraźnie piętno człowieczeństwa, musi więc być czynem, do jakiego nie jest zdolne zwierzę. I rzeczywiście. Kain zabija Abła z powodu najwyższych racji, zabija z powodu Boga i w obliczu Boga. Zauważmy najpierw, że to brat zabija brata. Morderstwo może się pojawić tam, gdzie pierw istniało jakieś braterstwo. Im większe poczucie wrogości, tym głębsze choć zapewne bardziej tłumione poczucie pokrewieństwa. Prawdziwie wielka wrogość mogła powstać wyłącznie między braćmi”. Mamy tu więc do czynienia z kolejną sceną głęboko symboliczną i paradygmatyczną dla opowiedzenia o dziejach relacji międzyludzkich.

4. Sąd i kara

Okazać skruchę. *Wtedy Bóg zapytał Kaina: „Gdzie jest twój brat, Abel?” On odpowiedział: „Nie wiem. Czyż jestem stróżem brata mego?”* (4,9). Rozpoczyna się takie samo przesłuchanie, rozprawa sądowa, jaka miała miejsce w raju. Nawet pytanie Boga jest takie samo. Tam: *Gdzie jesteś?*, tutaj: *Gdzie jest twój brat?* Oddanie głosu winowajcy jest szansą dla Kaina na dobrowolne przyznanie się do winy i podjęcie współpracy z „wymiarom sprawiedliwości”. Takie postępowanie wpływa na łagodniejszy wyrok. Kain jednak, dokładnie tak jak jego rodzice w raju, nie korzysta z szansy wyrażenia skruchy, lecz jeszcze bardziej się pograża – kłamie. W momencie wypowiedzenia słów: *nie wiem* już zdecydował o swoim wygnaniu. Na obronne stwierdzenie: *Czyż jestem stróżem brata mego?* chciałoby się odpowiedzieć: Tak. Jesteśmy nawzajem za siebie odpowiedzialni. Szczególnie za najbliższych.

Sprawiedliwość. *Rzekł Bóg: „Cóżś uczynił? Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi! Bądź więc teraz przeklęty na tej roli, która rozwarła swą paszczę, aby wchłonąć krew brata twego, przelaną przez ciebie. Gdy rolę tę będziesz uprawiał, nie da ci już ona więcej plonu. Tułaczem i zbiegiem będziesz na ziemi!”* (4,10-12). Po przesłuchaniu, kolejnym elementem tej specyficznej rozprawy sądowej jest wyrok. Waga czynu jest taka, że po raz

⁹⁵ Jego rozważania opowieści o Kainie i Ablu powstały z myślą o publikacji w austriackim dzienniku „Die Presse”. Polski przekład artykułu ukazał się na łamach miesięcznika „W drodze” (1985, nr 2), a po latach został przedrukowany w „Krótkim przewodniku po życiu” (2017), w rozdziale zatytułowanym „Nienawiść”.

pierwszy zostaje przeklęty człowiek. Tak, jak nie było możliwe, aby pierwsi rodzice po popełnionym grzechu pozostali w raju, tak nie jest możliwe, aby Kain pozostawał w społeczeństwie. Będzie tułaczem i zbiegiem. Sytuacja jest analogiczna do wygnania z raju. Kara – przekleństwo nieurodzaju ziemi – też jest podobna. Ziemia, która wchłonęła krew Abla, sama dokona pomsty – nie będzie już przynosić spodziewanych plonów.

Miłosierdzie. *Kain rzekł do Pana: „Zbyt wielka jest kara moja, bym mógł ją znieść. Skoro mnie teraz wypędzasz z tej roli i mam się ukrywać przed Tobą, i być tułaczem i zbiegiem na ziemi, każdy, kto mnie spotka, będzie mógł mnie zabić!” Ale Pan mu powiedział: „O, nie! Ktokolwiek by zabił Kaina, siedmiokrotnej pomsty doświadczy!” Dał też Pan znamię Kainowi, aby go nie zabił nikt, kto go spotka (4,13-16).* Kain niejako „odwołuje się” od tak surowego wyroku. Bóg bierze jego odwołanie pod uwagę. Pierwsi rodzice zostali wygnani z raju, ale otrzymali obietnicę, że przyjdzie ktoś, kto wyzwoli ich z dominium zła (protoewangelia). Podobnie jest i w przypadku Kaina: zostaje wygnany ze swej ziemi, ale nikt nie będzie mógł go zabić. Bóg nie opuści Kaina. Mimo zbrodni, jakiej się dopuścił, nadal pozostaje Bożym dzieckiem. Obok sprawiedliwości jest również miejsce na miłosierdzie.

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

Zazdrość Kaina. Opowiadanie ma wyraźnie mądrościowy charakter. Autor chce pokazać, jak po występku pierwszych rodziców grzech zadomowił się na dobre w ludzkich sercach i zatacza coraz szersze kręgi (za chwilę mowa będzie o jeszcze większym zwyrodnieniu u Lameka, potomka Kaina, Rdz 4,19-24). Warto wyjaśnić, że zazdrość jako uczucie jest czymś neutralnym (wszystkie uczucia same w sobie są neutralne, pojawiają się bowiem niezależnie od naszej woli). Więcej, jak wspomniałem wyżej, uczucia są dobre, są przecież informacją od naszego mądrego ciała o stanie naszej kondycji psycho-fizycznej. Dopiero to, co zrobimy z uczuciami, jest kwestią naszej odpowiedzialności. Zazdrość znakomicie wychwytuje wartości, to, co jest godne pożądania. Nawet Bóg w takim sensie zazdrości (np. Wj 20,5). Tym niemniej w przypadku Kaina zazdrość przeradza się w nienawiść drugiego człowieka. Przejawia się jako smutek z powodu cudzego szczęścia i radość z powodu jego nieszczęścia (tzw. *Schadenfreude*). Staje się odwrotnością miłości. Jak pokonać grzech zazdrości? Trzeba podjąć decyzję, aby kochać tego, któremu zazdrościmy i cieszyć się jego szczęściem. Jak pokonać osobę, która zazdrości? Trzeba kochać zazdrośnika.

5. Abel, symbol Chrystusa

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

ABEL:

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

CHRYSTUS:

- Dobry Pasterz
- składa ofiarę Bogu
- ofiarą jest Pierworodny całego stworzenia, Baranek Boży
- niewinnie zabity przez pobratymców, zabójstwo z nienawiści i zazdrości
- krew Chrystusa wołała do nieba o łaskę pojednania

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

Na koniec ciekawostka: porównajmy dwie przeciwstawne genealogie: (złego) Kaina i (dobrego) Seta – syna urodzonego po Ablu, prapradziadka Noego.

Genealogia Kaina (Rdz 4,17n):

Adam (hebr. określenie człowieka)

Kain

Henoch

Irad

Mechujael

Metuszael

Lamek

Genealogia Seta (Rdz 5,6-28)

Adam (hebr. określenie człowieka)

Set

Enosz (hebr. określenie człowieka)

Kenan

Mahalaleel

Jered

Henoch

Metuszelach

Lamek

Od razu można zauważyć nieprzypadkowe podobieństwa i identyczne brzmienie poszczególnych, odpowiadających sobie imion. Jedyna różnica jest taka, że w drugiej genealogii, po Secie znów pojawia się „człowiek” = Enosz, co jest synonimicznym wobec „Adam” określeniem człowieka. Genealogie zdradzają, że mamy tu do czynienia z dwoma wersjami tej samej historii. Według tej pierwszej (Rdz 4) my wszyscy jesteśmy dziećmi i potomkami Kaina: *Lamek wziął sobie dwie żony. Imię jednej było Ada, a drugiej - Silla. Ada urodziła Jabala; on to był praojcem mieszkających pod namiotami i pasterzy. Brat jego nazywał się Jubal; od niego to pochodzą wszyscy grający na cytrze i na flecie. Silla - ona też urodziła Tubal-Kaina; był on kowalem, sporządzającym wszelkie narzędzia z brązu i z żelaza. Siostrą Tubal-Kaina była Naama.* Według drugiej – Noe i ludzkość, która będzie się wywodzić od niego, jest potomkiem Seta, nie Kaina. Jest to być może forma redakcyjnej korekty wcześniejszej, negatywnie zabarwionej wersji, w której wszyscy ludzie mieli pochodzić od Kaina.

VII. POTOP I ODNOWIENIE STWORZENIA (Rdz 6 – 9)

W rozdziale tym zajmiemy się najobszerniejszym opowiadaniem prehistorii biblijnej – podaniem o potopie wyniszczającym wszelkie istoty żywe z wyjątkiem rodziny Noego i zwierząt zabranych do arki. Siłą napędową opowiadania jest decyzja Boga o wygubieniu ludzkości z powodu wielkiej nieprawości na ziemi. Najważniejszą jego ideą jest odnowienie dzieła stworzenia i nowe przymierze – jedyne przymierze Pierwszego Testamentu zawarte z całą ludzkością. Świat po potopie staje się nowym stworzeniem, którego trwanie jest potwierdzone przymierzem zawartym z ocalonymi ludźmi oraz stworzeniami (Rdz 8,20-22; 9,11.15-16). Dla ludzi starożytności wylanie chociażby Eufratu i Tygrysu na terenie Mezopotamii było powodzią zalewającą znany im świat, w związku z czym posiadamy wiele świadectw o wydarzeniu „potopu”. Tekst biblijny wnosi tu istotny element do pamięci o takim wydarzeniu: interpretuje go z perspektywy teologii monoteistycznej. Jest to perspektywa ponownej aktywności Boga Stworzyciela (jak w Rdz 1).

1. Pozabiblijne podania o potopie

Gdy 3 grudnia 1872 roku George Smith ogłosił na zebraniu Brytyjskiego Towarzystwa Archeologii Biblijnej, że na tablicy XI eposu o Gilgameszu odszyfrował mezopotamski opis potopu⁹⁶, wzbudził całą gamę reakcji: od optymistycznych do pełnych niepokoju, okazało się bowiem, że Biblia zawiera lokalną wersję popularnego mezopotamskiego mitu. Dziś istnieje powszechna zgoda co do tego, że mezopotamskie podania o potopie – zwłaszcza babiloński epos o Gilgameszu i akadyjski epos o Atrahasisie – stanowią źródło i kontekst opowiadania z Księgi Rodzaju. Z czasem okazało się nawet, że opowieść o potopie jest bardzo rozpowszechniona, podobne do niej znajdujemy u wielu ludów żyjących w odległych od siebie krajach Bliskiego Wschodu⁹⁷. Opowieści te różnią się od siebie w opisie kataklizmu, ale mają wiele elementów wspólnych. Przywołajmy dwa opowiadania, najczęściej przytaczane w kontekście biblijnego tekstu o potopie.

Epos o Gilgameszu. Biblijny potop tkwi korzeniami w tradycji mezopotamskiej. Tam najsłynniejsza i najbardziej kompletna wersja mitu o potopie przechowała się w słynnym babilońskim *eposie o Gilgameszu*, który był chyba najbardziej rozpowszechnionym na

⁹⁶ G. Smith, *The Chaldean Account of the Deluge*, „Transactions of the Society of Biblical Archaeology” 2 (1873) 213–234 (przedruk w: *The Flood Myth*, red. A. Dundes, Berkeley: University of California Press 1988, 29–48).

⁹⁷ Zob. szerzej np. W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1988.

Starożytnym Bliskim Wschodzie utworem literackim⁹⁸. Powstał być może już 2000 lat p.n.e. Opowiada o Gilgameszu, który był władcą Uruk i którego marzeniem było odkrycie sekretu nieśmiertelności. Tabliczka XI eposu opowiada, jak Gilgamesz udał się do Utnapisztima, aby ten wyjawiał mu sekret przedłużenia życia - mianowicie, jakim sposobem Utnapisztim uszedł z życiem z powodzi, która ogarnęła całą ziemię. Ten opowiedział mu wtedy, jak ostrzeżony przez dobrego boga Ea o zamiarze bogów zesłania potopu, zbudował statek, na którym pomieścił swoją rodzinę i dobytek oraz rośliny i zwierzęta wszystkich gatunków. Po zalaniu ziemi przez wody powodzi statek zatrzymał się na górze Nisir. Po siedmiu dniach Utnapisztim wypuścił gołębia, który powrócił wyczerpany, nie mogąc znaleźć miejsca na spoczynek. Jaskółka także nie mogła znaleźć suchego lądu. Dopiero wypuszczony kruk znalazł ląd („jadł, grzebał, fruwał i nie powrócił”). Przybiwszy do lądu, Utnapisztim złożył ofiary, wypuścił wszystkie zwierzęta i zasadził rośliny. Po potopie bogowie żałowali zniszczenia, którego się dopuścili i dlatego obdarzyli Utnapisztima nieśmiertelnością. Ten wraz z żoną dał początek rodzajowi ludzkiemu po potopie.

Uderzające jest podobieństwo wersji biblijnej i gilgameszowej: zalanie całego świata; uratowany zostaje tylko jeden człowiek i jego rodzina: w Biblii Noe, w eposie Utnapisztim. Bóg ostrzega bohatera, który buduje statek, a następnie zabiera na niego zwierzęta i część roślin, które będą mogły wypełnić zniszczony świat. Przyczyną potopu w obu przypadkach jest gniew boski i ludzka próżność (w eposie: „do uczynienia potopu zachęciło bogów ich serce”; z gniewnej przemowy Ea do Enlila po ustaniu klęski można wnioskować, że stało się tak wskutek nadmiernego rozmnożenia się ludzi, którzy zagrażali spokojowi bogów); motyw ptaka i poszukiwania suchego lądu; zatrzymanie się arki na górze itp. Po potopie w obu wersjach bogowie żałują, że musieli uciec się do tak srogiej kary, za co obdarzają bohatera jakąś wielką łaską (nieśmiertelność vs przymierze).

Epos o Atrahasisie. Drugim dziełem najczęściej przytaczanym w kontekście biblijnego potopu, także ze względu na liczne podobieństwa, jest akadyjski *epos o Atrahasisie*. Epos znany jest w wersji starobabilońskiej pochodzącej z XVII wieku p.n.e. oraz w wersji asyryjskiej. Atrahasis był mitycznym królem miasta Szuruppak, ocalonym z potopu przez boga Enki. Według eposu rasa ludzka została stworzona po to, aby służyć bogom i uwolnić ich od pracy. Jednak hałas, jaki czynili ludzie, zaczął bogom przeszkadzać. Bóg Enlil postanowił więc zmniejszyć liczbę ludzi zsyłając na nich kolejne plagi. W końcu Enlil rozkazał bogom zesłać potop, aby zetrzeć ludzi z powierzchni ziemi i związał innych bogów przysięgą dotrzymania sekretu. Enki jednak ostrzegł oddanego mu króla Szuruppak Atrahasisa o nadciągającym

⁹⁸ Tak naprawdę do naszych czasów przetrwało pięć niezależnych sumeryjskich poematów o Gilgameszu, spisanych w większości na tabliczkach z pierwszej połowy II tys. p.n.e., ale będących najprawdopodobniej kopiami starszych utworów, pochodzących z końca III tys. p.n.e. Tu bierzemy pod uwagę wersję standardową, najbardziej rozpowszechnioną.

katakлизmie. Atrahasis zbudował łódź, w której wraz z rodziną i kilkoma przyjaciółmi schronił się w chwili rozpoczęcia potopu. Wszyscy inni ludzie zginęli podczas powodzi i bogowie rychło zatęsknili za korzyściami płynącymi z ich pracy. Po siedmiu dniach potop ustąpił i Atrahasis wyszedł na ląd, by złożyć bogom ofiarę. Enlil rozgniewał się, że Atrahasis przeżył, ale w końcu pozwolił, aby ludzka cywilizacja nadal trwała.

Obydwa dokumenty są ważnym świadectwem potwierdzającym fakt, że mit o potopie jest stary i w starożytności bliskowschodniej był szeroko znany. Nie ma więc wątpliwości, iż w tym wypadku autorzy biblijni pozostawali pod silnym wpływem literatury Bliskiego Wschodu. Poniższa tabela ukazuje niektóre zbieżności⁹⁹:

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

Szerzej na temat pozabiblijnych podań o potopie i porównania ich z opowiadaniem biblijnym pisze np. prof. A. Świderkówna, *Biblijny i niebiblijny potop*¹⁰⁰. Dla biblijnej opowieści o potopie oczywistym materiałem porównawczym są narracje o potopie pochodzące z cywilizacji basenu Morza Śródziemnego, zwłaszcza podania mezopotamskie (sumeryjskie i akadyjskie), a w dalszej kolejności relacje staroegipskie czy te ze świata hellenistycznego.

⁹⁹ Tabela za: M. Wilk, *Stworzenie świata i potop*, na: www.orygenes.pl

¹⁰⁰ A. Świderkówna, *Biblijny i niebiblijny potop*, Tyniec: Wydawnictwo oo. Benedyktynów 2003.

Podsumowując, należy stwierdzić, że opowiadanie z Księgi Rodzaju i opowiadania babilońskie używają podobnego słownictwa i obrazów, lecz wyraźne są również różnice: 1) monoteizm vs politeizm; 2) inny obraz Boga i inna przyczyna potopu: absurdalna i błaha („ludzie hałasują”) vs poważna („skażenie grzechem całej ziemi”); 3) odmienny obraz relacji Bóg – człowiek: w opowiadaniach babilońskich ludzie zdają się być igraszką w ręku niezliczonych bogów); 4) Wymiar etyczny całego opowiadania: autor biblijny czyni wysiłek, by opisać Boga nie jako działającego okrutnie i emocjonalnie, ale w pewien sposób sprawiedliwie (wg standardów starożytności).

Oddajmy głos Michałowi Wilkowi, który w wyważony i mądry sposób podsumuję tę krótką analizę porównawczą: „Warto się zastanowić, w jaki sposób możemy wykorzystać te podobieństwa. Co z nimi zrobić? W jaki sposób pozwalają nam lepiej zrozumieć Biblię? Generalnie są dwie możliwości... Jedna metoda polega na wychwyceniu jak największej liczby szczegółów różniących Biblię od mitologii i na próbie wykazania, że teologia biblijna ma z mitologią niewiele wspólnego... Takie postępowanie ma charakter trochę apologetyczny. Za tą metodą kryje się niekiedy próba obrony błędnie rozumianego natchnienia biblijnego. Właściwie rozumiana teologia natchnienia wcale nie koliduje z faktem, że Biblia rodziła się w określonej kulturze i że ta kultura miała duży wpływ na jej formowanie. Ale raz dostawszy się do Biblii, wątki czy nawet całe struktury narracji wywodzące się ze świata mitów zostają przeniesione w kontekst myśli teologicznej. W tym nowym kontekście ich pierwotne znaczenie ustępuje miejsca żywołości i oryginalności myślenia biblijnego. Odtąd opowiadania nabierają nowego znaczenia i zaczynają pełnić nową rolę... Drugie możliwe podejście to jakby droga w przeciwnym kierunku — polega na wychwyceniu podobieństw świadczących o wzajemnym oddziaływaniu Biblii i mitologii... Cechy wspólne mogą dotyczyć szczegółów narracji, ale mogą być ukryte także w ogólnym planie narracji, w logice wyznaczającej następstwo faktów... Przy takim podejściu mitologie często mogą okazać się bardzo ważnym kluczem otwierającym przed nami drzwi świata Biblii”¹⁰¹.

2. Wydarzenie potopu

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

¹⁰¹ M. Wilk, A. Lizęga, *Od popiołu do ognia. Rozmowy o czytaniach liturgicznych okresu Wielkiego Postu* (t. I – Stary Testament), Kraków: Wydawnictwo eSPe 2010.

zalewem Tygrysu bądź Eufratu). Do stworzenia tego opowiadania w różnych wersjach mogło się przyczynić zjawisko naturalne, np. wylewu wielkich rzek Mezopotamii. Świat Sumerów był dość mały, powódź nie musiała objąć nawet trzeciej części Mezopotamii, aby mieszkańcom zalanych terenów wydawało się, że cała ich ziemia znalazła się pod wodą. Taka klęska żywiołowa mogła natchnąć mędrców do opowiadania o niej, a z czasem jakiegoś kapłana do napisania poematu. Nieuzasadnione zaś są hipotezy pseudonaukowe utrzymujące, że ogólnoswiatowy potop rzeczywiście miał miejsce i datują go mniej więcej trzynaście tys. lat temu¹⁰².

Staroschodni, także biblijny, obraz potopu jako zjawiska globalnego, jest legendą w tym sensie, że nie jest możliwy z fizycznego punktu widzenia. Deszcz, padając od nawet 40 do 150 dni, nie mógłby przykryć całej ziemi, w tym tak wysokich szczytów jak Everest. Na naszej planecie nie ma takiej ilości wody, która pokryłaby cały świat po najwyższe góry (prawie 9000 m n.p.m.). Poza tym Noe nie mógł zabrać na pokład wszystkich zwierząt świata, wymiary arki, ilość potrzebnego pożywienia i inne techniczne ograniczenia na to nie pozwalały. Autor biblijny nie znał większości gatunków zwierząt żyjących na ziemi, więc wydawało mu się, że statek długości 150 m (300 łokci) pomieści reprezentantów wszystkich rodzajów i gatunków. Do tego nie jest możliwe bezproblemowe pomnożenie się gatunków z jednej pary, opowieść ma tu wyraźne cechy symboliczne itd.

Koncepcja potopu lokalnego usuwa powyższe trudności. Jeśli wielka powódź wystąpiła na stosunkowo niewielkim obszarze geograficznym, to obszar ten ograniczał także ilość potrzebnej wody i zabranych zwierząt. W taki mniej więcej sposób tłumaczą opowiadanie o potopie prace popularno-naukowe jak Łopaszki, Tollmannów czy Wilsona¹⁰³.

Nie jest jednak konieczne szukanie za wszelką cenę realistycznych podstaw opowieści o potopie. Dla zrozumienia teologicznego znaczenia tekstu takie poszukiwania czasem mogą być nawet przeszkodą, kanalizując naszą uwagę na sprawie nie najważniejszej dla autora natchnionego. Mówiliśmy bowiem o tym, że opowiadania w Rdz 1–11 cechuje zamysł mądrościowy, a nie historyczny. Kluczowe jest przesłanie i wartość tego opowiadania dla dalszych dziejów historii zbawienia. Redaktor tekstu przedstawił potop w kategoriach najbardziej uniwersalnych (potop dotknął całej ziemi), mitologicznych (świat w wyobrażeniu autora to bańska powietrza otoczona wodą; Bóg otwiera upusty niebios i woda zalewa tę bańkę)

¹⁰² Np. Sir Leonard Wolley, archeolog z pierwszej połowy XX w., natknął się w okolicach Ur (Mezopotamia) na grubą warstwę mułu o grubości 2,7 do 3,7 metra i ogłosił, że odnalazł dowód na biblijny potop.

¹⁰³ Szerzej zob. T. Łopaszko, *Największy kataklizm w dziejach ludzkości*, Lublin 1996; A. i E. Tollmannowie, *A jednak był potop. Od mitu do historycznej prawdy*, tłum. E. i J. Kaźmierczakowie, Warszawa 1999; I. Wilson, *Przed potopem. Nauka potwierdza prawdziwość biblijnego kataklizmu*, tłum. M. Wójtowicz, Warszawa 2002.

tak, aby po katastrofie możliwe było rozpoczęcie nowej ery ludzkości. Sens jego wypowiedzi nie wyraża się w kategoriach przyrodniczych czy geograficznych, ale stwórczych i zbawczych.

3. Przyczyna potopu – stopniowe narastanie grzechu

W Księdze Rodzaju między opisami stworzenia i potopu autor natchniony rysuje sytuację stopniowego narastania grzechu (Rdz 4 – 6). Po upadku w Raju prarodzców, w kolejnych pokoleniach grzech był już bardziej ewidentny: zazdrość, która przeradza się w zabójstwo brata, i mściwość, która odpłaca z nieumiarkowanym nadmiarem: *Jeżeli Kain miał być pomszczony siedmiokrotnie, to Lamek siedemdziesiąt siedem razy!* (Rdz 4,24). Po grzechu życie ludzi na ziemi coraz bardziej odbiegało od porządku ustalonego w akcie stwórczym, w którym wszystko było dobre (טוב *tow*). Grzech rajski przyczynił się do eskalacji grzechów i stopniowej degradacji człowieka, który teraz kierował się duchem pożądania (Rdz 3,16; 9,21-25), rywalizacji i przemocy (Rdz 4,6-8.23-24), a powodowany pychą budował własne imperium, wyobrażone przez wieżę Babel (Rdz 11,1-9)¹⁰⁴. Okrucieństwo wzrastało wraz z każdą nową generacją. W konsekwencji *ziemia napelniła się bezprawiem* (Rdz 6,11)¹⁰⁵, a człowiek zyskał miano „złego” (רע *ra*), jak w przypadku mieszkańców Niniwy, którzy *byli źli* (*ra'im*), *gdyż dopuszczali się ciężkich przewinień wobec Pana* (Rdz 13,13)¹⁰⁶.

Dwa wprowadzenia do perykopy o potopie przedstawiają dwa różne uzasadnienia kataklizmu. W pierwszej (6,5–8 nP) Bóg przygląda się zachowaniu ludzi na ziemi, a jego ocena wypada bardzo negatywnie: *Pan zobaczył, że wielka jest niegodziwość ludzi i że wszelkie ich myśli oraz dążenia ich serc są ustawicznie złe*. Dwa razy powraca tu przymiotnik „zły” (רע), jakby w kontraście do Rdz 1, gdzie Bóg ocenił całe stworzenie jako „dobre” (טוב). Według nP, winni są zatem ludzie i ich złe usposobienie, a zwierzęta, rośliny i sama ziemia – choć niewinne – zostają zniszczone ze względu na nich. W drugiej wersji (6,11–13 P) obraz jest inny. W tym scenariuszu to ziemia jest „skażona” (שחת) i wypełniona „przemocą” (חמס), a niegodziwość charakteryzuje „wszelkie ciało” (כל בשר). To, że zwrot כל בשר – tłumaczony czasem jako „ludzkość” – wykracza poza świat ludzi, pokazuje sąsiedni werset 6,17, który definiuje całość bytów stworzonych, w tym także zwierzęta. Zgodnie z tym kapłańskim wprowadzeniem, nie

¹⁰⁴ Por. Cz. Jakubiec, *Genesis. Księga Rodzaju*, Warszawa 1957, s. 92n.126.138; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, s. 270-278.

¹⁰⁵ Wersety 6,11-13 są bardzo ciekawe ze względu na przemyślaną grę słów autora natchnionego. Otóż na określenie „skażenia” ziemi, „postępowania niegodziwie”, „zbrukania”, a także w konsekwencji „zniszczenia” ziemi autor używa ciągle (4 razy) tego samego czasownika שחת! (tylko w różnych koniugacjach pochodnych). To ma czytelnikowi oryginału uświadomić, że owo zniszczenie ziemi jest jedynie prostą konsekwencją wcześniejszego jej skażenia przez ludzi, przedłużeniem tego, co wcześniej stało się w ludzkim sercu. A więc jest efektem działań człowieka, a nie kaprysem Boga.

¹⁰⁶ Autor kapłański tę samą ideę narastania grzechu wyrazi w genealogii Rdz 5, w której ilość lat życia kolejnych potomków Seta będzie się systematycznie zmniejszała. Jeśli długie życie jest w ST symbolem błogosławieństwa Bożego oraz nieskażonej natury ludzkiej, to owo konsekwentne coraz krótsze życie jest obrazem stopniowej degradacji ludzkości i odchodzenia jej od Boga.

tylko ludzie, ale wszelkie życie na ziemi uległo degeneracji, a ona sama została skażona. Nacisk jest położony na porządek natury bardziej niż na ludzkie postępowanie, bardziej na powszechne skażenie niż na personalny grzech.

Zapowiedź zniszczenia ziemi, a zwłaszcza werset 6,13 ze swą katastroficzną terminologią (np. prorocki termin קץ – kres, koniec), przypomina obwieszczenia proroków o końcu czasów czy końcu Izraela¹⁰⁷. Szczególnie bliski analizowanemu, choć używający innych terminów, jest tekst Izajasza: *Ziemia została splugawiona przez swoich mieszkańców, bo pogwałcili prawa, przestąpili przykazania, złamali wieczyste przymierze. Dlatego ziemię pochłania przekleństwo, a jej mieszkańcy odpokutowują; dlatego się przeredzają mieszkańcy ziemi i mało ludzi zostało* (Iz 24,5–6). Nie jest to zbieżność przypadkowa, gdyż ta perykopa nawiązuje właśnie do opowiadania o potopie, zwłaszcza przez wykorzystanie wątku ברית עולם (Iz 24,5; por. Rdz 9)¹⁰⁸. Zapowiedź zniszczenia ziemi byłaby więc odniesieniem do prorockich zapowiedzi końca jako kary za grzechy.

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

4. Dwa biblijne opowiadania o potopie

Przy niezbyt wnikliwym odczytaniu opowieści o potopie (Rdz 6–9) tekst może wydawać się spójny, jednak uważna lektura pozwala dostrzec powtórzenia (dublety) i nieścisłości. Jeśli chodzi o te pierwsze, w egzegezie wskazuje się m.in. takie dwukrotnie występujące elementy jak: stwierdzenie o grzeszności ludzi (6,5 i 6,11–12), decyzję o

¹⁰⁷ Na przykład Am 8,2, gdzie prorok widzi zapowiedź zniszczenia Izraela, czy kilkakrotnie w Ez 7, gdzie prorok zapowiada zniszczenie ziemi Izraela za jego grzechy. Konrad Schmid twierdzi, że w Rdz 6,13 autor kapłański cytuje proroka Amosa; K. Schmid, *The Prophets after the Law or the Law after the Prophets? Terminological, Biblical, and Historical Perspectives*, w: *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America* (FAT 111), red. J.Ch. Gertz i in., Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 848n.

¹⁰⁸ S.D. Mason, *Another Flood? Genesis 9 and Isaiah's Broken Eternal Covenant*, JSOT 32 (2007) 177–198. Studium to poświęcone jest wykazaniu, że ברית עולם z Iz 24,5 odnosi się do wiecznego przymierza noachickiego z Księgi Rodzaju.

zniszczeniu ludzkości (6,7 i 6,13), zapowiedź potopu (6,17 i 7,4), polecenie Boga wejścia do arki (6,18–21 i 7,1–3), wejście ludzi do arki i wprowadzenie zwierząt (7,7–9 i 7,13–15), początek potopu (7,6.11.18 i 7,10.17), skutki potopu (7,20–21 i 7,22–23), opadnięcie wód i koniec powodzi (8,2a.3b.5 i 8,2b–3a), wyjście z arki (8,6–12 i 8,15–17), obietnicę niepowtórzenia się potopu (8,20–22 i 9,8–17).

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

Te i inne dane świadczą, że opowiadanie o potopie Rdz 6 – 9 jest tekstem złożonym. Jego obecny kształt w Piśmie Świętym jest efektem nałożenia na siebie dwóch narracji o potopie, kapłańskiej (P) i nie-kapłańskiej (nie-P), zwanej też jahwistyczną (J). Mamy tu zatem przykład innego rodzaju pracy niż w tekstach o stworzeniu (Rdz 1 i 2). Tam oba opowiadania różnych tradycji zestawiono obok siebie, niezależnie (dublety). Tutaj późniejszy redaktor połączył dwie tradycje w jedno w miarę spójne opowiadanie. Przyjęcie tego podwójnego autorstwa Rdz 6 – 9 narzuca się po analizie stylu, słownictwa i tematyki całej sekcji i pozwala wiarygodnie wyjaśnić powtórzenia oraz rozbieżności, jakie znajdują się w tym fragmencie Biblii. Na występowanie obu źródeł (J i P) wskazuje szereg powtórzeń oraz różnic w tekście (rozbieżności).

Przekonanie o istnieniu dwóch opowiadań o potopie, a raczej jednego o „wielkim deszczu” (J) i drugiego o „zalaniu ziemi” (P), połączonych ze sobą wtórną pracą redaktora, stało się pewnym punktem orientacyjnym dla badań Pięcioksięgu. Opowiadanie to przytaczano jako znakomity przykład pracy redakcyjnej i złączenia dwóch pierwotnie niezależnych tradycji.

Klasyczną analizę tych aspektów Rdz 6–9 przedstawili w 1891 roku Samuel Driver¹⁰⁹ i w 1910 roku Hermann Gunkel¹¹⁰.

5. Potop odwróceniem porządku stworzenia

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

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

¹⁰⁹ S.R. Driver, *An Introduction*, 11.

¹¹⁰ H. Gunkel, *Genesis. Translated and Interpreted*, tłum. M.E. Biddle, Macon: Mercer University Press 1997: analiza fragmentów jahwistycznych (J) na s. 60–79, analiza fragmentów kapłańskich (P) na s. 138–151, analiza wstawek redakcyjnych łączących obie wersje na s. 141n.

**OPOWIADANIE O POCZĄTKU ŚWIATA (Rdz 1,1-2,4)
I OPOWIADANIE O POTOPIE (Rdz 6,9-8,19)
— OBRÓCENIE PORZĄDKU**

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

Gdy w Rdz 1 Bóg stwarza świat, ustala porządek i wyznacza granice wód, to w Rdz 6 – 9 niszczy świat, destabilizuje stworzony porządek i uwalnia żywioł niszczycielskich wód¹¹¹. Gdy w Rdz 1 Bóg stwarza rośliny i zwierzęta i rozkazuje im rozprzestrzeniać się po całej ziemi, tak w Rdz 6 – 9 Bóg każe im zebrać się w jedno miejsce (odwrotny kierunek) – do arki, aby zniszczyć wszystkie pozostałe (odwrotne działanie do błogosławieństwa płodności dla stworzenia). Wreszcie, gdy w Rdz 1 Bóg stwarza człowieka i każe mu zaludnić całą ziemię, tak w Rdz 6 – 9 zatapia ludzkość (poza rodziną Noego). Opowiadanie o początkach świata przypomina nam, do czego jesteśmy stworzeni, a to o potopie – co się z nami dzieje, gdy niszczymy porządek ustanowiony na początku.

A kiedy w miesiącu drugim, w dniu dwudziestym siódmym ziemia wyschła, Bóg przemówił do Noego tymi słowami: «Wyjdź z arki wraz z żoną, synami i z żonami twych synów» (Rdz 8,14-16). Kiedy wydawało się, że ludzkość dryfuje między dwoma skrajnymi punktami

¹¹¹ Tabela za: M. Wilk, *Stworzenie świata i potop*, na: www.orygenes.pl. Szerzej zob. D.L. Petersen, *The Yahwist on the Flood*, *Vetus Testamentum* 26 (1976) s. 441; G. Larsson, *Remarks Concerning the Noah-Flood Complex*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 112 (2000) s. 75-77.

historii zbawienia – stworzeniem a potopem – i już prawie sięgnęła punktu, w którym nie ma żadnego ratunku, wówczas niespodziewanie się okazało, że ostatecznie wygrało życie¹¹².

6. Świat po potopie jako nowe stworzenie

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

W sześćset pierwszym roku, w miesiącu pierwszym, w pierwszym dniu miesiąca wody obeschły na ziemi (8,13). Dla źródła kapłańskiego (P) pierwszy dzień nowego roku jest bardzo ważną datą, gdyż jest to moment kluczowej w ujęciu pisma kapłańskiego działalności Boga – aktu stwórczego. *W miesiącu pierwszym, w pierwszym dniu miesiąca* jest dla P równoznaczne z owym *na początku* w Rdz 1 i odnosi moment zakończenia potopu do momentu stwarzania świata¹¹³.

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

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

¹¹² Do wydarzenia potopu z Rdz 6 – 9 nawiązuje Jezus w słowach: *A jak było za dni Noego, tak będzie z przyjściem Syna Człowieczego. Albowiem jak w czasie przed potopem jedli i pili, żenili się i za mąż wydawali aż do dnia, kiedy Noe wszedł do arki, i nie spostrzegli się, aż przyszedł potop i pochłonął wszystkich, tak również będzie z przyjściem Syna Człowieczego* (Mt 24,37-39).

¹¹³ W. Wifall, *God's Accession Year According to P*, Bib 62 (1981) s. 529; G. Larsson, *The Documentary Hypothesis and the Chronological Structure of the Old Testament*, ZAW 97 (1985) s. 323n.

Wszelkie zaś zwierzę na ziemi i wszelkie ptactwo powietrzne niechaj się was boi i lęka. Wszystko, co się porusza na ziemi i wszystkie ryby morskie zostały oddane wam we władanie (9,2). Kolejne dwa wersety również są bezpośrednim nawiązaniem do dzieła stworzenia przez przyznanie człowiekowi panowania nad „zwierzętami, ptactwem powietrznym, wszystkim, co się porusza na ziemi i wszystkimi rybami”: *I uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi* (Rdz 1,28b). Również ostatnia uwaga: *Wszystko, co się porusza i żyje, jest przeznaczone dla was na pokarm, tak jak rośliny zielone, daję wam wszystko* (Rdz 9,3) ma swe źródło w Rdz 1,29: *I rzekł Bóg: «Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem»*. Bóg wyznacza dietę żywym stworzeniom po stworzeniu (Rdz 1) i po ponownym stworzeniu (Rdz 9).

Na ten temat napisano już wiele¹¹⁴. Potop to nowe dzieło stwarzania lub odnowienie stworzenia. Ktoś mógłby powiedzieć, że wracamy do punktu wyjścia. Na pierwszy rzut oka jest tak, jak było przed potopem. Jednak nie jest tak samo. Świat stworzony jest ten sam, ale człowiek jest nowy, bogatszy o ważne doświadczenia. Zmienia się jego relacja do innych stworzeń. Zmienia się też postawa Boga wobec świata¹¹⁵. W Rdz 1 po błogosławieństwie i poleceniu zaludniania ziemi Bóg nakazuje ludziom panowanie nad ziemią i światem zwierząt: *ורדו וכבשה ורדו – czyńcie ją sobie poddaną i panujcie*. Z kolei w Rdz 9 jest mowa o wzbudzeniu lęku: *Wszelkie zaś zwierzę na ziemi i wszelkie ptactwo powietrzne niechaj się was boi i lęka. Wszystko, co się porusza na ziemi i wszystkie ryby morskie zostały oddane w wasze ręce* (9,2). Oba wersety zgodnie przyznają człowiekowi panowanie „nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi”. Jednak w Rdz 9 wyeksponowane jest budzenie lęku i strachu, przez co tekst ma charakter bardziej konfrontacyjny. Kilku biblistów, wśród nich von Rad i Lohfink, nie bez racji mówi o języku wojennym tego wersetu¹¹⁶. Lęk stworzenia przed człowiekiem wyraża wrogą separację, a dodane do tego „oddanie w ręce” zapowiada stan napięcia i agresji. Dalej pojawia się zgoda na spożywanie mięsa zwierząt: *Wszystko, co się porusza i żyje, jest przeznaczone dla was na*

¹¹⁴ Ostatnio zebrał to ks. Łukasz Laskowski w książce wydanej na KULu: *Motyw potopu jako nowego stworzenia w Biblii* (Studia Biblica Lublinensia VII), Lublin 2010.

¹¹⁵ Zastanawia fakt, że ten sam powód, który w Rdz 6,5 stanowi rację zniszczenia ziemi i ludzkości – „usposobienie człowieka jest złe” – w 8,21 uzasadnia niezesyłanie kolejnego potopu: Pan rzekł do siebie: *Nie będę już więcej zlorzeczył ziemi ze względu na ludzi, bo usposobienie człowieka jest złe już od młodości. Przeto już nigdy nie zglądę wszystkiego, co żyje*. Tak, jakby to Bóg przekonał się, iż karanie ludzkości potopem nic nie zmieni – i że zmiana może nastąpić przez zmianę relacji. Dlatego zawrze z człowiekiem przymierze.

¹¹⁶ Lohfink napisze: „The formulations ‘fear and dread’, and ‘to deliver into someone’s hand’ are part of the language of war. In the oracle that is reflected here [Gen 9.2–3 – MM] the divinity gave the enemies ‘into the power’ of those making war on them, and in the battle itself the god took part and thus threw the enemies into ‘fear and dread’; zob. N. Lohfink, *Theology of the Pentateuch*, 13. Zob. też G. von Rad, *Holy War in Ancient Israel*, tłum. M.J. Dawn, Grand Rapids: Eerdmans 1991, 10–12; M. Weippert, *‘Heiliger Krieg’ in Israel und Assyrien*, ZAW84 (1972) 460–493 (w przeciwieństwie do von Rada, Weippert wykazuje, że koncepcja świętej wojny w Izraelu nie jest specyficznie izraelska).

pokarm (Rdz 9,3), oraz ofiara ze zwierząt złożona Bogu. Zwierzęta rzeczywiście muszą zacząć bać się ludzi¹¹⁷.

7. Przymierze z Noem, nowym Adamem

*Potem Bóg tak rzekł do Noego i do jego synów: «Ja zawieram przymierze z wami i z waszym potomstwem, które po was będzie... Zawieram z wami przymierze, tak iż nigdy już nie zostanie zgladzona wodami potopu żadna istota żywa i już nigdy nie będzie potopu niszczącego ziemię». Po czym Bóg dodał: «A to jest znak przymierza, które ja zawieram z wami i każdą istotą żywą, jaka jest z wami, na wieczne czasy: Łuk mój kładę na obłoki, aby był znakiem przymierza między Mną a ziemią» (9,8-13). Przymierze pomiędzy Bogiem a Noem zawarte zaraz po potopie, jest jednym z trzech, jakie Bóg zawarł z ludźmi w Pięcioksięgu. Jest to jednak przymierze wyjątkowe: jedyne na kartach Biblii i jedyne w Starym Testamencie zawarte z całą ludzkością oraz ze wszelką istotą żywą – ze zwierzętami. Jakby w kontrze do zezwolenia ludziom na spożywanie mięsa zwierząt¹¹⁸. Jedyne spożywanie *krwi życia* zostało surowo zabronione (Rdz 9,4), bowiem ten atrybut życia należy w Biblii wyłącznie do JHWH, dawcy i Pana życia. Starożytni Izraelici uważali, że we krwi jest życie (obserwacja naturalnego cyklu: ulatywania krwi i śmierci). Dlatego obowiązywał całkowity zakaz jej spożywania. W samym Pięcioksięgu powróci on jeszcze siedmiokrotnie (Kpł 3,17; 7,26-27; 17,11-14; 19,26; Pwt 12,16.23-25; 15,23); pojawi się też w Nowym Testamencie jako nakaz dla ochrzczonych nie-Żydów (Dz 15,29; 21,25).*

Przymierze z Noem to przede wszystkim przymierze z całą ludzkością, z nowym Adamem, który wyszedł z arki. To fundament, na którym wzrosną trzy kolejne wielkie przymierza biblijne: z Abrahamem, z Mojżeszem na górze Synaj oraz Nowe Przymierze przez ofiarę Jezusa. Idea przymierza jest kluczowym tematem teologicznym Biblii, poświęcimy jej więcej uwagi przy okazji przymierza synajskiego. Nawiązanie do opisu stworzenia rozwijało tematy z poprzednich rozdziałów Księgi Rodzaju. Natomiast pojawiająca się na końcu idea przymierza zapowiada następne księgi Biblii: Księgę Wyjścia, gdzie na Synaju Bóg da

¹¹⁷ Zdaniem tych, którzy mówią o języku wojennym tych wersetów, nowa relacja między ludźmi a zwierzętami jest prefiguracją i ustaleniem przyszłych stosunków Izraela z innymi ludami. Potwierdzeniem tej tezy może być fakt, że błogosławieństwo stworzenia przekazane patriarchom będzie ściśle związane ze zwycięstwem nad wrogami, a relacja Izrael–Egipt w Księdze Wyjścia zostanie wprost ukazana jako relacja stworzenie–antystworzenie i skutkować będzie „nowym potopem” zesłanym na wrogi naród. Idea, że zwierzęta symbolizują ludzi, a konkretniej, że domowe zwierzęta uosabiają Izraela, a dzikie jego wrogów, jest znana Biblii (np. Iz 5,29; Ez 34) i szeroko omówiona m.in. przez Mary Douglas w jej sławnej publikacji *Purity and Danger*.

¹¹⁸ Tezę, że spożywanie mięsa po potopie jest Bożą zgodą na ludzką słabość wysunął U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis. Part One. From Adam to Noah*, tłum. z hebr. I. Abrahams, Jerusalem: Magnes Press 1978, s. 58 (oryginalna wersja hebrajska: Magnes Press 1961). W tym duchu pisał Wasilewski: „Wtedy to Jahwe pogodzi się z ludzką niedoskonałością (Rdz 8,21) i niejako koncesjonując skłonność człowieka do niegodziwości i przemocy zezwoli na zabijanie i zjadanie zwierząt.”; J.S. Wasilewski, *Tabu, zakaz magiczny, nieczystość*.

Mojżeszowi kamienne tablice; księgi proroków, gdzie zapowiada się „nowe przymierze”; czy wreszcie same Ewangelie, w których Jezus Chrystus wypełni Bożą obietnicę przymierza Boga z człowiekiem.

Warto jeszcze przywołać obraz Noego jako nowego Adama, który rzadko pojawia się w komentarzach czy analizach tego tekstu. Jeśli potop jest nowym stworzeniem, rozsądnie będzie założyć, że Noe gra rolę pierwszego człowieka, i przy dokładniejszej analizie ta teza okazuje się zasadna. Choć bohater potopu jest scharakteryzowany jak wcześniej Henoch (chodził z Bogiem), nie został zabrany do Boga. Pozostał na ziemi, by jako nowy człowiek rozpocząć kolejny etap dziejów ludzkości. Noe w tym etapie historii jest nowym Adamem, obrazem pierwszego człowieka. Tak jak Adam otrzymuje identyczne Boże błogosławieństwo oraz nakaz, by był płodny i się mnożył. Świat znowu jest pusty i Noe ma w nim zająć miejsce pierwszego człowieka, będąc źródłem i początkiem całej ludzkości. Podobnie jak Adam, Noe otrzymuje władzę nad stworzeniem i konkretnie nad zwierzętami. Otrzymuje także przepisy dotyczące tego, co może lub czego nie może jeść, regulacje co do diety, a stosunkowo rzadkie słowo אכלה występujące w Rdz 1,29.30 oraz 6,21 i 9,3 jeszcze umacnia tę analogię.

Dalsze dzieje obu bohaterów, opisane jako *Toledot* תולדות, rozpoczną się od genealogii ich trzech synów: Kaina, Abla i Seta (Rdz 5) i odpowiednio Sema, Chama i Jafeta (Rdz 10)¹¹⁹. Ciekawe też, że według kapłańskiego rozkładu pokoleń w Rdz 5 Noe urodził się jako pierwszy człowiek po śmierci Adama (przypomnijmy, że umierając, Adam miał 930 lat; Rdz 5,5). Noe jako potomek Adama, pierwszy narodzony po jego śmierci, wiąże stare z nowym. Jest tu ukazany nie jako sprawiedliwy ratujący świat¹²⁰ (jak Hiob wstawiający się za przyjaciółmi, Mojżesz wstawiający się za Izraelem czy Sługa Pański u Deutero-Izajasza), bo świat zginie, ale jako gwarancja kontynuacji rodzaju ludzkiego, odnowiciel ludzkości, nowy pierwszy człowiek, nowy Adam. Noe – Adam *redivivus* – reprezentuje połączenie między prehistorią i historią, czasem sprzed potopu i po nim. Urodził się za dni „przemocy i skażenia”. Przeżył antykreację świata, a wychodząc z arki, wkroczył w rzeczywistość, którą znamy dziś.

Opowiadanie o potopie się piękną etiologią (ludowym wyjaśnieniem) zjawiska tęczy. Tęcza stanowi znak przymierza. Powstała z tych samych wód, które zniszczyły ziemię, ale od tej chwili ma pieczętować intencję podtrzymywania świata w istnieniu. Język hebrajski na jej określenie używa słowa *keszet* קשת *łuk*, pochodzącego z nomenklatury militarnej. Tu jednak ramiona łuku nie są skierowane w stronę ziemi; łuk-tęcza zapowiada więc czas pokoju, biblijnego *szalom* שלום. Znany jest zresztą zwyczaj starożytnych, że zawierając przymierze odwieszali broń na ścianę – na znak pokoju. Podobnie czyni tu Bóg.

¹¹⁹ Podobnie będzie z kolejną wyróżnioną postacią, Abrahamem: *Gdy Terach miał siedemdziesiąt lat, urodzili mu się synowie: Abram, Nachor i Haran* (Rdz 11,26 P).

¹²⁰ Wbrew temu, jak postać Noego interpretuje Ł. Laskowski, *Motyw potopu*, 96.

7. Tablica narodów i wieża Babel

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

Tablica 70 narodów to obraz ludzkości po potopie, a ściślej mówiąc, ludów starożytnego Bliskiego Wschodu. Przedstawia pochodzenie znanych autorowi nacji i plemion od trzech potomków Noego: Sema, Chama i Jafeta. Posługiwanie się charakterystycznymi liczbami, jak 3, 7 czy 70, wskazuje, że autor nie zamierzał wymienić wszystkich starożytnych ludów i narodów, lecz te najważniejsze z nich i najlepiej mu znane. Dlatego liczba 70 wyraża z jednej strony wielość, a z drugiej harmonijną całość. Mamy tu do czynienia ze specyficzną „mapą ludów” starożytnego Wschodu, dokumentem, który prezentuje znane ówczesnie plemiona i ludy oraz ich społeczny i polityczny stosunek do Izraela¹²¹.

Skoro ludzie pochodzą od jednego przodka i są spokrewnieni, powinni mówić tym samym językiem. Dlaczego więc mówią różnymi językami? Na to zasadnicze pytanie odpowiada w Biblii **opowieść o wieży Babel**, a na starożytnym Bliskim Wschodzie analogiczne teksty mitologiczne.

Co ciekawe, wizja wspólnego pochodzenia wyraża potocznie słuszną intuicję o tym, że języki starożytnego Wschodu mogą pochodzić z jednego pnia. Otóż w regionie Kanaanu posługiwano się różnymi, ale silnie spokrewnionymi językami, jak starokananejski, fenicki, moabicki, edomicki, hebrajski, ugarycki czy aramejski. Nie trzeba było być badaczem, by dostrzegać wyraźne podobieństwa między tymi językami, wiele słów brzmi w nich identycznie lub podobnie¹²². Stąd być może pochodzi przekonanie autora biblijnego o tym, że choć są różne języki, to pochodzą one z jednego wspólnego rdzenia.

¹²¹ Szerzej zob. D. Dziadosz, *Genealogie Księgi Rodzaju. Pomiędzy historią, tradycją i teologią*, BibAn 1 (2011) 13–22. Rozrysowane geograficznie mapy narodów zob. w: M. Douglas, *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (JSOTSupp 158), Sheffield: Sheffield Academic Press 1993, 11n. Na temat genealogii w Rdz zob.: J.S. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków: Bratni Zew ³2001, 314–316; A. Domański, *Genealogie w Pięcioksięgu*, „Studia Loviciensia” 10 (2008) 113–122.

¹²² Wyjątkiem mógł być język Filistynów, przybyszów z wysp greckich, ale badacze są dziś zgodni, że ci dość szybko zarzucili własny dialekt i przyjęli język Kanaanu.

Nazwa „Babel” to oczywiste nawiązanie (ten sam rdzeń) do **Babilonu**, stolicy Babilonii. Izraelici znaleźli się w Babilonie w VI w. przed Chr., kiedy to po najeździe Nabuchodonozora zostali uprowadzeni do niewoli. W stolicy Babilonii ujrzeli coś, co musiało wywrzeć na nich ogromne wrażenie – prawie 100-metrowy **ziggurat** Etemenanki. Ziggurat to schodkowa wieża świątynna, charakterystyczna dla architektury sakralnej Mezopotamii, zbudowana na szeregu zmniejszających się kolejnych tarasów. Przypomina piramidę, z tym, że budowaną schodkowo, gdzie z tarasu na taras prowadziły pochylnie (rampy) lub schody. Budowlę zwieńczała świątynia lub kaplica będąca mieszkaniem bóstwa. Tu w Babilonie na szczycie potężnego zigguratu w centrum miasta wystawiono świątynię dla najwyższego boga Babilonu, Marduka.

Izraelici prawdopodobnie po raz pierwszy ujrzeli tak potężną i tak wysoką budowlę, w dodatku poświęconą pogańskiemu bóstwu. Do tego zetknęli się w Babilonie, jednej z największych stolic ówczesnego świata, z wielością kultur i języków – w stolicy zamieszkiwali bowiem ludzie z odległych krain całego imperium. Nie dziwi więc, że zaczęli sobie o tej wieży i o tym doświadczeniu „pomieszania języków” opowiadać i że z czasem opowiadanie to nabrało rysów oceny teologicznej i moralnej. Z czasem opowiadanie przekształciło się w paradygmatyczny opis samowoli ludzi w próbie „dosięgnięcia nieba” i takie opowiadanie znalazło się po wygnaniu babilońskim w Biblii. Niektórzy widzą w tym opowiadaniu ideę odrzucenie monumentalnych budowli, imperializmu oraz tworzenia wielkich państw i królestw, jakimi chciała się stać i stała zarówno Asyria, jak i po niej Babilonia. Ambicja do stworzenia homogenicznego imperium, także poprzez tzw. przesiedlenia krzyżowe, jest tu ukazana jako stawienie się w roli Boga, próba dosięgnięcia nieba. Inni widzą tu nawiązanie do pokusy rajskiej – znów człowiek chce sięgnąć po rzeczywistość boską i znów następuje interwencja Boga: tam wygnanie z raju, tu rozproszenie ludzkości. Opowieść ta służy też jako pomost pomiędzy prehistorią biblijną a dziejami patriarchów, gdzie narrator skupi się już tylko na jednym potomku z całej ludzkości pochodzącej od Noego: Terachu i jego synu Abrahamie.

Jak widzieliśmy, pierwsze 11 rozdziałów Księgi Rodzaju przedstawia kosmiczne, uniwersalne środowisko i mitologiczną podstawę dla dalszych dziejów Izraela. I w prehistorii biblijnej i w mitologiach starożytnego Orientu dokonuje się walka między dobrem a złem. Różnica jest taka, że tam walczy ze sobą ubóstwione dobro i zło, tu mocuje się wola Boża z wolnością i wyborami człowieka. Adam i Ewa, Kain, Lamech, Kaninici, ludzkość czasów potopu, ludzie budujący wieżę Babel – niszczą lub zaburzają pierwotny porządek, zmieniając plan Boży dla świata. Bóg więc postanawia działać inaczej, nie od naprawy całego świata (jak w potopie), ale jednego człowieka. Dlatego wybierze Abrahama.

VIII. DZIEJE PATRIARCHÓW (Rdz 12 – 50)

Omówiona prehistoria biblijna (Rdz 1 – 11) zawierała opowiadania ułożone na podstawie refleksji religijnej bazujące na zastanym, mitologicznym ujęciu początków świata. Od dwunastego rozdziału Księgi Rodzaju mamy do czynienia z inną formą opowiadania o spotkaniach Boga z człowiekiem. Tu oprócz refleksji religijnej do głosu dojdzie tło historyczno-geograficzne znane nam już z naszej, zwyczajniej historii ludzkiej – sceneria opowiadań o patriarchach będzie się rozgrywać już nie w nieokreślonym świecie początków, ale w historycznie uwarunkowanym świecie starożytnej Mezopotamii i Lewantu¹²³. Na podstawie odkryć archeologicznych możemy starać się odtworzyć epokę patriarchów, tak by umieścić wydarzenia z Rdz 12 – 50 w zamierzonym przez autora ich kontekście. Nie zawsze jest to proste, wiele faktów historycznych wchodzi w konflikt z opowiadanymi tu wydarzeniami (np. kwestia udomowienia wielbłądów). W innych elementach historia patriarchów odpowiada sytuacji starożytnego Wschodu w wieku XVIII przed Chr., gdy ludność w Górnej Mezopotamii była w przeważającej mierze pochodzenia północno-zachodnio-semickiego. W okresie tym nie istniały jeszcze silne imperia i było możliwe swobodne przemieszczanie się całych grup ludnościowych.

Trzeba uwzględnić fakt, że zredagowanie korpusu Rdz 12 – 50 nastąpiło po wielu wiekach – więcej niż dziesięciu od opisywanych zdarzeń. Zatem, nawet gdy przyjmujemy założenie o ścisłości przekazywanej z pokolenia na pokolenie tradycji ustnej, nie możemy oczekiwać kronikarskiej historyczności opowiedzianych wydarzeń. Raczej zauważamy tu pewne podobieństwo do sagi; można by powiedzieć o Rdz 12 – 50: „saga rodu Abrahama”¹²⁴. Postać Abrahama jest tu kluczowa, gdyż stał się on nie tylko symbolicznym praojcem społeczności narodowej Żydów, ale i praojcem społeczności religijnej żydów, chrześcijan i muzułmanów. Z Abrahamem bowiem spotkał się Bóg. Bóg Biblii będzie odtąd często określany „Bogiem ojca (Abrahama)”, „Bogiem ojców”, „Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba” (Wj 3,6.15 itd.).

¹²³ Lewant (od wł. *levante* „wschód”) – pochodzące z języka włoskiego określenie krajów leżących na wschodnim wybrzeżu Morza Śródziemnego. Granice Lewantu wyznaczają: Morze Śródziemne, góry Taurus, Mezopotamia, pustynie Półwyspu Arabskiego i Morze Czerwone. Obszar ten obejmuje takie dzisiejsze państwa jak: Syria, Jordania, Liban, Izrael oraz Autonomia Palestyńska. W szerszym znaczeniu do Lewantu zalicza się czasem również Azję Mniejszą (Turcja) i Egipt.

¹²⁴ Zwróćmy jednak uwagę na nieścisłość określenia „saga”, które wskazuje na gatunek literacki występujący w innym środowisku kulturowym i czasowo późniejszym od opowiadań o patriarchach.

1. Abraham – człowiek wiary i obietnicy

Abram, syn Teracha, wyrusza wraz z ojcem z Ur, znaczącej metropolii w południowej, dolnej Mezopotamii, i wędruje do Charanu w górnej Mezopotamii. W ten sposób spotykamy się na kartach Pisma Świętego z jedną z największych postaci historii zbawienia¹²⁵. Abram, któremu Bóg zmienił później imię na Abraham, jest **człowiekiem wiary**, tak przedstawia nam go Księga Rodzaju. Jest typem człowieka, który gotowy jest utracić wszystko, ale nie Boga. Wraz z Abrahamem rozpoczyna się historia wybrania, właściwa historia biblijna. Tzw. cykl o Abrahamie to rozdziały Rdz 12 do 25.

W czasach, w których autor biblijny lokuje dzieje Abrahama (ok. XIX-XVIII w przed Chr.), Mezopotamia była mozaiką niewielkich królestw sumeryjsko-akadyjskich, które żyły ze sobą w nieprzyjaźni i nie prowadziły jednolitej polityki. W tym czasie, a jest to okres średniego brązu, powstają sumeryjskie miasta jak Uruk, Lagasz czy Umma; dla Egiptu jest to okres Średniego Państwa, gdy Egipt podporządkuje sobie wszystkie sąsiednie kraje; będzie to epoka złotej kultury egipskiej. Z kolei rozpocznie się w Mezopotamii ważny okres życia i rządów Hammurabiego (ok. 1792-1750), króla pierwszej dynastii babilońskiej, który podporządkuje swojej władzy prawie całą dolinę Tygrysu i Eufratu. Nastąpi rozkwit kultury piśmienniczej. To z tego okresu pochodzą m.in. eposy *Gilgamesz* i *Enuma elisz*, a przede wszystkim wielka kodyfikacja starożytnych praw bliskowschodnich, tzw. Kodeks Hammurabiego. Autor biblijny opowiada, jak to rodzina Abrahama podjęła migrację w jednym z takich niespokojnych okresów, szukając bezpieczniejszego niż Ur miejsca zamieszkania. Po opuszczeniu południowej Mezopotamii osiedliła się w Charanie, wielkim ośrodku północnego Międzyrzecza, zapewne odnajdując tam spokój i dobrobyt. Taki był cel wędrówki Teracha.

Jednak wobec Abrahama Bóg ma inne plany. Po śmierci ojca, Abram usłyszy nakaz Boży i związaną z nim obietnicę: *Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukazę. Uczynię bowiem z ciebie wielki naród, będę ci błogosławił i twoje imię rozślawię: staniesz się błogosławieństwem. Będę błogosławił tym, którzy ciebie błogosławić będą, a tym, którzy tobie będą złorzeczyli, i Ja będę złorzeczył. Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi* (Rdz 12,1-3). Po nietypowym rozkazie *lech-lecha* (*wyjdź tobie!*) – który zdaje się oznaczać wzmocnienie, emfazę – następują trzy precyzyjne w hebrajskim dookreślenia (w tłumaczeniu BT są tylko dwa), które można by sparafrazować: z twojej ziemi (kraju), z twojej wioski i domu twego ojca. Bóg stopniując w dół (coraz bliższe relacje i związki, które Abraham musi porzucić) wskazuje na wymiar poświęcenia, jaki czeka bohatera, jeśli zgodzi się pójść za Bogiem. „Porzuć wszystkie więzy łączące cię z czymkolwiek – i pójdz za Mną”. Największym zaskoczeniem i trudnością tego Bożego wezwania jest fakt,

¹²⁵ Paradoksalnie, historia Abrahama nie rozpoczyna się od niego, ale od jego ojca Teracha, i to nie Abraham opuszcza samodzielnie Ur, ale jest to inicjatywa ojca. Abraham będzie samodzielnie prowadzony przez Boga od wyjścia z Charanu.

że Bóg nie mówi mu nawet dokąd ma pójść. Słowa „do ziemi, którą ci ukażę” wskazują na całkiem nieokreślony cel podróży, znany jedynie Bogu. Jeśli Abraham będzie chciał posłuchać wezwania, będzie musiał zaufać.

Historia Abrahama rozpoczyna się tak naprawdę dopiero tutaj, gdy Bóg przemówił i do niego osobiście. U początku religii biblijnej stoi doświadczenie osobowego i osobistego spotkania z Bogiem. Tak będzie Bóg działał w dalszej historii zbawienia, bardzo bezpośrednio spotykając się z konkretnymi ludźmi. Abramowi Bóg aż pięciokrotnie obiecuje błogosławieństwo, czyli szczególne zaangażowanie Siebie samego w życie bohatera¹²⁶. Poznawszy jedyne Boga i usłyszawszy Jego głos, Abram udaje się w nieznaną. Wierny Bogu – a wierzyć w sensie biblijnym to znaczy brać na serio słowa Boga i być posłusznym Jego przykazaniom – Abram zawarł z Bogu. Tu już decydują nie względy ekonomiczno-społeczne, jak było w przypadku jego ojca, ale posłuszeństwo Bożemu wezwaniu. Z Abrahamem Bóg rozpocznie zupełnie inne wędrowanie, wędrowanie w wierze (zob. Hbr 11,8-10). Dlatego też składa mu obietnicę, kilkakrotnie później powtórzoną, co uczyni Abrahama **człowiekiem obietnicy**. Obietnica ta będzie dotyczyła zasadniczo dwóch rzeczywistości: ziemi oraz liczego potomstwa. W Biblii to Bóg jest właścicielem ziemi, więc ma prawo ustalić warunki na niej panujące – jak właściciel wynajmujący nieruchomości. Zaś błogosławieństwo płodności wyraża już sam hebrajski rdzeń *brh* בָּרַח (od tego *beracha*, błogosławieństwo), który wyraźnie wiąże się w Biblii z darem płodności (zob. np. Rdz 1,26n), na co wskazuje sam źródłosłów *berech*, kolano (ojca lub matki, symbol płodności, rodzono wówczas w pozycji na kolanach).

Charakterystyczny w tym opisie powołania jest brak obiekcji ze strony syna Teracha. Biblia mówi po prostu: *I poszedł Abraham...* Większość bohaterów Biblii będzie podnosić wątpliwości i pytania podczas sceny powołania (Mojżesz, Izajasz, Jeremiasz, Maryja), Abraham bez żadnej wyrażonej wątpliwości czy zapytania decyduje się na pielgrzymkę wiary. Biblia podkreśli, że w momencie powołania ma 75 lat, co jest nietypowe na tle literatury bliskowschodniej. Tam wybrańcami bogów są ludzie młodzi, silni i sprawczy – to tacy dokonują wielkich dzieł swymi siłami i talentami. Abraham natomiast jest już posuniętym w latach starcem. Jednak w tej historii głównym działającym będzie Pan.

2. Przymierze Abrahama z Bogiem – obrzezanie

Abraham jest również **człowiekiem przymierza**. Bóg zawiera z Abrahamem przymierze (czyli szczególną, uroczystą umowę, układ). W cyklu o Abrahamie mamy dwa opisy zawarcia przymierza z Bogiem. Pierwszy (zob. Rdz 15 – wersja nie-P) zwraca główną uwagę na obrzęd zawarcia przymierza. Drugi (zob. Rdz 17 – wersja P) kładzie nacisk na

¹²⁶ Hebrajskie *beracha*, błogosławieństwo, mocno wiąże się w Biblii z darem płodności (zob. np. Rdz 1,26n), na co wskazuje sam źródłosłów *berech*, kolano (ojca lub matki, symbol płodności, rodzono wówczas w pozycji na kolanach).

zobowiązanie płynące z przymierza, którym jest *obrzezanie* wszystkich potomków płci męskiej. Na początku rozdziału 15 czytamy, że Pan powiedział do Abrahama *podczas widzenia*. Przedstawia się tu Abrama jako prawdziwego proroka, który nie tylko słyszy słowo Boże, ale i je widzi. Jest to intensyfikacja jego kontaktu z Bogiem, rozwój duchowy tego bohatera. Na początku spotkał się tylko ze słowem Boga, teraz to słowo staje się namacalne. Abraham uczy się kontaktu z JHWH, a słowo Boże staje przed nim jako żywa rzeczywistość. *Nie bój się!* (*al tir'a!*) to jedno z najczęstszych i najważniejszych wezwań biblijnych. *Jestem tarczą dla ciebie* (*ani magen lecha*) to nawiązanie do poprzedzających scen militarnych, zapewnienie, że Bóg wojownik jest z bohaterem w jego walce ze sobą, swą słabością i z innymi. Przymierze noachickie zostało zawarte z całą ludzkością i z całym stworzeniem. Tu Bóg zawiera przymierze tylko z jedną osobą. Ciekawe, że tylko Bóg przechodzi pomiędzy zwierzętami i tylko Bóg jest tu zobowiązany do wypełnienia obietnicy. Wygląda na to, że jest to przymierze jednostronne, podobnie jak przymierze z Noem. Tylko jedna strona zobowiązuje do świadczenia dobra na rzecz drugiej. Kluczowe są tu słowa z Rdz 15,5-6: *I poleciwszy Abramowi wyjść z namiotu, rzekł: Spójrz na niebo i policz gwiazdy, jeśli zdołasz to uczynić; potem dodał: Tak liczne będzie twoje potomstwo. Abram uwierzył i Pan poczytał mu to za zasługę*. Termin *הֵאֱמִין* *heemin* „uwierzył” (od niego pochodzi słowo „amen”) charakteryzuje postawę Abrahama, oznacza pójście za tym co jest pewne, stałe i niezmiennie – zaufanie Temu, który jest wierny obietnicom. Abraham uwierzył obietnicy Boga wielkim potomstwie, choć 1) nie miał żadnego potomka, 2) żona jego była niepłodna, 3) oboje byli w podeszłym wieku. Przymierze, obietnica i wielka wiara charakteryzują tego człowieka.

Abraham otrzymuje polecenie, aby wybrał trzyletnią jałowicę, trzyletnią kozę i trzyletniego barana oraz ptaki (Rdz 15,9). Zwierzęta przerąbał, a ich części ułożył naprzeciw siebie. Nawiązuje to do obrzędu związanego z zawieraniem przymierza. Przy tej okazji zabijano zwierzęta na ofiarę, a między przerąbanymi połowami zwierząt przechodzili kontrahenci – jest to ryt przymierza znany na starożytnym Bliskim Wschodzie. Obrzęd ten symbolizował rodzące się między nimi pokrewieństwo: znalazłszy się w środku zwierząt byli jakby złączeni ich krwią. Był także przestroga przed złamaniem przymierza, gdyż winowajcę miał spotkać los zwierząt. Z owym przecinaniem zwierząt wiąże się hebrajskie określenie *כרת ברית* *karat berit* „zawrzeć przymierze”, a dosł. „przeciąć przymierze”, które określa akt zawarcia paktu (coś jak nasze „przeciąć zakład”, por. Jer 34,18). Równocześnie wypowiadano przekleństwa, które miały spaść na tego, kto odważyłby się złamać przymierze. W wypadku Abrahama między połowami zwierząt przechodzi dym i ogień – symbole obecności Boga. Bóg wchodzi w panującą wtedy ciemność i lęk w sercu Abrahama. JHWH zobowiązuje się wypełnić daną obietnicę, uczyni liczny potomstwo Abrahama i da mu kraj na własność.

Rdz 17 i obrzezanie. Od niepamiętnych czasów ludzie okaleczali się rytualnie. Choć z dzisiejszego punktu widzenia takie praktyki postrzegane są zazwyczaj z niesmakiem, trwogą

czy przerażoną fascynacją, niekoniecznie muszą być patologiczną aberracją, nie są też odstępstwem od normalnego zachowania. Raczej trzeba w nich rozpoznać istotne akty symboliczne w ramach doświadczenia wspólnoty i celebrowania kolejnych etapów ludzkiego życia, czyli rytuały przejścia (*rite de passage*). Obrzezanie, jedna z bardziej ekstremalnych form okaleczania, jest klasycznym *rite de passage*, gdziekolwiek antropologowie kulturowi zaobserwowali ten zwyczaj. Oznacza właśnie takie życiowe przejście, chociaż jego precyzyjne znaczenie, symbolika czy cel często wymykają się prostej definicji. Jest to z pewnością starożytny rytuał i może być zaskakującym reliktem we współczesnych religiach, jakimi są judaizm czy islam. A ponieważ jego początki i pierwotne znaczenie zagubiły się we mgle prehistorii, pozostaje sporą zagadką dla badaczy.

Z historycznego punktu widzenia wydaje się, że obrzezywanie niemowląt płci męskiej jest charakterystyczną dla Izraela wersją rytu praktykowanego szeroko wśród narodów semickich i nie tylko. Jednak trudno byłoby dokonać dziś rekonstrukcji ewolucji tej tradycji rytualnej wspólnej Semitom od jej prehistorii do zabiegu specyficznego dla Izraela¹²⁷.

Rozdział Rdz 17 to centralny tekst o obrzezaniu w Biblii hebrajskiej, w związku z czym jest często traktowany jako *locus classicus* biblijnej teologii rytu *brit mila* (obrzezania). Opowiadanie jest jednocześnie opisem przymierza, jakie Bóg zawiera z Abrahamem i jego potomstwem na wieki, a którego znakiem będzie właśnie ten rytuał. Rozdział 17, zgodnie z kapłańskim schematem rozkaz–wypełnienie, zawiera dwa epizody: Boży dekret (w. 1–22) i wypełnianie go: obrzezanie Abrahama, Izmaela i wszystkich męskich domowników (w. 23–27). Polecenie zostało przekazane w trakcie specyficznego dialogu Boga i Abrahama, podczas którego Bóg pięć razy zwraca się do Abrahama w długich wypowiedziach (typowe przykłady „mów Bożych”), a Abraham reaguje bardziej niewerbalnie niż werbalnie (zaledwie jedna odpowiedź). Można powiedzieć, że pierwsza część jest po prostu przemową Boga z drobnymi wstawkami, który skutkuje niezwłoczną realizacją dyrektyw.

Pytanie o znaczenie obrzezania można podzielić na kilka ważnych zagadnień: czy rytuał *brit mila* ma charakter społeczny, asocjacyjny, teologiczny, *rite de passage* czy inny? Dlaczego autor biblijny początki obowiązku lokuje w czasach Abrahama, skoro wszystkie inne zobowiązania Izraelitów wobec Boga wiąże z Synajem i Mojżeszem? Dlaczego rytuał dotyczy tylko mężczyzn, czyli jakie miejsce wyznacza kobietom na planie społecznym i religijnym? Czy ta praktyka implikuje znaczenie dla męskiej płodności i/lub seksualności? Dlaczego obrzezywane są niemowlęta? Na podstawowe pytanie o znaczenie rytu odpowiada sam autor

¹²⁷ Taką próbę podjął Nick Wyatt, *Circumcision and Circumstance. Male Genital Mutilation in Ancient Israel and Ugarit*, JSOT 33 (2009) 405–431. Jego studium jest próbą odtworzenia historycznej ewolucji tej tradycji rytualnej od wspólnego dla świata semickiego małżeńskiego rytu przejścia do konkretnie żydowskiego niemowlęcego obrządku integracji społecznej. Na ten temat zob. też J.M. Sasson, *Circumcision in the Ancient Near East*, JBL85 (1966) 473–476.

w Rdz 17,11: *Będziecie obrzezywali napletek penisa na znak przymierza (לאות ברית) pomiędzy Mną a wami*. Obrzezanie ma być **znakiem przymierza** człowieka z Bogiem – trwałym, nieusuwalnym aktem ‘sakramentalnej’ ratyfikacji przymierza. Jego celem jest przypomnienie o obietnicy, że potomstwo Abrahama zawsze będzie się cieszyć boskim stwórczym błogosławieństwem. Jeśli chodzi o rolę kobiety to uczestniczy ona w przymierzu obrzezania – podobnie jak w innych strukturach społeczno-religijnych w Biblii – za pośrednictwem ojca czy męża. Jest to zatem relacja wtórna; kobiety same nie komunikują się z Bogiem, skromnie uczestniczą w kulcie, w którym mężczyźni mają dominującą rolę.

3. Akeda – ofiarowanie Izaaka

Spadkobiercą Abrahama jest syn obietnicy, Izaak, którego Sara urodziła mimo niepłodności i podeszłego wieku. Ale to nie koniec drogi Abrama. Jego wiara i zaufanie do Boga zostaną ponownie wystawione na dramatyczną próbę, gdy Bóg poleci mu złożyć ofiarę z jedyne go dziecka (Rdz 22). Scena ta w tradycji żydowskiej zwie się *akeda* (z hebr. עקדה *związanie*) i jest obrazem męczeństwa. Sytuacja jest paradoksalna, gdyż Abraham ma uśmiercić tego syna, który jest spełnieniem Bożej obietnicy, gwarantem zapowiedzi o potomstwie, poza tym jest jego bardzo umiłowany i upragniony dzieckiem. Bóg znów żąda niemal niemożliwego. Scena wyjścia na górę Moria przypomina scenę tamtego pierwszego wyjścia z Charanu¹²⁸. Ważną różnicą jest tak, że przy wyjściu z Charanu JHWH prosił Abrahama, by ten oddał Mu całą swoją przeszłość. Teraz w osobie Izaaka prosi, by Abraham oddał Mu całą swą przyszłość. Nie wiemy, co dzieje się w sercu Abrahama podczas drogi na górę Moria – i chyba nie jesteśmy w stanie zrozumieć tego, co ojciec wówczas przeżywał. Tekst biblijny jest skrótowy i lapidarny, opowiada tylko o kolejnych krokach bohatera, nic nie wspomina o jego myślach, uczuciach czy choćby reakcji Sary. Wiemy jedynie, że Abraham nie waha się, jest posłuszny.

Autor biblijny używa minimum słów, dialogów i opisów, by oddać dramatyzm sceny. Nie komentuje, nie wyjaśnia myśli i motywów bohaterów; dialogi są skąpe, by scena mogła potoczyć się dalej. Czy Abraham od początku chce wypełnić żądanie Boga? Czy wierzy w jakąś interwencję Boga i ufa, że się to nie stanie? Czy ma jakiś własny plan? Co czuje i co myśli? Idzie przecież aż 3 dni z synem w milczeniu na górę Moria. Czy Sara wie? Czy słudzy wiedzą? Co Abraham ma na myśli, mówiąc do nich „wrócimy do was”? Ile lat ma Izaak? Czy jest świadomy tego, co ma się stać? Czy rozumie swoją sytuację? O czym rozmawiają w drodze? Niosą przecież drewno na ofiarę. Izaak, jak się wydaje, domyśla się, co się wydarzy – świadczy o tym jego pytanie o ofiarę. Niezwykłość tego tekstu polega m.in. na tym, że oferuje tak mało

¹²⁸ Obie rządzone są dwoma identycznymi rozkazami Bożym: *lech lecha* – idź! oraz *kach na* – weź! Obie są dramatycznym wyzwaniem dla syna Teracha i obie zmienią całe jego życie.

informacji, iż niemal zmusza czytelnika do domyślania się i budowania scenariusza. Umożliwia odegranie tego dramatu na miliony sposobów.

Scena zaczyna się od podwójnego wezwania imienia: *Abrahamie, Abrahamie!* Jest to rodzaj szczególnego wybrania (por. *Mojżeszu, Mojżeszu!* z Wj 3,4, sceny wybrania Mojżesza). Bóg wybiera Abrahama, by ten reprezentował ludzkość w doświadczeniu szczególnej próby. Charakterystyczna jest odpowiedź Abrahama: *Oto jestem!* Jest to bowiem wyraz postawy przeciwnej do tej, którą przyjęli pierwsi rodzice w raju wobec wołania Boga: *Adamie, Adamie, gdzie jesteś?* Odpowiedź prarodzica brzmiała: *Nie ma mnie, ukryłem się.* Natomiast odpowiedź Abrahama brzmi *Oto jestem!* (hebr. הִנְנִי *hinneni*). To odpowiedź w wolności na wolność¹²⁹. Ani Abraham, ani Izajasz, ani nawet Matka Boża nie wiedzieli, co się stanie po odpowiedzi: *Oto jestem!* Wszystko okaże się dopiero po drodze. Scena próby z Rdz 22 jest o tyle szczególna, że czytelnik od razu jest poinformowany, że to, co stanie się za chwilę, będzie tylko próbą: *Bóg wystawił Abrahama na próbę* (22,1) – a więc, że nic złego tak naprawdę się nie stanie i wszystko skończy się szczęśliwie. Problem tkwi w tym, że Abraham tego nie wie.

Topos złożenia własnego dziecka w ofierze jest dobrze zakorzeniony w starożytnej literaturze i kulturze¹³⁰, takie praktyki w Kanaanie ku czci bóstwa Molocha (lub ofiary typu *molk*) potwierdza także Biblia (Sdz 11; 2 Krl 23;10; surowy zakaz takiego czynu zob. Kpł 8,21; 20,2-5; Pwt 12 i 18; Jer 7,31; 32,35). Praktyka ta wynikała z ludzkiej potrzeby ofiarowania bóstwu czegoś najcenniejszego i najczystszonego – czyli własnego dziecka, celem wyblągania u bóstwa jakiejś szczególnej łaski. Praktyka ta była stosowana w Izraelu okresu królestwa, zwłaszcza na dworze. Bóg Biblii jednak surowo tego zabronił. Scena ofiary Abrahama potwierdzi, że Bóg tak naprawdę nie chce ofiary z dziecka. Niektórzy badacze utrzymują, że opowiadanie pierwotnie służyło jako usprawiedliwienie, a nawet legitymizacja takich czynów, jednak zostało później przemodelowane i zredagowane tak, aby służyć jako polemika z takimi praktykami. Tak czy inaczej, scena wyraźnie pokazuje sprzeciw Boga wobec tej starożytnej okrutnej praktyki.

Opowiadanie zawiera trudny do zaakceptowania dla współczesnego czytelnika dylemat moralny: czy wolno czynić zło w imię Boga? Czy usłyszany głos Boży usprawiedliwia podniesienie ręki na drugiego człowieka? Tak przecież postępują dziś fanatycy religijni, gdy twierdzą, że zabijają w imię wiary, iż Bóg tak chce. Czy kierować się w życiu etyką nakazu i posłuszeństwa autorytetowi czy raczej etyką sumienia i zdrowym rozsądkiem? Czy działania nieakceptowalne etycznie są usprawiedliwione osobistym przekonaniem o pełnieniu woli

¹²⁹ Identyczną odpowiedź da po wiekach Izajasz w scenie powołania: *Oto ja, posłij mnie* (hebr. *hinneni, szelacheni*), a potem Maryja: *Oto ja służebnica Pańska*, a w końcu sam Jezus: *Nie moja, lecz Twoja wola niech się stanie.*

¹³⁰ Ograniczając się do świata grecko-rzymskiego: np. Ifigenia, córka króla Agamemnona, ostatecznie ocalona (jak Izaak); także świadectwa z Kartaginy, Malty, Sardynii; te obrzędy mocno piętnuje np. Tertulian.

Bożej? Gdzie są granice posłuszeństwa? To przecież na posłuszeństwo autorytetowi powoływali się naziści w procesach norymberskich¹³¹. To ważne pytania. Etyka chrześcijańska stoi na stanowisku, że w wypadku konfliktu sumienia z nakazem religijnym pierwszeństwo ma sumienie i etyka. A zatem dylemat Abrahama rozwiązuje inaczej niż sam bohater omawianej sceny. Rodzą się też pytania o to, czy to jest ten sam Abraham, który parę rozdziałów wcześniej wstawia się za mieszkańcami Sodomy i Gomory, a więc za całkowicie obcymi ludźmi? Tam potrafi sprzeciwić się Bogu i targować się z Nim, tu zaś nawet nie zapyta, gdy chodzi o niewinnego człowieka i to jego własnego, umiłowanego syna?

Wydaje się, że jakaś odpowiedź na te pytania znajduje się w innym potraktowaniu opowiadania o górze Moria. Jest to scena wyjątkowa w historii zbawienia, jedyna w swoim rodzaju, głęboko symboliczna i typologiczna. Trzeba zacząć od tego, że mamy tu do czynienia nie z jedną, a z **dwoma ofiarami**: jedną składa Abraham posłuszny Bogu do końca, drugą Izaak posłuszny ojcu. Także Izaak jest posłuszny do końca i niesie na górę drewno, które posłużyć ma przeciw niemu, jak miejsce jego zgładzenia. W momencie ofiary na górze Moria Izaak był dorosłym mężczyzną¹³² i mógł swobodnie obronić się przed zniedołężniałym ojcem. Nie uczynił tego jednak. Tak Izaak stał się typem i zapowiedzią ofiary Jezusa – który dobrowolnie, posłuszny Ojcu sam składa siebie w ofierze. Abraham byłby tu dopuszczony do najgłębszej tajemnicy serca Boga, który podzielił się ze swym wyznawcą własnym doświadczeniem.

Wydaje się więc, że jakakolwiek sensowna odpowiedź na trudne moralne pytanie o górę Moria – jest możliwa tylko z perspektywy osoby Jezusa Chrystusa i z perspektywy potraktowania naszego opowiadania typologicznie. To Jezus jest jedynym i umiłowanym Synem, którego Ojciec *nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał* (Rz 8,32). Bóg ochronił Abrahama i Izaaka przed złożeniem dramatycznej ofiary – nie ochronił jednak Siebie przed tym krańcowym doświadczeniem. Przyjdzie czas, gdy Bóg Ojciec wejdzie w rolę Abrahama i nie cofnie ręki, ani nie wyznaczy ofiary zastępczej, lecz ofiaruje na śmierć Swego jedyne Syna. Odtąd na opowiadanie z Rdz 22 trzeba nam patrzeć w perspektywie ofiary krzyżowej Jezusa. Bóg w scenie *akedy* dał swemu wybrańcowi odczuć i przeżyć to, czego sam doświadczy. W ten sposób najbardziej upodobił go do Siebie.

¹³¹ Znany przykładem tych filozoficznych rozważań jest dzieło Sorena Kierkegaarda, *Bojaźni i drżeniu* (*Frygt og Bæven*, 1843), gdzie padają pytania o związek etyki z religią: czy działania nieakceptowalne z punktu widzenia etyki są usprawiedliwione obowiązkiem wobec Boga?

¹³² Tradycja żydowska mówi, że miał 33 lata (por. wiek Chrystusa), a w innym miejscu, że 37 lat. Józef Flawiusz pisze o 25 latach. Tak czy inaczej jest to zawsze wiek dojrzałego już mężczyzny. Biblia mówi o nim *na'ar*, co dosł. oznacza chłopiec, młodzieniec, młody mężczyzna.

4. Izaak i Jakub

Poczęcie Izaaka zapoczątkowuje urzeczywistnienie się obietnic Bożych danych Abrahamowi. Izaak jest dzieckiem obietnicy. Jego narodziny nie są sprawą naturalnej prokreacji, ale wyrazem wybrania ze strony Boga i Jego cudownej interwencji (Rdz 18)¹³³. Przyjście na świat Izaaka rozpala na nowo konflikt między Sarą a niewolnicą Hagar. Sara prosi Abrahama, by wygnał niewolnicę wraz z jej synem Izmaelem. W ten sposób Izmael nie będzie mógł któregoś dnia rościć prawa do dziedzictwa Izaaka. Hagar zostaje wygnana, lecz anioł wspiera ją i jej syna, obiecując wielką przyszłość. Żoną Izaaka została Rebeka, prawnuczka Teracha. Pełne liryzmu są sceny związane z zawarciem tego małżeństwa, z którego urodzili się dwaj bracia bliźniacy: Ezaw i Jakub.

Postać Izaaka w ramach dziejów patriarchów przedstawiona jest wyraźnie drugoplanowo. Mówi się o nim jako postaci niewidzialnej czy najbardziej pasywnej. W trzech cyklach o patriarchach z Księgi Rodzaju: cyklu o *Abrahamie* (11,27 – 25,18), cyklu o *Jakubie* (25,19 – 36) i cyklu o *Józefie* (37 – 50), historia Izaaka jest wpleciona pomiędzy dwa pierwsze cykle, nie tworzy osobnego zbioru. Brak jest opowiadań o czynach Izaaka jako protagonisty¹³⁴, a w tych, w których wstępuje, jest postacią tła – w dodatku bierną. W Rdz 21 to matka decyduje za niego, by go chronić kosztem przyrodniego brata; w Rdz 22 to ojciec decyduje za niego o jego życiu, chcąc złożyć Bogu ofiarę posłuszeństwa; W Rdz 24 to inni decydują, z kim się ożeni; wreszcie w Rdz 27 to żona Rebeka i syn Jakub decydują za niego, komu ma przekazać błogosławieństwo. Badacze wskazują nawet, że inni decydując o jego życiu, wykorzystują go do swoich potrzeb i tym samym kształtują jego życie.

Wskazane trzy cykle, w których brak miejsca dla osobnej historii Izaaka, wskazują na pierwotnie fragmentaryczny charakter całej epopei o patriarchach i na niezależne, odrębne istnienie poszczególnych cykli (Abrahama i Izaaka z jednej, a Jakuba z drugiej). Dopiero z czasem zostają one złączone i zredagowane w jedną monumentalną opowieść. Izaak nie jest jednak tylko postacią łączącą dzieje Abrahama i bogato zobrazowane dzieje Jakuba. Milczący

¹³³ Trzy uwagi do sceny z Rdz 18 gościny u Abrahama trzech tajemniczych postaci: 1. Zwróć uwagę na zwroty „prędko, spieszenie, szybko” w 18,6-8 i porównaj je z *Maryja poszła z pośpiechem w góry. Co zauważasz?* 2. Zwróć uwagę na opis przygotowanego posiłku dla wędrowców. Pojawia się wiele terminów technicznych z Kpł 24 (najczystsza mąka, podpłomyki, utuczone cielę), co wskazuje, że Abraham nie tyle przygotowuje posiłek, co składa ofiarę. Zatem dostrzega w tej wizycie Boga (także składając wcześniej pokłon – prostrację). 3. Hebr. *waticchak* (i uśmiechnęła się [Sara]) jest aluzją do imienia Izaaka (hebr. *Jicchak*). Por. Rdz 21, 6: *Sara mówiła: Powód do śmiechu dał mi Bóg. Każdy, kto się o tym dowie, śmiać się będzie z mej przyczyny.*

¹³⁴ Poza Rdz 26 – ale tu historia przymierza z Abimelekiem jest narracyjnym powtórzeniem tego samego epizodu z życia Abrahama.

Izaak jest patriarchą, synem obietnicy. Wychodząc zwycięsko z próby na górze Moria stanie się spadkobiercą obietnic złożonych tam jego ojcu, Abrahamowi¹³⁵.

Epizody z życia Izaaka, przytoczone w Rdz 26, są paralelne i niemal identyczne do tych, w jakich uczestniczył Abraham w rozdziałach 20-21. Widać tu nakładanie się tradycji narracyjnych na siebie¹³⁶. Izaak, tak jak jego ojciec, udaje się do Geraru. Także on, jak Abraham, oświadcza tutaj, że żona Rebeka jest jego siostrą, aby uniknąć zabicia przez kogoś, kto chciałby ją poślubić. Spór kończy się ugodą Abimeleka z Izaakiem w Beer Szebie i przypomina tę opisaną w Rdz 21 między Abrahamem i Abimelekiem. Także jego żona Rebeka okazuje się niepłodna (jak Sara, Rdz 25,20n), czemu zaradza Bóg. Oba opowiadania bardziej niż na historii skupiają się na powtarzaniu pewnych toposów literackich ważnych dla opowiadań o praojcach.

Jakub z kolei (jego historię opowiada Rdz 25 – 36) był synem Izaaka, postacią barwną i złożoną. Historia narodzin bliźniaków Jakuba i Ezawa (rozd. 25) to tzw. **summariusz wyprzedzający** – zapowiedź tego, co zdarzy się w historii braci bliźniaków i w dziejach ludów, których staną się protoplastami (eponimami). Jest to streszczenie pokazujące klucz do lektury historii obu braci. Ich walka już w łonie matki to zapowiedź ich wzajemnych konfliktów oraz nieprzyjaźni dwóch narodów od nich się wywodzących: Izraelitów (wywodzących się od Jakuba) i sąsiadujących z nimi Edomitów (wywodzących się od Ezawa¹³⁷). Głównym bohaterem sytuacji jest znów JHWH – obaj synowie są Jego darem, to On leczy niepłodność dając Rebecce nie jednego, ale dwóch synów. I to On określa, który z nich odegra w historii ważniejszą rolę. Znów to ten młodszy brat będzie wybrańcem Bożym, jak było w przypadku Abla i Izaaka.

Tekst mówi dalej, że Ezaw stał się zręcznym myśliwym, żyjącym w polu, Jakub był człowiekiem spokojnym, mieszkającym w namiocie. Izaak miłował Ezawa. Rebeka zaś kochała Jakuba. Ta faworyzacja dzieci przeniesie się później na następne pokolenie: faworyzowany przez matkę młodszy Jakub będzie faworyzował swego najmłodszego syna, Józefa. Miłość Izaaka do Ezawa, a Rebeki do Jakuba (Rdz 25,27n) będzie zarzewiem braterskiego konfliktu. Starszy syn, Ezaw, zlekceważy przywilej pierworództwa, który należał mu się jako temu, który pierwszy wyszedł z łona matki. Swoje pierworództwo sprzedał Jakubowi za „miskę soczewicy”. Podstęp Jakuba, namówionego przez matkę, odebrał Ezawowi

¹³⁵ Biblia milczy na temat ciekawy w z punktu widzenia psychologii: O czym Izaak rozmawiał z ojcem, gdy obaj schodzili z góry Moria? Czy zrozumiał to wydarzenie i czy nosił w sobie ranę tego wydarzenia? Jak on przeżył tę próbę? Po tym wydarzeniu dzieje relacji Abrahama i Izaaka autor biblijny praktycznie pomija.

¹³⁶ Porównaj już tylko pierwszy zwrot: *Izaak powędrował* – który pokazuje, że Izaak uczestniczy w doświadczeniu wędrowki ojca, wędrowki wiary i prowadzenia przez Boga. Od strony analizy literackiej widzimy tu wyraźną kalkę dziejów Abrahama przyłożoną do (brakujących) dziejów Izaaka.

¹³⁷ Rdz 25,25 powie, że Ezaw – protoplasta Edomitów – wyszedł z łona matki *czerwony i owłosiony*. To wyraźna aluzja do nazwy Edom (hebr. czerwony) oraz nazwy Seir (inne określenie Edomu; hebr. owłosiony).

błogosławieństwo ojcowskie. O szczegółach tego wydarzenia opowiada rozdział 27. Warto zwrócić uwagę, że Izaak nie może już pobłogosławić Ezawa. Co to oznacza? Błogosławieństwo w Biblii nigdy nie jest czymś abstrakcyjnym. To jest konkretna wartość, siła i dar, której nie można cofnąć, nie można jej też podarować dwa razy. Jest ono dawane przez człowieka, ale za nim zawsze stoi Bóg. Trzeba dodać, że Jakub otrzymał błogosławieństwo nie *dlatego*, że oszukał, ale *pomimo tego*, że oszukał.

Uciekając przed gniewem oszukanego Ezawa, Jakub udał się do Charanu. Jest to kolejna biblijna podróż kolejnego patriarchy. Podróż, która przyniesie przemianę postawy Jakuba. Biblia podaje dwa wyjaśnienia wędrówki do Charanu. Po pierwsze, chce on uniknąć słusznego wzburzenia Ezawa, któremu wykradł ojcowskie błogosławieństwo i związane z nim prawa pierworództwa. Ponadto musi szukać żony wśród kobiet starego klanu Abrahama, tak jak to miało miejsce z Izaakiem, jego ojcem (*Ezaw wziął sobie żony spośród mieszkanek Kanaanu*, Rdz 36,2 – postąpił więc wbrew prawu zwyczajowemu). W czasie podróży mówi się tylko o jednym wydarzeniu: postoju w okolicach Betel, gdzie Pan ukazuje się Jakubowi (Rdz 28). Ma on widzenie drabiny (schodów) sięgającej nieba oraz aniołów, którzy wchodzili do góry i schodzili na dół (por. słowa Jezusa z J 1,51). Starożytne zigguraty – świątynie schodowe służyły wnoszeniu się ludzi do bóstwa, by tam złożyć ofiarę, samo bóstwo nigdy nie zniżało się do człowieka. Tu jest odwrotnie. Bóg ukazuje się na szczycie drabiny, schodzi do człowieka i ponawia obietnice dane wcześniej Abrahamowi.

W Charanie Jakub pojął za żony dwie córki Labana, brata swojej matki: Leę i Rachelę, za które musiał odpracować u ich ojca po siedem lat za każdą. To jedna z niewielu bardzo romantycznych historii w Biblii – służyć u kogoś aż 14 lat, by wreszcie posiadać tę umiłowaną to wyczyn wielkiej miłości. Ten, który kiedyś oszukał, teraz sam został oszukany (Laban podsunął mu Leę zamiast Racheli). W Charanie przychodzi na świat większość synów Jakuba, którzy są uważani za przodków pokoleń Izraela. W sumie Jakub miał 12 synów z obu żon oraz dwóch niewolnic. Mówi się zatem o pokoleniach Lei (Ruben, Symeon, Lewi, Juda, Issachar, Zabulon), o pokoleniach Racheli (Józef oraz Benjamin, urodzony później w Kanaanie), pokoleniach służebnicy Lei, czyli Zilpy (Gad i Aser) oraz pokoleniach służebnicy Racheli, czyli Bilhy lub Bali (Dan i Neftali). Księga Rodzaju przedstawia Jakuba właśnie jako ojca dwunastu pokoleń izraelskich¹³⁸. Opowieść z Rdz 29-30 o synach to oczywiście określenie statusu poszczególnych pokoleń. Przypisanie pokolenia do jednej czy drugiej żony lub do niewolnicy ma tu duże znaczenie. To rodzaj wewnątrz-izraelskiej polemiki, przedstawienia sytuacji z jednego punktu widzenia. Józef, choć urodził się ostatni, jest w jakoś sposób pierworodnym, bo jest pierwszym właściwym synem Racheli, umiłowanej żony Jakuba.

¹³⁸ Jest to opowieść o charakterze sagi czy legendy. Współczesne badania nad etnogenezą Izraela pokazują, że miała ona charakter złożony i nie monoetniczny; w skład narodu weszły m.in. spokrewnione plemiona i pokolenia kananejskie.

W powrotnej drodze do Kanaanu Jakub całą noc walczył z... No właśnie, z kim? Autor biblijny mówi וַיִּלָּחֶם *isz*: mąż, ktoś... Tajemnicza scena godna Rembrandta. Wielu badaczy (np. Michael Coogan) sądzi, że scena ta jest izraelską adaptacją popularnego na wschodzie mitu o bogu rzeczonym, który zagraża podróżnym przepływającym się na drugą stronę¹³⁹. W tej roli występują też trole, ogry i bogowie rzeczni, którzy muszą być pokonani przez bohatera, by przejście stało się bezpieczne. W wersji biblijnej opowieść ta została częściowo odmitologizowana, uhistoryczniona, przypisana jednorazowo jednej postaci, i służy celom etiologicznym. Mamy tu bowiem szereg etiologii: wyjaśnienie nazwy Izrael, nazwy Penuel i niejadania ścięgna biodrowego. Bóg dotyka Jakuba, tak jak Izajasza, Jeremiasza i innych proroków: głęboko, zmieniając jego osobę, czego znakiem jest nowe imię. Bóg zmienił mu imię na **Izrael**, „gdyż walczył z Bogiem i ludźmi i zwyciężył” (Rdz 32,29; por. Oz 12). Od strony filologicznej ta ludowa etymologia imienia Izrael jako „walczył z Bogiem” jest mało prawdopodobna, gdyż w imionach teoforycznych (zawierających część imienia Bożego, jak *el* czy *jah*) Bóg jest zawsze podmiotem, a nie dopełnieniem. Wydaje się, że imię oprócz części *el* zawiera rzeczownik/czasownik *sar* (książę, władca, panować) i oznacza: *Bóg panuje, króluje* lub optywicznie, życzeniowo: *oby Bóg panował!*

Walka Jakuba z Bogiem spodobała się Bogu: nie tylko go nie zabija, ale zmienia mu imię (znak nowego powołania) i czyni eponimem Izraela. Postawa Jakuba jest całkiem inna niż postawa Abrahama, który ślepo poddaje się usłysznanemu nakazowi. Taka wiara może być potencjalnie źródłem niebezpiecznych zachowań. Może więc to postawa Jakuba okazała się bardziej pożądaną i upragnioną przez Boga? Tak czy inaczej, Bogu najwyraźniej spodobała się postawa człowieka, który nie zgadza się zbyt szybko i łatwo z własnym losem i „dopustem Bożym”, ale walczy i spiera się nawet wtedy, gdy jego przeciwnikiem jest sam Najwyższy (por. podobną postawę Hioba czy Jeremiasza).

Dzieje Izaaka i Jakuba ukazują, że błogosławieństwo Boże przechodzi z Abrahama na jego potomków, wędrując przez różne bardzo ludzkie doświadczenia, takie jak oszustwo i zazdrość między braćmi, miłość małżeńska, walka wewnętrzna z Bogiem itp. Ten życiowy realizm opowiadań uwiarygodnia je, czyniąc z nich teksty paradygmatyczne i bliskie każdemu człowiekowi zmagającemu się z wyzwaniem życia i własnej wiary.

5. Józef i jego bracia

Józef, jeden z dwunastu synów Jakuba, to ważna w historii zbawienia postać, której imieniu towarzyszy często przydomek „egipski” dla odróżnienia go od Józefa, męża Maryi i opiekuna Jezusa. Spośród dwunastu synów Jakuba (Izraela) Księga Rodzaju zdecydowanie najwięcej uwagi poświęca właśnie jemu (Rdz 37 – 50). Rozdziały te to tzw. cykl Józefa,

¹³⁹ Opowieść taka jest w oczywisty sposób personifikacją natury, zwłaszcza niebezpiecznych miejsc i zjawisk przyrody.

opowieść pierwotnie istniejąca niezależnie i wtórnie włączona do dziejów patriarchów. Jest to jedna ze wspaniałych opowieści obrazujących ludzkie losy, rodzinne dramaty, psychologiczne trudy, gdzie nadprzyrodzone interwencje i boska perspektywa pojawiają się rzadko, często za to do głosu dochodzi z jednej strony ludzka podłość, a z drugiej wielka i godna naśladowania szlachetność.

Dawniej usiłowano wykazać prawdopodobieństwo tej historii i szukano możliwych analogii w dziejach starożytnego Egiptu – jako potwierdzenia dla historycznej pamięci zachowanej w tej opowieści¹⁴⁰. Kontekstu poszukiwano np. w fakcie, że ok. 1650-1550 Egiptem rządili nie Egipcjanie, ale najeźdźcy Hyksosi¹⁴¹, ludność pochodzenia semickiego, która zapewne sprzyjała innym semitom. Dziś po przeciwnej stronie stosuje się argumenty z anachronizmów w opowieści czy jej nadzwyczajności i nieprawdopodobieństwie politycznym, ale przede wszystkim zwraca się uwagę na późną datę opracowania opowieści, brak odzwierciedlenia realiów egipskich i głęboko teologiczną strukturę całości. Nawet jeśli wskazuje się na wspólną starożytną praktykę tłumaczenia snów, to w tej opowieści podkreśla się nie działanie snów, ale Bożą wolę, która w ten sposób się realizuje.

Dzieje Józefa obrazują przemianę człowieka od dziecięcej niedojrzałości do dojrzałej mądrości. Na początku jego historii dowiadujemy się, że *Izrael miłował Józefa najbardziej ze wszystkich swych synów, gdyż urodził mu się on w podeszłych jego latach* (Rdz 37,3) oraz dlatego, że był synem ukochanej żony, Racheli. Ojciec faworyzował go (zakupił mu m.in. wyjątkową szatę: 37,3), co skutkowało zazdrością starszych braci. Sam Józef też przyczynił się do braterskiej izolacji, okazując swą niedojrzałość (37,2: *I donosił Józef ojcu ich, co o nich mówiono złego*; zob. też 37,5-8; 37,9-10¹⁴²). Doszło do tego, że bracia chcieli go zabić, kiedy przyszedł do nich podczas wypasania owiec, jednak najstarszy przyrodni brat Ruben do tego nie dopuścił. Ostatecznie, za namową Judy¹⁴³, sprzedali go w niewolę kupcom madianickim, donosząc ojcu, że został zabity przez dzikie zwierzę. Tragedii, która tu się rozegrała winni są więc nie tylko bracia żywiący nienawiść do Józefa, ale i poniekąd on sam oraz ojciec Jakub, który nie licząc się z braterską rywalizacją faworyzował jednego ze swych synów. Zastanawia w tym wszystkim milczenie Boga wobec tarapatów wybrańca... W swoim czasie jednak wkroczy w życie bohatera.

¹⁴⁰ Zob. np. S. Łach, *Urzędy Józefa biblijnego w świetle egiptologii*, RBL 14 (1961) s. 95-103.

¹⁴¹ Termin określający niejednorodną etnicznie grupę ludów zachodnioazjatyckich (semickich i huryckich).

¹⁴² Nawet ojciec odkrywa, że narcystyczna, poszukująca miłości osobowość Józefa oraz jego mało roztropna postawa zaczyna być zagrożeniem dla jedności rodziny. Być może nie był też spełnieniem marzeń matki Racheli, zob. Rdz 30,22-24 (tu ciekawa, dwukrotna gra słów z imieniem Józef: *asaf, josef*).

¹⁴³ Dwóch braci, którzy ratują życie Józefa, reprezentują tu być może dwa królestwa Izraela: Ruben – królestwo północne, a Juda – królestwo południowe.

Józef został sprzedany do Egiptu, gdzie stał się niewolnikiem Potifara – dowódcy straży przybocznej faraona. W niedługim czasie został przez niego uczyniony zarządcą majątku. Ta pomyślność losu Józefa wynika z faktu, że błogosławiąca obecność Boża towarzyszyła Józefowi, co autor odnotowuje w słowach: *Pan był z Józefem. Ze względu na niego, Pan błogosławi Potifarowi. Żona Potifara próbowała uwieść Józefa, kiedy jednak to się nie udało, oskarżyła go fałszywie o próbę gwałtu, za co Potifar wtrącił Józefa do więzienia*¹⁴⁴. Tam spędził wiele lat. Bóg nie oszczędza bohaterowi problemów, przez niego chce zrealizować szczególnie plan zbawczy. Otóż w więzieniu Józef zasłynął trafną interpretacją snów współwięźniów (Rdz 39,20-23), a potem wyłożeniem znaczenia snu samego faraona – słynny sen o 7 krowach tłustych i 7 chudych. Faraon ustanowił wtedy Józefa zarządcą Egiptu, dał mu władzę i majątek oraz żonę Egipcjankę; ludzie wiwatowali na cześć Józefa. Miał on wówczas dopiero 30 lat, a stał się wezyrem samego faraona. Tu ujawnia się ukryta, ale ciągła obecność Boża przy Józefie.

Kiedy nastał głód i bracia Józefa przyszli z Kanaanu zakupić w Egipcie żywność, Józef nie od razu dał się rozpoznać. Więcej, uknuł plan „wrobienia” braci w kradzież cennych przedmiotów, za co wtrącił ich do więzienia. Czyżby chciał się zemścić? Nic podobnego. Józef chciał się przekonać czy może oficjalnie braciom przebaczyć i się z nimi pojednać. Nie wiedział przecież z kim miał do czynienia, kiedy ich przed laty widział po raz ostatni – ci byli gotowi wydać własnego brata na śmierć. Kiedy przekonał się, że ci także przeszli radykalną zmianę – Juda wstawił się za Benjamina ryzykując własnym życiem – dochodzi do wielkiego pojednania braci. Zamyka się tu i neutralizuje historia konfliktów braterskich ciągnąca się w Księdze Rodzaju począwszy od Kaina...

Ta piękna, powszechnie znana historia pokazuje przede wszystkim, że Bóg opiekuje się sprawiedliwym i że potrafi posłużyć się różnymi okolicznościami, aby osiągnąć zbawczy zamiar, czyli realizację obietnicy danej Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi. Józef, przecierpiawszy tak wiele, stał się narzędziem pojednania i działania Boga wobec rodu patriarchów. Dzięki niemu rodzina Jakuba osiedli się w Egipcie, gdzie znajdzie ocalenie przed klęską głodu, a później dobre warunki rozwoju. W Egipcie umrze Jakub, zapowiadając przed śmiercią przyszłość pokoleń pochodzących od poszczególnych synów (zob. Rdz 49). Tam rodzina Jakuba rozrośnie się w naród.

¹⁴⁴ Historia ta przypomina egipską historię o dwóch braciach z XIII w., zachowaną na papirusie Orbineja (Papyrus D'Orbiney) w British Museum. W opowiadaniu młodszy z braci pada ofiarą zalotów żony starszego brata, a gdy odmówił spełnienia jej woli, został przez nią oskarżony o to, że starał się zdobyć ją przemocą. Ratunek dla niego przychodzi ze strony bogów, którzy stanęli po stronie niewinności. Bardzo podobny motyw pojawia się też w mitologii greckiej, w dziejach Bellerofonta, koryneckiego królewicza, który bawiąc się łukiem ojca zabił przypadkowo brata. Został za to wygnany z dworu. Schronienie znalazł u króla Projtosa, lecz jego żona, Steneboja (Anateja), zakochała się w Bellerofonczie. Gdy ten nie odwzajemnił jej uczuć, oskarżyła go wobec męża o zaloty do niej. Miała go za to spotkać śmierć, której cudem uniknął.

Józef to przykład biblijnego mędrca, zdolnego wyczytać ze snów informacje o Bożych wyborach (objaśnianie snów było rolą mędrców), gotowego odrzucić pokusę kobiety, zdolnego cierpieć bez pielęgnowania chęci odwetu i zemsty, świętego zarządcę ekonomicznego i człowieka pełnego bojaźni Bożej (Rdz 42,18) i pokory (Rdz 40,16). U początków jego egipskiej przygody stoi własna niedojrzałość oraz nienawiść braci, których pierwszy impuls był podobny do odruchu Kaina – braterska zazdrość prowadząca aż do chęci zabójstwa. Jego reakcją nie jest jednak zemsta, lecz postawa wprost ewangeliczna. Kiedy Józef, pan Egiptu, ujrzał przed sobą swoich upokorzonych braci, rzekł do nich: *A teraz nie smućcie się i nie wyrzucajcie sobie, żeście mnie sprzedali. Bo dla waszego ocalenia od śmierci Bóg wysłał mnie tu przed wami* (Rdz 45,5). Józef zdał najtrudniejszy egzamin życiowy: pokonał w sobie poczucie krzywdy, żal do braci i chęć odwetu, choć miał po temu wymarzoną okazję. Co więcej, pocieszał braci i tłumaczy im dobro, jakie wypłynęło z ich uczynku, działaniem opatrności Bożej.

Głębokiego studium psychologicznego i teologicznego wymagałaby każda postać tej historii, poczynając od matki Racheli i ojca Jakuba, ukazują nam bowiem skomplikowane relacje rodzinne od dobrej i złej strony. Łukasz, autor Dziejów Apostolskich, w mowie obronnej św. Szczepana umieszcza losy Józefa egipskiego, jako jedno z wydarzeń Starego Testamentu wskazujące na Jezusa, Jego cierpienie i triumf zmartwychwstania.

6. Aspekty teologiczne w opowieściach o patriarchach

Większość opowieści z Rdz 12 - 50 badacze przypisują źródłu nie-P, czyli J (okołowygnaniowemu, VI w.). Autor ten podkreśla szczególnie pewne prawdy, które chce przekazać. Należą do nich m.in.:

Obietnice Boże i ich realizacja są pewne, jednak czas i sposób ich realizacji jest nieprzewidywalny. Kraj i ziemia, obiecana patriarchom, nigdy nie stała się ich własnością; ani oni, ani ich wnuki nie doświadczyli jej realizacji. W istocie przypadnie ona Izraelitom po długim okresie walk i kryzysów. Historia patriarchów związana jest poprzez temat realizacji obietnicy z historią wyjścia z Egiptu (Księga Wyjścia, realizacja obietnicy mnogiego ludu) i zdobycia ziem Kanaan (Księga Jozuego, realizacja obietnicy ziemi). Realizacja obietnic Abrahamowych wykracza zatem poza Pięcioksiąg i dotyczy ludzi wszystkich czasów.

Zanegowanie prawa pierworództwa. Bóg działa wyraźnie przeciw prawu o pierworodnych. Wybiera Izaaka zamiast pierworodnego Izmaela; Jakuba zamiast pierworodnego Ezawa, Józefa a nie starszych braci. Wyraźnie kontrastuje to z tradycją Księgi Wyjścia, gdzie Mojżesz usłyszy na Synaju: *Jeśli jaki mąż będzie miał dwie żony, jedną kochaną, a drugą niekochaną, i one urodzą mu synów - kochana i niekochana - a pierworodnym będzie syn niekochanej - to w dniu przekazywania dziedzictwa nie może za pierworodnego uznać syna kochanej, gdy pierworodnym jest syn niekochanej. Jeśli pierworodnym jest syn*

niekochanej, musi mu przyznać podwójną część wszystkiego, co posiada, gdyż on jest pierwociną jego siły. On ma prawo do pierworodztwa (Pwt 21,15-17). Taka właśnie sytuacja dotyczyła Izmaela. Podobnie Ezawa i braci Józefa. Tekst biblijny nie wyjaśnia tej rozbieżności z powszechnie przyjętą starożytną praktyką faworyzacji pierworodnego. Wydaje się, że ma to związek z teologią suwerennego wyboru Boga, ideą wybrania.

Dzieje wybrania. Już od prehistorii biblijnej możemy mówić o wybranych przez Boga jednostkach lub grupach. Losy patriarchów to historia wybierania i oddzielania synów obietnicy od synów ciała. Abraham miał syna pierworodnego Izmaela ze służebnicy Hagar i sześciu synów z Ketury, ale jego spadkobiercą został Izaak, zrodzony w nadzwyczajnych warunkach. Spadkobiercą Izaaka także nie zostaje pierworodny Ezaw, lecz Jakub. Jakub, błogosławiąc swoich synów, zapowiada sławę i panowanie nie pierworodnemu Rubenowi, lecz czwartemu z kolei Judzie, który będzie prawowitym dziedzicem obietnicy. Charakterystyczną cechą tych wyborów jest to, że wybrani są słabsi od nie-wybranych. Fakt wyboru posuniętego w latach patriarchy, którego żona wydaje się bezpłodna, ukazuje specyficzną „logikę” Boga, który w swojej suwerenności i miłości wybiera to, co niemocne, to co nie jest szlachetnie urodzone według świata i wzgardzone (por. 1Kor 1,27-28).

Inną cechą wybrania jest autonomiczna i nieuwarunkowana decyzja Boga. Bóg wybiera suwerennie i realizuje daną obietnicę. Nie tłumaczy motywów swoich decyzji i wprost faworyzuje niektóre jednostki czy grupy, o czym może świadczyć powtarzająca się w cyklach o patriarchach formuła: *Bądź panem twoich braci i niech ci pokłon oddają synowie twej matki!* (por. Rdz 9,25; 27,29; 27,40). W momencie wyboru jednych JHWH zdaje się przestawać interesować życiem innych ludzi i narodów (nie-wybranych). Możemy zatem postawić pytanie: dlaczego Bóg wybiera jednych, a marginalizuje innych? Czy oznacza to niesprawiedliwość w postępowaniu z człowiekiem? Czy Bóg poprzez swoje wybory odrzuca tych, którzy nie zostali wybrani? I w końcu, jaką rolę pełni wybrana jednostka wobec wspólnoty, od której jest oddzielona? Otóż, w wybraniu biblijnym zawsze obecna jest perspektywa jednostkowa oraz uniwersalna; indywidualność idzie w parze ze wspólnotowością. Bóg, wybierając poszczególne jednostki, nie traci perspektywy całości, lecz ogarnia ludzi wszystkich czasów. W historii Abrahama możemy zobaczyć z całą wyrazistością, że to, co indywidualne, ma okazać się błogosławieństwem dla wszystkich. Bóg powołuje go nie tylko dla jego osobistych korzyści, ale przede wszystkim dla dobra całości, od której uprzednio został „oderwany”, co autor biblijny będzie przypominał w ciągu cyklu o patriarchach (por. Rdz 12,3; 22,18; 26,4; 28,14). Celem ostatecznym wybrania Abrahama jest to, „aby były błogosławione przez ciebie wszystkie klany ziemi”.

Moralność patriarchów. W ramach historii patriarchów spotykamy sceny, które budzą nasz moralny sprzeciw. Razi nas ich wielożeństwo, kłamliwy wybieg Abrahama, gdy dla ratowania życia oddaje Sarę na dwór faraona, czy podobny wypadek w życiu Izaaka.

Zauważamy postawę Sary – zazdrosną o Hagar, złośliwą i niedowierzającą obietnicom. Na negatywną ocenę zasługuje podstęp Jakuba wykradającego błogosławieństwo ojca, trudno nam też się zgodzić z wyrzuceniem z domu na pewną śmierć Izmaela przez Abrahama.

Trzeba zauważyć, że Księga Rodzaju przedstawia historię rodziny, którą należy rozpatrywać na tle środowiska. Moralność patriarchów była w znacznej mierze określona przez obyczaje dawnych czasów, dodatkowo wpisanych w kulturę nomadów, plemion wędrujących. Patriarchowie nie zostali przedstawieni jako ideały moralne, ale jako ludzie z krwi i kości. Z jednej strony znamionuje ich dążenie do Boga i pod tym względem są przykładami. Z drugiej strony są uwarunkowani sytuacją życiową i obyczajową oraz własnymi słabościami. Bóg objawiał swoje prawo stopniowo. Zbiór przykazań oraz dekalog otrzyma Mojżesz, prorocy będą nawoływali do oczyszczania serca i intencji, a dopiero Jezus w „Kazaniu na górze” ukaże horyzonty moralnej doskonałości. Biblia nie usprawiedliwia złego postępowania patriarchów, ale też go nie ukrywa. Zasługą jej autorów jest to, że w życiu konkretnych ludzi dostrzegają działanie Boga, który mimo słabości i błędów ludzkich potrafi zrealizować swój zbawczy plan. Ludzka niegodność nie przeszkadza Bożej dobroci¹⁴⁵.

Sodoma i Gomora. W opowiadaniach o patriarchach znajdujemy, podobnie jak to było przy prehistorii biblijnej, ślady wydarzeń wyraźnie legendarnych. Za przykład niech posłuży historia zniszczenia Sodomy i Gomory. Opowiadanie o kataklizmie niszczącym te miasta zaczerpnięte zostało z przekazów ludowych. Co leżało u ich podstaw? Rzeczywiste wydarzenia? Niestety, a może na szczęście, żadnych śladów takich spalonych miast nie odnaleziono. Być może chodziło o wyjaśnienie osobliwego zjawiska przyrody, jakim jest obszar Morza Martwego – jednego z najbardziej zasolonych zbiorników wodnych na świecie – obszar wysuszony, spalony słońcem, pozbawiony roślinności i z pozoru martwy (dziś wiemy, że pewne bakterie żyją w wodach Morza Martwego). A może bardziej chodziło o przekazanie ważnych prawd teologicznych? Kataklizm był karą za ciężkie grzechy, jakie popełniano w tych miastach. To obraz Bożej sprawiedliwości. Z drugiej strony wspinała scena targowania się Abrahama z Bogiem o jak najmniejszą liczbę sprawiedliwych, która wystarczy dla uratowania miasta (Rdz 18,22-33) to obraz wielkości Bożego miłosierdzia. To Abraham, a nie Bóg, przerwał „negocjacje”. To człowiek stawia granice Bożemu miłosierdziu... Szkoda, że Abraham nie miał już odwagi zapytać o pięciu, a nawet o jednego sprawiedliwego. Wiemy, że jeden sprawiedliwy (Chrystus) wystarczy do uratowania nie tylko miasta, ale świata.

Często opowieść tę traktuje się jako potępienie grzechu homoseksualizmu. Tak, jakby Sodoma była zniszczona za grzech homoseksualne. Samo określenie ‘grzech sodomski’ stało się synonimem takiego zachowania. Tymczasem tekst mówi nie tyle i nie tylko o zachowaniach homoseksualnych. Wśród głównych rysów tego obrazu na pierwszy plan wysuwają się motywy

¹⁴⁵ Zob. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 83n.

grzesznych relacji o charakterze seksualnym, przemocy i gwałtu, a także motyw pogwałcenia prawa gościnności¹⁴⁶. Podobnie sugestywną jest historia żony Lota, która nie usłuchała Bożego nakazu o niezagładaniu za siebie w czasie ucieczki. Obróciwszy się za siebie (co może być rozumiane jako synekdocha, początek czynności zawracania) zamieniła się w słup soli¹⁴⁷. Stała się „czarną owcą”, symbolem ciekawskiego zagładania, ale przecież także tęsknoty za tym, co nam bliskie, za tym, co i kogo zostawiamy za sobą.

IX. WYJŚCIE Z EGIPTU (Wj 1 – 15)

Kolejnym etapem w naszej drodze przez Pięcioksiąg po okresie patriarchów jest pobyt Izraelitów w Egipcie, dzieje Mojżesza oraz cudowne wyjście narodu wybranego z niewoli egipskiej, ucieczka na pustynię Synaj, gdzie będzie mieć miejsce najważniejsze przymierze Starego Testamentu: przymierze synajskie. O tych wydarzeniach opowiada Księga Wyjścia.

1. Znaczenie Księgi Wyjścia

Księga Wyjścia zajmuje centralne miejsce wśród pism świętych Pierwszego Testamentu. Do wydarzeń w niej opisanych będą się odwoływać wszyscy prorocy i pisarze natchnieni Biblii hebrajskiej, a także Nowy Testament, czym nie może się poszczycić żadna inna księga biblijna. Księga Wyjścia przekazuje spisane tradycje o dwóch najważniejszych wydarzeniach dla wiary starożytnego Izraelity. Pierwsze z nich to *wyjście z Egiptu*, a drugie to *przymierze na Synaju*. Stanowią one zasadniczą treść księgi, która dzieli się na dwie części: pierwsza gromadzi tradycje o wyprowadzaniu Izraela z Egiptu (Wj 1 – 15), a druga o przymierzu zawartym na górze Synaj (Wj 19 – 40), w ramach którego Izrael otrzymuje dekalog. Łącznikiem obu części jest opis wędrówki przez pustynię (Wj 16 – 18).

Te dwa wielkie wydarzenia odsłaniają jednocześnie dwa główne wątki teologiczne księgi: *Bożą potęgę* okazaną w wyprowadzeniu z Egiptu i *Bożą obecność* podarowaną w przymierzu na Synaju. Objawione tam i wtedy *Boża potęga* i *Boża obecność* są tymi samymi tu i teraz. Ta sama *Boża potęga*, która wyzwoliła naród z niewoli, i ta sama *Boża obecność*, która przyłgnęła do człowieka na pustyni, jest pośród nas. Takie jest przesłanie Księgi Wyjścia¹⁴⁸. Inaczej to ujmując, Księga Wyjścia to opowieść o każdym człowieku: o

¹⁴⁶ Szerzej np. K. Napora, „Mieszkańcy Sodomy byli źli...” (Rdz 13,13). Na czym polegał występkek mieszkańców Sodomy?, *Verbum Vitae* 39 (2021) 119-135.

¹⁴⁷ Stąd dziś w j. polskim powiedzenia (biblizmy) takie jak: „stać jak słup soli” (zniechęcić), „żona Lota” (osoba ciekawska), „Sodoma i Gomora” (siedlisko zła moralnego i zepsucia obyczajów), „sodomita” (rozpuśnik) itp.

¹⁴⁸ Zob. szerzej M. Majewski, *W stronę Ziemi Obiecanej. Komentarz do Księgi Wyjścia*, Kraków 2011.

wyzwoleniu z niewoli ludzkiej (exodus) i z niewoli grzechu (przymierze) oraz o przemianie kondycji ze „sługi faraona” w „sługę Boga”¹⁴⁹. Oba główne wątki, jak i obie części księgi są z sobą tak mocno związane, że bez siebie nie mogłyby istnieć.

Wydarzenia opisane w Księdze Wyjścia stały się treścią trzech najważniejszych dorocznych świąt biblijnych: Paschy, Tygodni i Namiotów. Podczas Paschy¹⁵⁰ przewodniczący liturgii (najczęściej był nim ojciec rodziny) przypominał wydarzenia związane z wyjściem z Egiptu (por. Wj 12,14; Pwt 16,1), Pięćdziesiątnica¹⁵¹ stała się pamiątką zawarcia Przymierza (por. Tb 2,1), a święto Namiotów¹⁵² przypominało złoty okres w historii Izraela, kiedy ten wędrował po pustyni, mieszkał w namiotach i spotykał się z Bogiem (por. Kpł 23,43). Chrześcijanie znajdują się tu u samych podstaw swej religii. Żydowska Pascha stanęła u podstaw liturgii Eucharystii, wyjście z Egiptu stało się zapowiedzią zmartwychwstania Jezusa i sakramentu chrztu świętego, Mojżesz typem Chrystusa, a w najważniejszą Mszę św. roku liturgicznego – Wigilię Paschalną odprawianą w Wielką Sobotę – odczytuje się i odśpiewuje opowiadanie o wyjściu z Egiptu jako jeden z fundamentalnych etapów historii zbawienia.

Choć bieg wydarzeń w Księdze Wyjścia charakteryzuje się dramatyczną zwartością, a wydarzenia mają swą logiczną kontynuację, sama księga nie jest dziełem jednego autora. Trzeba raczej widzieć w niej zbiór tradycji i przekazów pochodzących z różnych okresów – od starych przekazów ustnych, przez fragmentaryczne opracowania tematyczne (jak zbiór praw z Wj 21 – 23, zwany Kodeksem Przymierza), po najpóźniejsze, już po wygnaniu babilońskim powstałe partie księgi (jak opis pustynnej świątyni z Wj 35 – 40). Choć Księga Wyjścia tworzy swoistą całość i zwartą kompozycję, jest także częścią historii Pięcioksięgi. Wiele z elementów Księgi Wyjścia (zwłaszcza rozdział 1) nawiązuje do Księgi Rodzaju, a opowiadanie o Mieszkanii Boga (zwłaszcza rozdział 40) stanowić będzie pomost do następnych ksiąg: Kapłańskiej i Liczb.

Księga stawia wiele niełatwych pytań. Czy Bóg używa siły? Czy wykorzystuje do swych celów grzech ludzki? Dlaczego chciał zabić Mojżesza? Co znaczy imię JHWH? Jak można wpłynąć na Bożą wolę? Dlaczego opis Namiotu Spotkania jest dłuższy niż cała historia wyjścia? Czemu kult wokół Arki Przymierza odbywa się w milczeniu? Czy autor biblijny może być ironiczny? Jakie znaczenie ma dziś dekalog? Te i inne pytania wracają uwagę na istotne treści biblijnego przesłania.

2. Tytuł i plan księgi

¹⁴⁹ „Sługa Boży” to najbardziej honorowy tytuł w Biblii. Otrzymały go takie postaci, jak Abraham, Mojżesz, Jozue, Dawid, Eliaż czy Jezus.

¹⁵⁰ Największe święto żydowskie (hebr. *Pesach*).

¹⁵¹ Żydowskie Święto Tygodni (hebr. *Chag ha Szawuot*) lub Dzień Pierwocin, Pierwszych Owoców (hebr. *Jom ha Bikkurim*).

¹⁵² Inaczej zwane też Świętem Kuczek lub Szałasów (hebr. *Sukkot*).

„Oto imiona synów Izraela, którzy przybyli z Jakubem do Egiptu”. Tak rozpoczyna się druga księga biblijna. Jej tytuł, nawiązujący do głównego wydarzenia, nadano kilkaset lat po jej napisaniu i to nie wśród Izraelitów, ale w środowisku greckim, gdzie brzmiał *Exodos* (gr. „wyjście”). Stąd trafił do języków nowożytnych. Jednak w środowisku hebrajskim Księga Wyjścia funkcjonuje jako *Elle szemot* czyli „Oto imiona” lub częściej, w skrócie, *Szemot* – „Imiona”. Mimo, że hebrajski tytuł księgi wydaje się być dobrany przypadkowo – jest to po prostu pierwsze słowo – doskonale wpasowuje się w jej treść. *Imiona* będą odgrywać tu niezwykle istotną rolę. Hebrajska koncepcja imienia – zasadniczo różna od naszej – będzie się przewijać przez całą księgę, napotkamy tu wyjaśnienie (etiologię) imienia Mojżesza i jego synów, pełne imion spisy oraz genealogię, a z drugiej strony celowe przemilczenie innych imion. Przede wszystkim jednak to w tej księdze zostanie objawione *imię Boga* – tajemnicze JHWH – oraz odsłonięte jego właściwe znaczenie. Księga Wyjścia rzeczywiście okaże się *Księgą Imienia*.

Najbardziej ogólny plan księgi zawiera dwa elementy. Dwa wielkie zbiory tradycji – o wyjściu i o przymierzu – zostały połączone drugorzędną narracją o marszu przez pustynię, tworząc dyptych¹⁵³ z łączącym je jak zawias opisem pielgrzymki ludu JHWH do Bożej góry.

1 – 15 **Wyjście z Egiptu**

16 – 18 Wędrowka na Synaj

19 – 40 **Przymierze na Synaju**

Tak przedstawia się *de facto* treść księgi. Jeśli chodzi o bardziej szczegółową jej kompozycję, trudno wskazać obiektywnie istniejące wewnętrzne podziały, a wielość prób i metod w strukturyzacji księgi, które wzajemnie się wykluczają, wskazywać może na brak generalnej i wiodącej struktury. Tym niemniej elementy kompozycyjne w ramach księgi istnieją, a narracja, choć rozwija się bez większych literackich napięć, rozpada się na kilka istotnych części. Oto one, czyli ogólny plan Księgi Wyjścia:

1-2 Prolog: Izrael w Egipcie i narodziny Mojżesza

3-7,7 Powołanie Mojżesza przez Boga

7,8-11 Plagi egipskie

12-15,21 Wyjście z Egiptu

¹⁵³ Zamykany dwuskrzydłowy ołtarzyk lub dwuczęściowy utwór literacki o powiązanej treści.

15,22-18	Droga na Synaj
19-24	Zawarcie przymierza na Synaju
25-31	Nakaz budowy Mieszkania ¹⁵⁴ JHWH
32-34	Zerwanie i odnowienie przymierza
35-40	Budowa Mieszkania JHWH

3. Pobyt Izraelitów w Egipcie

Księga Rodzaju kończy się opowieścią, jak to Jakub=Izrael¹⁵⁵, wnuk Abrahama ze swymi dwunastoma synami trafił do Egiptu. Przyprowdziło ich tam z Kanaanu widmo głodu, o czym szerzej opowiada Rdz 42 – 46. W Egipcie liczna rodzina Izraela rozrasta się i z klanu staje się szczepem, a potem małym narodem. Początek Księgi Wyjścia (Wj 1,1-7) krótko podejmie niektóre główne wątki pierwszej księgi biblijnej, szybko jednak przejdzie do sytuacji narodu w Egipcie. Potomkowie Izraela – Izraelici – już po kilkuset latach pobytu w kraju faraonów stanowią naród: silny i liczny, szybko powiększający się dzięki błogosławieństwu Bożemu¹⁵⁶. Zmiana króla, zaznaczona w Wj 1,8, wskazuje na nową rzeczywistość. Dotąd faraon sprzyjał Izraelitom pomny na zasługi Józefa. Jednak „nowy władca” (może chodzić o nową dynastię) zmienia politykę i w obawie przed rosnącym w siłę narodem Izraela, zaczyna go uciskać i ciemnić.

Czy rzeczywiście Izraelici byli liczny narodem w Egipcie, który następnie opuścili, jest sprawą wątpliwą. W egipskich, dosyć licznych dokumentach i spisach nie ma w ogóle wzmianek o pobycie tam Izraelitów. Liczba 600 tysięcy mężczyzn, o które dwukrotnie mówi Pięcioksiąg, oznacza, że doliczając kobiety, dzieci i starców, z Egiptu wyszło od 2,5 do 3 milionów ludzi¹⁵⁷. Nigdzie nie znajdujemy śladów tak wielkiej wędrówki. W Biblii źródeł nt. pobytu Izraela w Egipcie mamy kilka: oprócz Pięcioksięgu o pobycie w Egipcie piszą księgi prorockie i historyczne oraz najstarsze biblijne wyznania wiary, tzw. *credo historyczne*, które rozpoczynają się właśnie od wyjścia z Egiptu (np. Pwt 26,5-9). Wspominają o tym również

¹⁵⁴ W dotychczasowych tłumaczeniach polskich – poza najnowszym Edycji Św. Pawła – hebrajski termin *miszkan* określający pustynny Namiot Spotkania tłumaczono jako „Przybytek”. Jednak raczej filologiczne, lingwistyczne i teologiczne przemawiają za tłumaczeniem „mieszkanie”. Zob. M. Majewski, *Mieszkanie Chwały. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni (Wj 25-31 i 35-40)*, Kraków 2008.

¹⁵⁵ Pamiętajmy, że Bóg zmienił imię Jakubowi na Izrael (zob. Rdz 32,29).

¹⁵⁶ Wersety Wj 1,7 i 1,12 o szybkim rozroście Izraela w liczny naród mają pokazać, jak hojnie spełnia się obietnica wielkiego potomstwa dana patriarchom w Księdze Rodzaju.

¹⁵⁷ Liczba uzyskana z Wj 12,37 i Lb 1,46, gdzie mówi się, że wyszło 600 tys. ludzi zdolnych do noszenia broni; do tej liczby należy dodać kobiety, dzieci i starców.

późniejsze tradycje mądrościowe, ale one są wyraźnie zależne od wyżej wspomnianych źródeł. Tradycje biblijne przechowały również ślady wskazujące na jakiś wpływ kultury egipskiej na Izraela (choć niekoniecznie musi on być podyktowany pobytem w Egipcie). Tak jest np. w wypadku obecności imion pochodzenia egipskiego wśród Izraelitów (Moses, Hofni, Pinhas, Aaron, Merari). Podobnie jest z grupą ok. 50 słów w języku hebrajskim, które są pochodzenia egipskiego, a nie semickiego (np. hebr. חותם *chotam* – pieczęć). Księga Przysłów w najstarszych warstwach zawiera 10 egipskich powiedzeń mądrościowych ze zbioru „Napomnień Amen-em-opeta” (zob. Prz 22), co jednak wydaje się wpływem pochodzącym z czasów monarchii.

Według Wj 6 od czasu synów Jakuba do czasu Mojżesza mijają 4 (słownie cztery) pokolenia. Rodzina patriarchy Jakuba, licząca z żonami i dziećmi 70 osób, w czasie 4 pokoleń rozrasta się w naród 2-3 milionów ludzi? To oczywiście niemożliwe, nawet rozszerzając tę lukę na setki lat. Tak liczny naród nie powstałby z jednej rodziny w 400 lat¹⁵⁸. Nie mogło dojść do exodusu takiego, jak opisuje to Księga Wyjścia. Według Biblii Izrael opuścił Egipt „w szyku bojowym” (12,41.51), licząc ok. 2 do 3 milionów ludzi. Tak wielka grupa nie zdołałaby przejść przez Morze Sitowia w jedną noc. Karawana tego rodzaju mogłaby zająć całą drogę z Egiptu na dzisiejszy Synaj i z powrotem. Nie miałyby też potrzeby lękać się armii egipskiej¹⁵⁹. Poza tym Egipt liczył wówczas ok. 3 mln ludzi; utrata takiej liczby niewolników (2 miliony), rabunek przez nich srebra i złota, utrata armii faraona w morzu – to wszystko musiałyby być dla Egiptu największą w dziejach katastrofą, której echa na pewno znalazłyby się w rozlicznych źródłach egipskich. Tymczasem nawet najmniejszych wzmianek nie znajdujemy w bogatych dokumentach Nowego Państwa Egipskiego. Wniosek biblistów i historyków jest radykalny: Exodusu nie było, a jeśli w ogóle miał miejsce, był zakrojony na znacznie mniejszą skalę. Pojawiające się w opowiadaniach o wyjściu liczby pochodzą z czasów znacznie późniejszych i są bardzo przesadzone, nawet jeśli są próbą odzwierciedlenia spisu ludności dokonanego w czasach monarchii.

Według Mario Liveraniego, znakomitego i cenionego historyka starożytności Izraela, opowieść o wyjściu z Egiptu i drodze do Kanaanu została spisana w niewoli babilońskiej dla przesiedleńców, by zbudować teologię powrotu do ziemi świętej tak, aby wygnańcy nie bali się i nie ociągali do niej wracać. Dość dobrze poznana historia terenów Egiptu i Kanaanu od XV do XII wieku, a więc na przełomie epok brązu i żelaza, nie zostawia miejsca na migrację

¹⁵⁸ Według obliczeń demograficznych jest niemożliwe, ażeby grupa 70 Izraelitów, która osiedliła się w Egipcie za czasów Józefa mogła się rozrosnąć nawet w czasie 480 lat do tak wielkiej liczby ludzi. Przy przewidywanym b. szybkim stopniu wzrostu naturalnego z 70 można by po takim czasie oczekiwać max. 10 000 ludzi.

¹⁵⁹ Niektórzy próbują dotrzeć do właściwych liczb twierdząc, że słowo *elef* w tradycjach wyjścia nie oznacza liczby „tysiąc”, ale że trzeba je tłumaczyć jako „rodzina”, „ród”. W takim razie liczbę wychodzących trzeba by bardzo ograniczyć. Inni twierdzą, że słowo *elef* mogło być symboliczne, tak jak czasami rzymskie słowo *centuria*, czyli ‘setka’, oznaczała osiemdziesięciu albo nawet sześćdziesięciu ludzi. Gdyby nawet tak było, ciągle jeszcze suma wychodzących byłaby całkowicie nieprawdopodobna.

wielkiej społeczności, a nawet na ucieczkę z Egiptu kilkudziesięcioletniej grupy niewolników pod wodzą znającego meandry egipskiej państwowości wodza (hipoteza Rolanda de Vaux). Synaj i Kanaan w tym czasie także był pod władzą Egiptu, stacjonowały tu egipskie garnizony. W tym sensie Exodus, czyli triumfalne wyjście kilkuset tysięcy czy kilku milionów Żydów z Egiptu to legenda, gdyż nie znajdujemy śladów takiego wydarzenia. Może on jednak być oparty na incydentach ucieczki (ucieczek) niewolników do Kanaanu lub wygnania Hyksosów (semitów), którzy mogli wówczas ponownie powrócić na Bliski Wschód. Grupy uciekające z Egiptu nie były tak jednolite pod względem etnicznym, jak na to zdaje się wskazywać wrażenie wyniesione z lektury Wj i Joz. Była to mieszanka różnych grup i plemion. Oprócz proto-Hebrajczyków w jej skład wejść mogły klany madianickie (klan Jetro - Lb 10,29-32), a także Edomici (Kaleb i Otniel byli Kenizytami pochodzenia edomskiego - Rdz 36,11.15) i inni.

Pojawienie się Hebrajczyków w Kanaanie łączy się także z grupami tzw. **Hapiru** (Habiru). Wspominają o nich listy Tell-el-Amarna znalezione w pałacu faraona Echnatona, pochodzące z XIV wieku przed Chr. Nazwa Habiru może być spokrewniona z określeniem Hebrajczyków (rdzeń H-B-R) i zdaniem niektórych może wskazywać na protoplastów Izraelitów. Byli to ludzie wyjęci spod prawa, banicy kananejscy ceniący wolność nad podległość Egipcjom, których pojawienie się spowodował egipski wyzysk ekonomiczny Kanaanu (Egipt w tym czasie był zwierzchnikiem Kanaanu). Władza egipska kontrolowała w Kanaanie tereny przybrzeżne, gdzie zapewniała bezpieczeństwo szlaków handlowych, oraz żyzne, eksploatowane rolniczo doliny. Natomiast zabraniała osiedlania się w trudno dostępnych i porośniętych lasami rejonach górskich, gdyż nie można było ich kontrolować. Wszyscy, którzy z rozmaitych przyczyn zdecydowali się osiedlić na tym obszarze, automatycznie dla władzy egipskiej stawali się wyjętymi spod prawa. Tu właśnie pojawili się Habiru. Pierwsze o nich wzmianki pochodzą z czasów panowania Amenhotepa II (1428-1397). Pod koniec epoki brązu w Kanaanie była to bardzo liczna i znacząca grupa.

Te trudności pozwalają na bardzo ostrożne zakładanie, że jakaś niewielka grupa (grupy) proto-Izraelitów, proto-Hebrajczyków doświadczyła egipskiej niewoli i pamięć o niej przywędrowała wraz z nimi do Kanaanu. Z czasem, zwłaszcza pod wpływem systematycznie doświadczanych najazdów egipskich i egipskiej tyranii, stała się ona pamięcią zbiorową małego narodu.

4. Narodziny Mojżesza i jego imię

Rzadko która biblijna postać interesuje autorów tak bardzo, że przyglądają się jej już od urodzenia. Biblijni bohaterowie wkraczają „na scenę” najczęściej w momencie podjęcia swej misji. Tak jest w przypadku Abrahama, Dawida, Eliasza... Od urodzenia natomiast opowiedziane są dzieje innych niezwykle ważnych postaci: Samuela, Jana Chrzciciela, Jezusa. Tu mowa jest o narodzinach Mojżesza, jak to w opatrnościowy sposób przeżył eksterminację

hebrajskich chłopców i znalazł się na dworze samego faraona. Mojżesz to główny bohater Księgi Wyjścia, a zarazem najważniejsza postać Starego Testamentu. Poprzez opowiadanie o narodzinach Mojżesza autor podkreśla jego wyjątkową rolę w historii zbawienia i – wydaje się – zaspokaja ciekawość potomnych, co do jego najwcześniejszych losów.

Co musiała czuć matka, która – zmuszona przez prześladowanie – wypuściła swego „miłego Bogu” syna na wody Nilu w kruchym koszyku łódeczce, zdając się jedynie na łaskę Bożą? Czy ów kosz z papirusu uratuje jej dziecko? Zwraca uwagę fakt, że łódeczka dla chłopca nazwana jest tym samym hebrajskim terminem (*tēbāh*), który wcześniej posłużył do określenia arki Noego (Rdz 6,14). Stworzona przez pisarza analogia jest oczywista: także ta „łódź” będzie cudownym ratunkiem dla biblijnego bohatera przed śmiertcionośnymi wodami.

Dokładnie w miejscu i czasie pozostawienia malutkiego Mojżesza na wodzie pojawia się córka faraona, wypoczywająca najpewniej w jednej z jego letnich rezydencji. Następna kobieta (wcześniej położne i Jokebed) kieruje się instynktem macierzyńskim. Poruszona płaczem dziecka, postanawia je adoptować, choć wie, że dziecko jest „hebrajskie”, czyli obce. Scena ta jest kolejną ironią wstępu Księgi Wyjścia (po Wj 1, gdzie wysiłki faraona przynoszą odwrotny skutek). Mojżesza ratuje nie kto inny, ale córka króla, który wydał okrutną dyspozycję, by topić izraelskich chłopców. Nakaz króla spowoduje skutek zupełnie odwrotny: matka Mojżesza dostanie królewską zapłatę za wykarmienie syna, a ten zostanie wychowany i wykształcony w jego własnym domu! W takim świetle (w konfrontacji ze zbawcą wołą Boga) postać faraona staje się tragikomiczna, a jego przemyślane wysiłki przeciw Hebrajczykom godne politowania. Okazuje się on ostatecznie nie oponentem, ale nieświadomym współpracownikiem Bożych planów. Podobnie stanie się w historii plag i wyjścia z Egiptu, gdzie „upór” króla posłuży Bogu do objawienia swej chwały.

Córka faraona „dała mu imię Mojżesz (hebr. *mōšeh*), rzekła bowiem: «Wyciągnęłam go z wody»”. Biblijna etymologia ludowa zestawia to imię z hebrajskim czasownikiem *māšāh* – „wyciągnąć, wydobyć”. Jednak imiesłów bierny „wyciągnięty” (z wody) brzmiałby po hebrajsku *māšuj*, a nie jak dziś czytamy *mōšeh*, które przypomina bardziej formę imiesłowu czynnego („wydobywający”). Poza tym księżniczka egipska nie znała najpewniej hebrajskiego. Prawdopodobnie imię *mōšeh* jest pochodzenia egipskiego i zostało utworzone według wzoru imion takich, jak Tuth-moses, Ra-mzes itd., w których pierwszy składnik oznacza imię boga (Toth, Ra), a drugi – „syn” lub „zrodzony z”, „należący do”²⁶. Imię Mojżesz byłoby więc „fragmentem” imienia, końcówką stwierdzającą, że *należy do... jest synem...* No właśnie... Czyj jest Mojżesz? Jest synem Jokebed, która go zrodziła, czy córki faraona, która nadała mu imię i wychowała, aż do uzyskania przez niego pełnoletności? Synem Izraela, z którego się wywodził, czy krainy egipskiej, którą znał „jak własną kieszeń”? Przecież córka Reuela nazwie go Egipcjaninem (2,19)... Kolejne opowiadania z Wj będą odpowiedzią na to pytanie.

Opowiadanie znów koncentruje się wokół „imienia”, jak początek księgi. Anonimowość wszystkich – nawet tych znanych – bohaterów sceny (rodziców i siostry dziecka) podkreśla jeszcze mocniej wymowę tego jednego imienia, które tu pada: Mojżesz. Imię w Biblii wyraża istotę danej rzeczy; noszone przez człowieka stanowiło bardzo ważną informację o nim. Nadawanie imion dzieciom było w jakiś sposób nadawaniem kształtu ich osobowości i określaniem ich losu. Stąd autorzy biblijni tak chętnie doszukiwali się znaczeń imion. Czy „Mojżesz” to *wydobyty z wody*? A może raczej, jak sugeruje filologia, *wydobywający* Izraela z niewoli? Ta gra słów wokół imienia tworzy kolejną ironię prologu: egipska królowa, nadając hebrajskiemu dziecku egipskie imię, nieświadomie przepowiada jego życiową misję wybawcy Izraela z niewoli Egiptu.

Ta legendarna opowieść o narodzinach Mojżesza ma wiele paraleli biblijnych i pozabiblijnych. Szczegółowa opowieść o narodzinach postaci, która będzie kiedyś bohaterem, jest bardzo popularnym motywem w literaturze starożytnego Orientu. Wielu bohaterów biblijnych i jeszcze więcej pozabiblijnych ma swoje opisy narodzin w cudownych okolicznościach. Jest niemal regułą w dziejach biblijnych wielkich mężów, że ich narodzenie jest przejawem specjalnej interwencji Bożej. Tak jest w przypadku Izaaka, Jakuba, Mojżesza, Gedeon, Samsona, Samuela, Jana Chrzciciela, Jezusa. W Ugarit zarówno legenda o Aqhacie¹⁶⁰, jak i legenda o Kircie¹⁶¹ wykorzystują ten wdzięczny motyw literacki. Oczekiwany i wyproszony u bogów dzieckiem jest również akadyjski król Sargon czy heros antycznej Grecji Tezeusz. W cudownych okolicznościach rodzili się także faraonowie egipscy, Edyp, Romulus i Remus, Budda, Aleksander Wielki, cesarz August i wielu innych. Podobnie jest w Ewangeliach dzieciństwa u Mt i Łk. Znaki i cuda, które się tam pojawiają – m.in. nowa gwiazda na niebie – wyraźnie wskazywały starożytnym czytelnikom, że oto rodzi się nowy król.

5. Powołanie Mojżesza i krzak gorejący

Scena ta jest najdłuższym opisem powołania w Biblii. To początek otwartej interwencji Boga w dzieje narodu wybranego, a zarazem właściwe rozpoczęcie opowiadania o wyjściu. Mamy tu do czynienia już nie z ogólnikowymi informacjami i zdawkowymi relacjami, lecz z pełnym dramaturgii i zwrotów akcji opowiadaniem. Zacznie się ono od powołania Mojżesza (Wj 3-7,7), rozwinie się w serii plag (7,8-11), kulminację osiągnie w pełnym chwale

¹⁶⁰ Danilu, sędzia i szanowany mędrzec, to człowiek prawy i wpływowy. On i jego żona Danataj są jednak bezdzietni. Opowieść rozpoczyna się tym, jak Danilu podejmuje się siedmiodniowego rytuału, podczas którego „złożył bogom ofiarę z pokarmów, złożył synom świętych ofiarę z płynów”, aby wyprosić syna. Siódmego dnia Baalu wstawia się za Danilem do najwyższego boga, Ela. Ten błogosławi Danela, który uradowany powraca do domu. Tam odwiedzają go Koszaraty, boginki płodności, a sędzia gości je w swym pałacu i karmi przez sześć dni. Siódmego dnia „zręczne boginie” odchodzą, pozostawiając „rozkosz łożu poczęcia i radość łożu narodzin”. Danilowi rodzi się długo oczekiwany potomek, któremu nadaje imię Aqhatu.

¹⁶¹ Kirta jest królem Chabur, który cierpi z powodu braku potomka. Posłuszny nakazom bogów w końcu doczekał się upragnionego potomstwa.

wyprowadzeniu Izraela z Egiptu (Wj 12-14), a finał w uroczystym świętowaniu zwycięstwa (Wj 15). Objawienie w płonącym krzewie to rozpoczęcie wielkiego dzieła wyzwolenia Hebrajczyków. Bóg wybrał sobie pośrednika w tym dziele – Mojżesza, w którego losach zaczniemy odczytywać losy całego narodu izraelskiego. Podobnie jak Mojżesz, naród Hebrajczyków w okresie swych narodzin będzie zagrożony ze strony Egipcjan i cudownie chroniony przez Boga. Tak jak Mojżesz, naród będzie musiał uciekać na pustynię, gdzie znajdzie swoją nową ojczyznę. Jak Mojżesz Izrael na Synaju spotka swego Boga, usłyszy Jego głos i Mu odpowie.

Historia Mojżesza: Narodziny – zagrożenie życia ze strony faraona i Egipcjan – ucieczka na pustynię – spotkanie Boga JHWH na Synaju – przyjęcie zleczonej misji.

Historia Izraela: Narodziny – zagrożenie egzystencji ze strony faraona i Egipcjan – ucieczka na pustynię – spotkanie Boga JHWH na Synaju – przyjęcie zleczonej misji.

Scena z płonącym krzewem, fundamentalna dla Starego Testamentu i znana chyba każdemu, zaczyna się bardzo prozaicznie. Mojżesz, jak każdego dnia, „wypasał trzodę swego teścia”. Niczego nie świadom, zapuścił się w głąb pustyni – tam, gdzie Bóg przygotował spotkanie. Ten, który prowadzi stado, sam jest prowadzony; ten, który stanie się przewodnikiem ludu, sam jest ciągle zależny od swego Przewodnika. To jedna istotna informacja. Druga jest taka, że Bóg działa w codzienności, prowadzi człowieka poprzez prozaiczne wydarzenia – i to tu trzeba Go szukać. Rzadko kiedy przemawia przez wielkie znaki i cuda, a bardzo często w prozie życia, gdy „wypasamy swoje trzody”.

Opowiadanie o płonącym krzewie zawiera wiele ważnych elementów. Oto tylko niektóre z nich³². Pierwszym jest góra. Horeb to inna nazwa góry Synaj, być może pochodząca z alternatywnej tradycji biblijnej. Tu Horeb nazwany jest „górami Bożymi”. Jest to anachronizm, gdyż Horeb dopiero stanie się „górami Bożymi”, kiedy JHWH zacznie się tu objawiać. Pojęcie „górami Bożymi” jest mocno zakorzenione w świecie starożytnym, gdzie siedzibę bogów często lokowano właśnie na wzniesieniach, wysokościach. Z jednej strony sięgająca nieba, a z drugiej wsparta na ziemi stanowiła łącznik ze światem ludzi. Symbolizowała cały wszechświat i często była miejscem budowy świątyni, łączyła człowieka z Bogiem (zob. świątynia jerozolimska na górze Syjon czy ofiara krzyżowa Jezusa na górze Kalwarii). Góra Synaj – aż do momentu wybudowania Mieszkania JHWH – stanie się tymczasową siedzibą Boga.

Pojawienie się Boga w znaku płomienia to częsty motyw biblijny. Ogień towarzyszy objawieniu się JHWH (teofanii) na górze Synaj (zob. 19,18), słup ognia prowadzi w nocy Izraelitów przez pustynię (zob. np. 40,38 i Ps 78,14), ogień w swej niszczącej mocy poprzedza nadchodzący gniew Boży (zob. np. Jl 2,3 i So 1,18), Duch Święty na kształt ognia zstępuje na apostołów w Dniu Pięćdziesiąticy (Dz 2,3). Ogień jest dla człowieka zawsze tajemnicą. Nie

da się go złapać, zważyć, ogarnąć, ale wszyscy odczuwamy jego obecność: widzimy jego blask, czujemy jego ciepło, boimy się jego mocy. Te właściwości ognia dobrze wyrażały dla starożytnych doświadczenie objawiającego się Boga.

Bóg zaczyna mówić do Mojżesza i stopniowo odsłania plan uwolnienia Izraela z rąk faraona i wyprowadzenia go z Egiptu. Ciekawe, że dokonuje się to przez ciągłe obiekcje i wątpliwości Mojżesza: „Kimże ja jestem? Co im odpowiem? Przecież mi nie uwierzą! Nie jestem dobrym mówcą. Poślij kogoś bardziej odpowiedniego”. Obiekcje osoby powoływanej przez Boga wydają się czymś normalnym w Biblii. Posłuchajmy kilku reakcji ludzi na wezwanie Boga. *Gedeon*: „Wybacz, Panie mój! Jakże wybawię Izraela? Ród mój jest najbiedniejszy w pokoleniu Manassesesa, a ja jestem ostatni w domu mego ojca” (Sdz 6,15); *Jeremiasz*: „Ach, Panie Boże, przecież nie umiem mówić, bo jestem młodzieńcem!” (Jr 1,6); *Maryja*: „Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?” (Łk 1,34). Z Mojżeszem jest podobnie, a jednocześnie inaczej. Obliczono, że Mojżesz podnosi nie jedną, ale aż osiem obiekcji, którymi wyraźnie próbuje wymówić się od powierzonej mu misji. Bóg jest jednak bardzo cierpliwy i na każdą wątpliwość odpowiada rzeczowo i przekonująco.

JHWH nie tłumaczy Mojżeszowi, że jest on potomkiem Lewiego, z bardzo dobrej lewickiej rodziny, że jako nieliczny Izraelita otrzymał staranne wychowanie na dworze faraona, zna języki, sztukę wojenną, potrafi pisać i ma szerokie horyzonty – posiada więc wiele cennych cech i umiejętności, aby być wodzem i najlepiej nadaje się do tego zadania. Bóg mówi całkiem co innego: „Ja jestem z tobą!” (w. 12). Mojżesz, pytając: „kimże ja jestem”, patrzy i ocenia siebie; Bóg w odpowiedzi wskazuje na siebie: „Ja jestem z tobą!”; to będzie Moje, a nie twoje dzieło. Działanie Boga przez człowieka tradycyjnie określa się tak, że człowiek jest *narzędziem* w rękach Boga. Im mniej człowiek oczyszcza się z grzechów, tym słabsze ślady dobroci Boga pozostawia w świecie¹⁶². Podobnie im bardziej żyje dla Boga, tym wyraźniej widoczne jest Boże działanie właśnie przez niego.

6. Objawienie imienia Bożego: JESTEM, KTÓRY JESTEM

Gdy w Biblii czytamy imię Boże, to spotykamy w nim samego Boga. Ta część rozwija temat samo-objawienia się Boga, który wcześniej przedstawił się jako „Bóg ojców” (3,6), jednak dopiero teraz daje się poznać. Bo przecież znać imię to dla Hebrajczyka wiedzieć coś najistotniejszego o tej osobie. Mojżesz okrężną drogą – jakby z obawy – pyta Boga o imię: „Jeśli jednak spytają mnie: «Jak On się nazywa?»», co im odpowiem?”. Zdaje się dopowiadać: „To nie ja jestem ciekaw, tylko inni”.

W odpowiedzi na to pytanie Bóg objawia Mojżeszowi swoje imię: *Jestem, który Jestem* (hebr. אהיה אשר אהיה *ehje aszer ehje*; Wj 3,14). Na temat tego jednego wersu (3,14) napisano

¹⁶² Zob. szerzej M. Majewski, *W stronę Ziemi Obiecanej*, s. 112-139.

już stos ksiązek i artykułów. Choć pisze się dużo o wymowie konstrukcji „Jestem, który jestem” oraz o znaczeniu tetragramu¹⁶³ JHWH, podanego w tym kontekście – czasem nie dostrzega się tego, co wydaje się oczywiste „na pierwszy rzut oka”. Bóg tak naprawdę nie objawia imienia. A mówiąc ściślej, nie objawia takiego imienia, jakiego spodziewał się Mojżesz – czyli imienia własnego typu Ra, Aszur, Baal, Aszarte, jakich dziesiątki w tamtej kulturze znano i przypisywano czczonym bóstwom. Owo „Jestem, który jestem” to konstrukcja określona przez gramatyków jako *idem per idem* („to samo przez to samo”), która stosowana jest na określenie czegoś, co z zasady jest nieokreślone i nie istnieje możliwość jego wyraźniejszego opisanie. Czy czasem nie jest tak, że Bóg zwyczajnie stwierdza: „Jestem, kim jestem”, „Po prostu jestem, nie pytaj mnie o imię”, jak czyni w Rdz 32,30 czy w Sdz 13,18?

Jeśli jednak stwierdzimy, że odpowiedź Boga jest pozytywna (co sugeruje paralelizm z sąsiadującymi sformułowaniami), czyli że Bóg objawia swoje imię, to często usłyszymy, że imię to wyraża prawdę o istnieniu Boga, jako Tego, który jedynie jest istniejący; jest dawcą istnienia (w duchu filozofii greckiej i tłumaczenia LXX *ego ejmi ho on*). Jednak takie myślenie spekulatywne jest obce starożytnym semitom, dla których nie istniał problem ateizmu (por. *Powiedział głupi w sercu swoim: nie ma Boga; Ps 53; Głupi z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga; Mdr 13,1*). Chodziłoby raczej w tym imieniu o podkreślenie aktywnego istnienia = działania na korzyść człowieka; obecności Boga z człowiekiem i przy człowieku: *Ja jestem z tobą!* (Wj 3,12). Jeszcze inni tłumaczą ową formę podwójnego *jiqtol* (również zgodnie z syntaksą hebrajską) jako: *Będę, który byłem* – czyli będę z wami Mojżeszu i narodzie, jak byłem z Abrahamem i patriarchami.

Jeśli zaś chodzi o tłumaczenie tetragramu, hipotez jest bardzo wiele. Istnieje pogląd, że JHWH pochodzi od entuzjastycznego okrzyku *Ja-ho!* lub od formy zaimka *Ja huwa*, „O On”, lub „O Ów!”. William Albright uważał, że imię Boże było częścią dłuższego imienia, które odtworzył jako *Jahweh aszer jihweh*, „sprawiający istnienie wszystkiego, co się staje”. Frank Cross, uczeń Albrighta, uznawał, że imię Boże to część tytułu liturgicznego. Rekonstruował je w oparciu o biblijny tytuł „Jahwe Zastępów” (*Jhwh cewaot*), który jest skrótem od: *'Il-du jahwī šaba 'ōt*, „El, który sprawia istnienie zastępów” bądź *Du jahwī šaba 'ōt*, „Ten, który sprawia istnienie zastępów”. J.C. De Moor rekonstruował imię Boże jako *Jahwe-El*, „Mój El (Bóg),

¹⁶³ Tetragram to pojęcie z j. greckiego (*tetragrammaton* – dosł. cztery litery), oznaczające cztery święte litery imienia Bożego „JHWH”, hebr. יהוה – niewymawiane zarówno w tradycji żydowskiej, jak i chrześcijańskiej. W tradycji biblijnej spółgłoski oznaczano samogłoskami pochodzącymi z rzeczownika *Adonaj* (hebr. Pan) – stąd mylnie, zaświadczone już we wczesnym średniowieczu, odczytanie *Jehowa*. Poprzez tłumaczenie *Septuaginty* (tu tetragram zastępowano gr. *Kyrios* – Pan) tradycja niewymawiania imienia Bożego przeszła do chrześcijaństwa (Hieronim w *Wulgacie* konsekwentnie tłumaczy *Dominus* – Pan) i została przypomniana przez Benedykta XVI. Ze względu na Boży zakaz wymawiania tetragramu znajomość wymowy tego imienia wymarła, jednak najprawdopodobniej brzmiało ono *Jahwe*; inne warianty w badaniach historyczno-lingwistycznych tetragramu to m.in. *Jaho(h)*, *Jahu*, *Jabe*, *Jabaj*, *Jawo*, *Jowa*; zob. np. G. J. Thierry, *The Pronunciation of the Tetragrammaton*, *Oudtestamentische Studiën* 5 (1948) 30-42.

który jest obecny (jako pomagający)”. Sądził, że tetragram jest skróconą wersją imienia jednego z ubóstwianych przodków proto-Izraelitów. Na poparcie tej tezy przywoływał imię Jakuba (*Ja’ăqōb*, skrót od *J’qb-l*, „Mój El (Bóg) idzie blisko niego”) oraz imię *Jaḥwi-Ilū* z tekstów amoryckich znalezionych w Mari. Jeszcze inni twierdzą, że tetragram pochodzi od ugaryckiego *hwt*, „mówić”. Pojawiła się też teoria, według której tetragram wywodzi się od praindoeuropejskiego rdzenia *dja-*, z którego również pochodzi imię Jowisz oraz Zeus. Większość jednak badaczy uznaje wersję tradycyjną, że JHWH pochodzi od czasownika *haja* (być) oraz jego obocznej formy *hwh*, choć nie jest to żadna ze znanych form tego czasownika.

7. Plagi egipskie

Mojżesz po scenie powołania ma udać się do faraona i zażądać uwolnienia dla swego ludu. Jeśli faraon tego nie uczyni, na Egipt spadnie fala nieszczęść, zwanych plagami. W komentarzach do tej sekcji Księgi Wyjścia (7 – 11) bardzo wiele miejsca poświęca się zjawisku plag, czym one były od strony przyrodniczej, natomiast dużo mniej ich znaczeniu jako wyznacznika wiary Izraela. Warto jednak pójść tą „węższą ścieżką”, gdyż fenomeny poszczególnych plag tak naprawdę nie wydają się najistotniejsze. Wielowiekowy przekaz ustny, a potem pisemny, mógł rozbudować skromniejszą tradycję o „cudach i znakach”, kierował się bowiem intencją teologiczną, a nie historyczno-przyrodniczą. O wykorzystaniu w tej historii pewnego schematu literackiego mogą świadczyć paralele do plag listy klątw odnalezione na starożytnym Bliskim Wschodzie. Mogły posłużyć autorom do dopełnienia listy „znaków” do pełnej dziesiątki i służyć jako kościec całego opowiadania. Istotą było przekazanie prawdy o potędze i chwale Boga JHWH, który w sposób absolutnie cudowny realizuje swe plany i suwerennie panuje nad historią ludzką. Zacięty upór króla egipskiego okaże się tu niemal „potrzebny”, by wielkie dzieła Boga mogły być rozgłaszane po całej ziemi (por. Rz 9,16-17).

SCHEMAT PLAG

Tryplet 1	1. krew	4. robactwo	7. grad
Tryplet 2	2. żaby	5. zaraza	8. szarańcza
Tryplet 3	3. komary	6. wrzody	9. ciemność
10. śmierć pierworodnych			

Boża potęga, która przeblyskiwała dotąd tylko w sposób pośredni i ukryty, tu ujawni się z całą mocą. Także napięcie pomiędzy planami JHWH a decyzjami faraona przybierze tu wymiar bezpośredniej konfrontacji. Będzie to „wojna święta” pomiędzy królem ziemskim a Królem Niebios, której celem będzie objawienie wobec świata mocy i chwały Tego drugiego. Kategorii „świętej wojny” w opowiadaniu o Wyjściu jest wiele: np. Izraelici wychodzą z Egiptu „w szyku bojowym” (6,26; 12,41.51; 14,8), zdobywają wojenne łupy na Egipcjanach (12,35n), a JHWH walczy za nich (14,14), plagi są elementem strategii wojennej. W pieśni zwycięstwa (Wj 15) Bóg ukazany jest jako „potężny wojownik” (15,3). Izrael, co ciekawe, będzie w tej wojnie nie stroną, ale raczej obserwatorem wydarzeń, choć jego współpraca w pewnych momentach okaże się konieczna. Prawdziwy konflikt rozegra się między JHWH i bogami Egiptu¹⁶⁴.

To bogowie Egiptu są prawdziwymi, choć ukrytymi przeciwnikami JHWH w tej świętej wojnie. Potwierdzają to trzy ważne, choć często pomijane cytaty:

Tej nocy przejdę przez Egipt, zabiję wszystko pierworodne w ziemi egipskiej od człowieka aż do bydła i odbędę sąd nad wszystkimi bogami Egiptu - Ja, Pan (Wj 12,12)

[Jetro:] *Niech będzie błogosławiony Pan, który was uwolnił z rąk Egipcjan i z rąk faraona, On, który uwolnił lud z rąk Egipcjan. Teraz wiem, że Pan jest większy niż wszyscy inni bogowie, gdyż w ten sposób ukarał tych, co się nimi pysznili (Wj 18,11)*

A Egipcjanie w tym czasie grzebali wszystkich swoich pierworodnych, zabitych przez Pana. Pan dokonał sądu nad ich bogami (Lb 33,4). P

Poszczególne plagi a bogowie Egiptu:

1. Hapi (duch Nilu) lub Ozyrys (dawca życia, którego krwiobiegiem był Nil)
2. Heket (bogini życia i porodu przedstawiana w postaci żaby)
3. Geb i Nut (rodzeństwo i małżeństwo bóstw ziemi i nieba)
4. Uathit lub Khepri
5. Hator (bogini nieba wyobrażana w postaci krowy) i Apis (bóstwo lub święte zwierzę wyobrażane w postaci byka)
6. Serapis i Imhotep (bóstwa medycyny i leczenia)
7. Set (bóstwo chroniące plony)

¹⁶⁴ Zob. szerzej M. Majewski, *W stronę Ziemi Obiecanej*, s. 151-184.

8. Izyda (bogini płodności, urodzaju)

9. Ra/Re/Amon-Re (bóg słońca, stwórca świata, najważniejsze bóstwo)

10. Faraon (wcielony bóg)

Dlaczego autorzy biblijni tak dużo miejsca poświęcili plagom? Przecież konfrontacja z faraonem nic nie dała, gdyż po żadnej z nich nie zmienił on swego nastawienia. Chodziło o co innego – o pokazanie, kto tak naprawdę jest jedynym Bogiem i który Bóg istnieje, a którzy są tylko ułudą. Według egipskich wierzeń bogowie w pewnym momencie stali się, a ponieważ stali się, to i również przeminą. Jedynym, który został na polu walki, jest JHWH, Ten, który jest.

To, że winniśmy skupić się na wątku teologicznym plag, nie oznacza, że lekceważymy ich wymiar fizyczny. Wystąpienie niespotykanych naturalnych zjawisk, które przetoczyć się mogły przez Egipt, jest prawdopodobne. Wiele uwagi poświęcono tego typu badaniom (np. G. Hort, J.L. Mihelic, G.W. Wright, H.M.D. Hoyte) i wskazywano, że pewne plagi – związane z wylewami Nilu, wybuchem wulkanu Santoryn, zarazą czy występowaniem szarańczy i gorącego wiatru *chamsin* – były nie tylko możliwe, ale prawdopodobne z przyrodniczego punktu widzenia. Tym niemniej tak krótka sekwencja czasowa zmniejsza prawdopodobieństwo ich samoistnego pojawienia się niemal do zera. Tekst biblijny to potwierdza, nie wspominając w ogóle o sile przyrody w pojawieniu się fenomenów. To nie natura jest motorem zdarzeń, ale ręka Boga, która czyni „cuda i znaki”. To Bóg posługuje się naturalnymi fenomenami oraz przyrodą i materią, jak własnym wojskiem, a Jego suwerenne działanie wykracza poza zbiór prawdopodobnych przypadków. Kolejne coraz dotkliwsze plagi w końcu przełamały opór faraona i doprowadziły do sytuacji, w której możliwe było wyjście (ucieczka) Izraela z Egiptu.

8. Przejście przez Morze Sitowia

Scena przejścia przez Morze Sitowia¹⁶⁵ przedstawia decydujący moment dla historii wyjścia. Opowiedziana zaledwie w paru zdaniach, będzie przez całe wieki przekazywana w opowieści i pieśni, prozie i poezji, malarstwie i filmie.

Analiza fragmentu. Akcja przejścia ma swe preludium w wersetach 19-20 rozdziału 14. Mówi się tu, w jaki sposób „słup obłoku”, który uosabia samego JHWH, chronił Izraelitów przed decydującym starciem. Także zwrot „Anioł Pański” oznacza Boga, jednak dla uniknięcia

¹⁶⁵ Tłumaczenie, które znamy – „Morze Czerwone” – pochodzi z greckiego przekładu (Septuaginty, potem tak samo Wulgata). Hebrajski tekst ma *jam suf* – „Morze Sitowia”, „Morze Trzciniowe” lub według innych „Morze Graniczne”, „Wyginiecia”. Nie wiemy więc tak naprawdę, czy autorowi chodzi o którąś z zatok Morza Czerwonego (Sueska, Akaba) czy inny zbiornik wodny, będący dziś częścią kanału Sueskiego.

zbytnej poufałości (bano się bliskiej obecności Boga) mówiono o „Posłańcu Pańskim”¹⁶⁶. Główna akcja przejścia przez morze opisana jest w wersetach 21-29. Rozdzielenie wód ukazuje potężną władzę Boga nad światem, szczególnie władzę nad żywiołem olbrzymich wód, które dla Izraelitów były synonimem sił chaosu i potęg wrogich Bogu (np. Ps 93). JHWH, suweren natury, ujarzmił te siły w stworzeniu świata, aby później w dziele potopu i teraz w dziele wyzwolenia posługiwać się nimi, jakby własnym wojskiem. Tę władzę okaże Bóg także w przyszłości w bliźniaczej scenie rozdzielenia wód Jordanu, gdy Izraelici wkraczać będą do ziemi obiecanej (Joz 3)¹⁶⁷. JHWH w „świętej wojnie” z Egipsem ponownie posługuje się fenomenem naturalnym: tym razem jest to wiatr, który „wiał przez całą noc”, odsłaniając suche dno morskie. To rozdzielenie wód, by odsłonić suchy ląd, jest działaniem naśladującym stwarzanie: *Niechaj zbiorą się wody spod nieba w jedno miejsce i niech się ukáže powierzchnia sucha* (Rdz 1,9). Jesteśmy w momencie stwarzania wolnego narodu izraelskiego.

Wejście pomiędzy spiętrzone wody było aktem wiary ze strony Izraela. Izraelici współdziałali z Bogiem w Jego planie zbawczym. Pościg Egipcjan i ich wejście w morze były natomiast działaniami przeciw stworzeniu i przeciw planowi Boga. Synowie Egiptu okazali bunt wobec Boga. JHWH w odpowiedzi „spojrzał ze słupa obłoku i ognia i pomieszał im szyki”, jak wcześniej pomieszał języki buntowniczym budowniczym wieży Babel. Musiało to wywołać wielką panikę wśród Egipcjan, którzy zakrzyknęli: *Uciekajmy przed Izraelem, gdyż JHWH walczy za niego*. Bóg potwierdza swą obietnicę daną w 14,14: *JHWH będzie walczył za was*. Rzeczywiście, najpierw staje pomiędzy Izraelitami a Egipcjanami w słupie obłoku, następnie rozdziela wody morza, a w końcu swoim *spojrzeniem* wywołuje grozę w obozie przeciwnika. Dla owego przeciwnika było już jednak za późno. Mojżesz podniósł rękę i wody zalały wojska faraona. Egipt został zwyciężony.

Zwycięstwo Boga i jego ludu jest totalne, cała militarna potęga Egiptu została pograżona przez JHWH w wodach morskich. Państwo faraona zostało upokorzone i ostatecznie pokonane. Autor dodaje niewiele na pierwszy rzut oka znaczący szczegół, że działo się to „o poranku”. Wskazuje, że oto wstaje nowy dzień, pierwszy dzień wolności i nowy początek dziejów narodu wybranego. Przejście przez wody, jak poród, stało się momentem zrodzenia wolnego narodu. Paradoks historii polega na tym, że ci, którzy niegdyś topili hebrajskich

¹⁶⁶ Por. np. Rdz 22,15; 31,11n, Joz 5,15.

¹⁶⁷ Scena przejścia przez Jordan – opisana w tonacji kulturowej – mogła służyć jako przypomnienie, liturgiczna pamiątka (*zikkaron*) przejścia przez Morze Sitowia. W tej scenie również jest mowa o podziale wód i powstaniu muru wodnego, dzięki któremu Izraelici przechodzą przez łożysko osuszonego chwilowo Jordanu na drugą stronę, do Kanaanu. W rzeczy samej wydarzenie takie nie należy do niemożliwych. Może ono nastąpić w porze deszczowej, gdy istnieje możliwość obsunięcia się brzegów rzeki w tej części, w której przepływa ona w wąwozie i powstania zapory, która może wstrzymać na jakiś czas jej bieg. Według kroniki arabskiej (Nowairi) wydarzenie takie nastąpiło 7/8 grudnia 1267 r. w pobliżu Damieh, kiedy powstała w ten sposób tama zatrzymała wody Jordanu na 10 godzin. Podobne zjawisko wydarzyło się w tym samym miejscu 11 lipca 1927 r., tym razem na skutek trzęsienia ziemi. Zjawisko to mogłoby wpłynąć na treść opowiadania o przejściu przez Morze Sitowia.

chłopców, dążąc do eksterminacji narodu, teraz sami, na czele z faraonem i jego najwyborniejszym wojskiem, leżą na dnie odmętów morskich; a ci, którzy przez czterysta lat byli ich niewolnikami, stoją teraz nad brzegiem morza jako wolny naród pod skrzydłami JHWH Zastępów. Gdy dla Egiptu zapadła noc, dla Izraela rodzi się nowy dzień.

Efekt tego cudownego wydarzenia opisany jest w podsumowaniu (w. 30-31). Refleksja narratora o wybawieniu dokonanym przez Boga podkreśla bardzo ważny moment: duchową metamorfozę Izraelitów, jaką sprawił cud przejścia przez morze. Od „strachu przed faraonem” (w. 10) przeszli do „bojaźni wobec JHWH” (w. 31). To bardzo istotna przemiana. Zwrot „bojaźń Boża” określa postawę zaufania JHWH, przestrzegania przykazań i jednoczącej więzi z Bogiem. A więc wyraża istotę biblijnej wiary. Izraelici w końcu uwierzyli JHWH i do Niego przylgnęli! Już nie muszą bać się faraona, są wolni i pod opieką Boga Mojżesza.

Liturgia wyjścia. Niektórzy próbują dowodzić, że cud przejścia przez morze da się tłumaczyć zjawiskami naturalnymi, które zrządzeniem opatrności Bożej wydarzyły się akurat wtedy, gdy były potrzebne dla ocalenia Izraela. Mówi się więc o wybuchu wulkanu, o uderzeniu komety o ziemię, o nadciągnięciu silnego wiatru, który osuszył morze w największej płyciźnie itd. Jednak liturgiczny paradygmat całej sekcji o wyjściu (Wj 12 – 15 to *de facto* opis ustanowienia i pierwszego sprawowania Paschy) nie pozwala patrzeć na to, co tu opisano tylko przy użyciu narzędzi historiografii. *Spojrzenie wiary* – to jest właściwa, „naukowa” metoda patrzenia na tekst, który zrodził się w obrębie kultu (święto Paschy), przekazywany jest przez liturgię i ma na celu pobudzenie i umocnienie naszej więzi z Bogiem. To spojrzenie każe nam widzieć o wiele więcej, niż samo wydarzenie, a mianowicie duchowe skutki, jakie ono wywołało. „Bojaźń Boża” wzbudzona w Izraelitach po przejściu morza to jest ten moment, od którego lud wybrany przez Boga stanie się ludem wiary. Taki był przecież cel wszystkich działań Boga w Egipcie. Cel, który tutaj został w pełni zrealizowany.

Przejście przez morze jako stworzenie nowego narodu. W obrazie przejścia przez Morze Sitowia autor zawarł obraz stworzenia świata: rozdzielanie wód i stawianie im granic – po to, aby ukazała się *jabbasza*, powierzchnia sucha. Tu Izrael ukazany jest w momencie nowego stworzenia – z ludu niewolników i wyznawców faraona staje się wolnym ludem Bożym. O ile wobec Egipcjan Bóg działa w porządku antykreacji, o tyle wobec Izraelitów wykazuje aktywność stwórczą. Widać to było już w opisie plagi ciemności (חשך), podczas której Izraelitom towarzyszyła światłość (אור). Najważniejszym wyznacznikiem tego działania Boga w opisie wyjścia z Egiptu jest rozdzielenie złowrogich wód morza, aby odsłonić przed Izraelem powierzchnię suchą:

Wj 14,16 (P): *Ty zaś podnieś swą laskę i wyciągnij rękę nad morze i rozdziel je na dwoje (ובקעהו), a wejdą Izraelici w środek morza (בתוך הים) na suchą ziemię (ביבשה);*

Wj 14,22 (P): *Izraelici szli przez środek morza (בתוך הים) po suchej ziemi (ביבשה), mając mur z wód po prawej i po lewej stronie;*

Wj 14,29 (P): *Izraelici przeszli po suchej ziemi (ביבשה), pośrodku morza (בתוך הים), mając mur z wód po prawej i po lewej stronie.*

Poprzez użyte terminy i obrazy autor nawiązuje do aktywności Boga znanej z Rdz 1. W przejściu przez morze widzimy coś na kształt drugiego i trzeciego dnia stwarzania, gdy Bóg wyznaczał granice wodom najpierw przez ich podział na pół (wody górne i dolne), a potem ponownie, tym razem tak, by ukazała się powierzchnia sucha. Termin *jabbasza* יבשה pojawia się tylko raz przed Wj 14, mianowicie w Rdz 1,9: *Niechaj zbiorą się wody spod nieba w jedno miejsce i niech się ukáže powierzchnia sucha (יבשה)*. Autor wydaje się zmierzać do ukazania cudu przejścia przez Morze Sitowia w terminach prehistorycznej działalności Boga, jako finału Jego kreacyjnej i antykreacyjnej aktywności w cyklu plag. Łączy tym samym obraz Boga stwórcy z Bogiem exodusu, a tradycje Rdz z Wj. Tak jak na suchej ziemi stworzenia staje pierwszy człowiek, tak tu na suchej ziemi stworzenia staje naród. Jesteśmy świadkami kreacji narodu, wolnego i należącego do Jhwh ludu Izraela. W koncepcji źródła kapłańskiego jest on przedstawiany w fazie stwarzania.

Rozpołowienie wód jako mityczna walka z morzem. Poza bezpośrednim i pośrednim powołaniem się na akt stworzenia w Rdz 1 autor kapłański wydaje się nawiązywać także do mezopotamskiej kosmogonii, znanej mu choćby z eposu *Enuma elisz*, gdzie również rozdzielenie, a dokładnie rozpołowienie wodnego chaosu jest ważnym elementem kreacji świata. Chodzi o walkę boga stwórcy z morzem czy potworem morskim. W wersji *Enuma elisz* Marduk staje naprzeciw Tiamat, wodnej prabogini, i przez jej pokonanie – rozcięcie na pół – rozpoczyna stwórczą działalność. Zarówno w micie, jak i w Wj 14 mowa jest o „rozdarcie” morza (Wj 14,16.21), o silnym wietrze (Wj 14,21) oraz o chmurze (Wj 14,19.24), służącym Bogu w walce z armią faraona. Temat walki bóstwa z morskim potworem jest znanym toposem bliskowschodnich mitów, dobrze poświadczonym także w Biblii. Deutero-Izajasz połączy przeprowadzenie Izraela przez wody Morza Sitowia właśnie z obrazem pokonania potwora morskiego: *Przebudź się, przebudź! Przyoblecz się w moc, o ramię Pańskie! Przebudź się, jak za dni minionych, w czasie zamierzchłych pokoleń. Czyżes nie Ty poćwiartowało Rahaba, przebiło Smoka? Czyżes nie Ty osuszyło morze, wody Wielkiej Otchłani, uczyniło drogę z dna morskiego, aby przejść mogli wykupieni? Odkupieni więc przez Pana powrócą i przybędą na Syjon z radosnym śpiewaniem, ze szczęściem wiecznym na twarzach (Iz 51,9–11).*

Jeszcze innym obrazem zawartym w przejściu przez morze jest idea zawarcia przymierza – które także polegało na przejściu kontrahentów pomiędzy dwoma rozdzielonymi połowami. Izrael – jak nowy lud Boży – zawiera tu symbolicznie przymierze z Bogiem. Jest to

rzeczywiście *Przejście* – Pascha. Św. Paweł (w 1 Kor 10,1-3), a później Ojcowie Kościoła w wydarzeniu przejścia przez morze chętnie widzieć będą obraz i zapowiedź *chrztu świętego*, który – jak exodus – jest dokonaniem „palcem Bożym” przejściem przez wodę ze śmierci do życia, z ciemności grzechu do życia wiary. Fragment o wyjściu oraz następującą po nim pieśń zwycięstwa wspominają Żydzi podczas święta Paschy, a chrześcijanie odczytują te teksty w Wigilię Paschalną, która jest centralnym momentem roku liturgicznego w Kościele. Na naszych oczach spełnia się nakaz Boga dany trzy tysiące lat temu: *Macie upamiętnić ten dzień. Będziecie go obchodzić jako święto dla JHWH po wszystkie pokolenia* (12,14).

9. Przepiórki i manna

Wszystkie próby na pustyni, przez które miał przejść Izrael, dotyczyły albo wody do picia, albo żywności, albo autorytetu Mojżesza. Gdy Izraelici otrzymali wody pod dostatkiem (zob. gorzkie wody Mara: 15,22-27; woda ze skały: 17,1-7) zaczęli narzekać na brak jedzenia. Wydaje się to naturalne w sytuacji, gdy zaczynało zapewne brakować już zapasów.

Przepiórki i manna mogą symbolizować dwa podstawowe składniki żywności: mięso i chleb, co sugeruje, że Bóg zatroszczył się o całość pożywienia dla wędrującego narodu. O mannie mówi się znacznie więcej, prawdopodobnie dlatego, że czytelnicy nie wiedzieli, co to jest. Tłumaczy się tu kształt, kolor i smak tego niezwykłego pożywienia. Zachowanie przepiórek mogło być znacznie lepiej zrozumiałe ze względu na migracje tych wędrownych ptaków (określanych jako *coturnix coturnix*), które dwa razy w roku przelatują nad Półwyspem Synajskim, lecąc z Europy i południowej Azji do Afryki lub z powrotem, a w wyniku zmęczenia lotem opadają masowo na ziemię. Wtedy bez trudu można do nich podejść i je złapać. O zjawisku tym mówi też Lb 11,31-32 oraz Ps 78,26-29. Przepiórki opisane w Wj 16,13 i Lb 11,31-33 można także spotkać na Synaju. Nadlatują one jesienią z Europy i wyczerpane przelotem nad Morzem Śródziemnym opadają niekiedy na północno-zachodnim krańcu półwyspu. Nie spotyka się ich jednak w tak wielkiej ilości, aby mogły wystarczyć do nakarmienia tłumu, o jakim opowiada Wj.

Również dla manny istnieją próby naturalnego wytłumaczenia zjawiska (np. słodkie krople z drzewa tamaryszku), jednak sposób jej zachowania przedstawiony w opowiadaniu wskazuje, że mamy do czynienia z działaniem Bożym. Fakt np., że manna zawsze na drugi dzień się psuła, ale w szabat pozostawała od piątku nienaruszona, pokazuje, że jest to kolejny cudowny znak od Boga, aby Izraelici „przekonali się, że Ja jestem JHWH” (16,12). Podkreślona jest po raz kolejny Boża cudowna opatrność i Jego kobieca, matczyzna opieka: każdy miał tyle manny, ile dokładnie potrzebował (16,17-21), co przypomina nam słowa Jezusa: *Nie troszczcie się zbyt wiele o swoje życie, o to, co macie jeść i pić, ani o swoje ciało, czym się macie przyodzierać... Przecież Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie. Starajcie się naprzód o Królestwo Boga i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane* (Mt 6,25.32n).

Temat manny będzie często powracał w literaturze biblijnej jako cudowny znak Bożej troski i opieki (np. Pwt 8,3.16; Ne 9,20; Ps 78,24; J 6,31), a w Nowym Przymierzu stanie się zapowiedzią *prawdziwego chleba z nieba* – Eucharystii (por. J 6,32nn; 1 Kor 10,3n).

Bóg kilkakrotnie „wystawia na próbę” naród Izraela (16,4; por. 15,25), sprawdzając jego gotowość do przestrzegania zaleceń odnośnie do manny. Izraelici ciągle się uczą i kolejny raz zawodzą. Brak wiary okazuje się nie tylko w szemraniu, narzekaniu i powracaniu tęskną myślą do Egiptu; niektórych członków społeczności cechuje *nieposłuszeństwo*. Pozostawianie sobie zapasów manny na dzień następny czy zbieranie jej w szabat – czego wyraźnie zakazano – to usiłowanie radzenia sobie „po swojemu”, gdy Bóg każe inaczej; to brak zaufania w sytuacji próby. Bóg jednak nie wyciąga konsekwencji, gdyż Izrael jeszcze nie słyszał Prawa – otrzyma je bowiem dopiero na Synaju. Wtedy już wykroczenia związane z szabatem oraz inne obłożone zostaną odpowiednimi karami.

To pierwsze w tej księdze tak wyraźne naleganie na *przestrzeganie szabatu*. Uszanowaniu tego dnia poświęcona jest znaczna część opowiadania (w. 22-30) i manna jest tu tylko okazją do podkreślenia wagi odpoczynku i świętowania w siódmym dniu tygodnia. Prawo o szabacie usłyszymy jeszcze kilkakrotnie (głównie Wj 31,12-17 i 35,1-3) i za każdym razem będą to teksty tradycji kapłańskiej, dla której szabat to jedna z głównych instytucji ludu Bożego. Według tradycji P dzień ten został ustanowiony już przy stwarzaniu świata (Rdz 2,2n), gdyż nawet Bóg „odpoczął dnia siódmego”, i stanowi gwarancję ładu stworzenia oraz miejsce święte w czasie. Tak, jak świątynia jest wydzielonym *sacrum* dla Boga, tak i czas ma swe wydzielone „miejsce”, gdzie należy skupić się na wyłącznym oddawaniu Mu chwały. Różnica między szabatem a innymi dniami tygodnia nie zachodzi w fizycznej strukturze rzeczy; żadna z rzeczy nie zmienia się bowiem tego dnia. Różnica zachodzi w stosunku świata do Boga.

X. PRZYMIERZE NA SYNAJU (Wj 19 – Kpl – Lb 10)

Przymierze synajskie jest tym wydarzeniem, do którego odwoływać się będzie cały Stary Testament jako do najważniejszego momentu swojej historii. Dla Tory, Pięcioksięgu jest centralnym wydarzeniem, sercem i nośnikiem najważniejszych idei. Wyjście z Egiptu nakierowane było właśnie na to wydarzenie: Izrael miał opuścić Egipt, aby na pustyni *odprawić święto* i *służyć* swemu Bogu (Wj 3,12; 5,1). Tutaj właśnie się to dokona. Tu też dopełni się powołanie Mojżesza.

1. Biblijne pojęcie przymierza

Co to jest przymierze? Przymierze to nic innego, jak pewien uroczysty układ, umowa, na mocy której dwie strony zobowiązują się do jakichś wzajemnych świadczeń. Przymierze na starożytnym Wschodzie mogło być zawarte pomiędzy równymi podmiotami i dotyczyć jakichś wzajemnych świadczeń (np. Rdz 31,43nn – przymierze między Jakubem i Labanem) albo pomiędzy silniejszym (władcą, monarchą) a słabszym (małym klanem, podbitym narodem) i dotyczyć najczęściej opieki nad tym drugim w zamian za służbę lub jakieś korzyści (np. Ez 17,13). W przypadku „porozumienia” Izraela z Bogiem mamy oczywiście do czynienia z tym drugim typem przymierzy.

Bóg Biblii zawiera z ludźmi taką uroczystą umowę – przymierze (hebr. ברית *berit*). Zobowiązuje się chronić swój lud, a w zamian spodziewa się z jego strony posłuszeństwa. W najważniejszym przymierzu Starego Testamentu, przymierzu synajskim, Bóg przyjmuje Izraela jako swoją *szczególną własność* (Wj 19,5) i czyni z niego *naród święty* i *królestwo kapłanów* (Wj 19,6) – to są główne obietnice przymierza – a w zamian oczekuje wypełniania prawa (dekalog), które nada swemu ludowi. Uroczyste przymierze synajskie zostanie więc zawarte na

sposób ludzki – tak, jak inne przymierza ludzkie¹⁶⁸ – jednak będzie się radykalnie różnić od ziemskich porozumień. Jego stroną i gwarantem będzie bowiem Bóg, który sam z siebie nie złamie przyjętych warunków i nie cofnie danego słowa (Kpł 26,44; 2 Sm 7,15). Zerwać przymierze może jedynie naród Izraela (Jer 33,20n; Ez 16,59) lub JHWH na skutek postępowania ludu (Za 11,10; Ps 89,40).

W ten sposób przymierze stanie się podstawową formą komunikacji Boga z człowiekiem i w Jezusie osiągnie swoją doskonałość. Pioruny i grzmoty towarzyszące przymierzemu synajskiemu nie są na pewno najdoskonalszym sposobem objawienia się Boga; jest to forma pierwotna, na co zwraca uwagę autor Listu do Hebrajczyków (Hbr 12,18-21). Do Eliasza Bóg przyjdzie już w „szmerze łagodnego powiewu”, choć fenomeny synajskie (wichura, trzęsienie ziemi, ogień) będą poprzedzały tę teofanię (1 Krl 19,11n).

2. Zawarcie przymierza (Wj 19 – 24)

Według biblijnego opowiadania, dokładnie w trzecim miesiącu po wyjściu z Egiptu Izrael dotarł do stóp góry Synaj (19,1). Tutaj się zatrzymał. Dane z Lb 10,11 mówią, że pobyt ten trwał rok. Ten właśnie rok był najbardziej znaczącym okresem w religijnej historii Izraela. Tutaj spotkał swego Boga, tutaj poznał i przyjął Jego propozycję, tutaj narodził się jako lud Boży, przyjął dekalog i tu wybudował swą pierwszą świątynię dla JHWH, Namiot Spotkania. To na Synaju ma swój początek i źródło całe prawodawstwo etyczne i kultyczne Izraela, serce Księgi Prawa (Tory). W świadomości religijnej wszystkich tradycji Pięcioksięgu Synaj pojawia się jako punkt docelowy największych wydarzeń oraz tygiel, w którym hartuje się nowe przeznaczenie społeczności dwunastu pokoleń. Izrael otrzymuje tu wezwanie do przyjęcia takiej wiary i takiego religijnego doświadczenia, które nie mają sobie równych w innych wierzeniach czy religiach świata.

Już do końca Księgi Wyjścia pozostaniemy w temacie przymierza synajskiego, ale wątki z nim związane będą bardzo różne. Z czterech wyróżnionych tu części:

19–24: zawarcie przymierza,

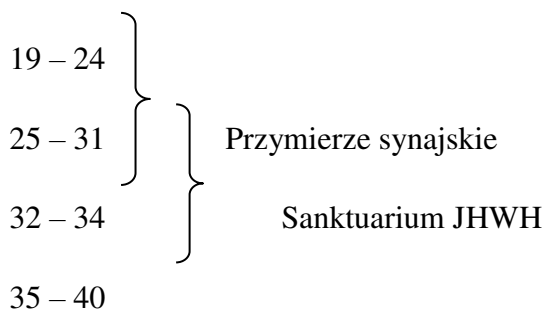
25–31: nakaz budowy Przybytku, Namiotu Spotkania,

32–34: zerwanie (złoty cielec) i odnowienie przymierza,

35–40: budowa Przybytku, Namiotu Spotkania

¹⁶⁸ Przymierze synajskie i inne biblijne przymierza z Bogiem pod względem formy najbardziej zbliżone są do traktatów Hetytów z czternastego i trzynastego wieku przed Chr.

już na pierwszy rzut oka widać, że część pierwsza i trzecia oraz druga i czwarta są ze sobą w ścisłej relacji. Prawdopodobnie Wj 19–24 i 32–34 istniały pierwotnie razem. Późniejsza redakcja kapłańska (P) dołączyła do praw przymierza (Wj 19–24) rozbudowane prawa o świątyni JHWH (Wj 25–31), a opis jej budowy przesunęła na moment po odnowieniu zerwanego przymierza (Wj 35–40)¹⁶⁹.



Materiał obecnej sekcji Wj 19 – Lb 10 należy do najbardziej złożonych pod względem krytyki literackiej, gdyż w jego ukształtowaniu miały udział wszystkie najstarsze religijne tradycje biblijne. To pokazuje, jak istotne było wydarzenie przymierza dla wiary Izraela i jak nieustannie próbowano zgłębić tę Bożą łaskę. Warto zwrócić uwagę na charakterystyczne dla Pięcioksięgu zlanie się materiału narracyjnego i prawnego. Przepisy prawne zostały umieszczone nie w osobnych księgach i kodeksach, ale włączone do tekstów narracyjnych, co czyni ten biblijny zbiór unikatowym na skalę starożytną i pokazuje, że prawo jest częścią Bożej historii zbawienia i nie ma tak naprawdę granicy pomiędzy wiarą (historia) a postępowaniem (prawo), między religią a życiem.

Sam ryt zawarcia przymierza dokona się w Wj 24,3-8, natomiast wcześniej usłyszemy o warunkach jego funkcjonowania, a więc o prawach, jakie będą obowiązywać w Izraelu: rozdział 20 to *dekalog*, a rozdziały 21–23 to *Kodeks Przymierza*. Rozdział 24 stanowi główny, wieńczący element narracji z Wj 19 – 24 o zawarciu przymierza z JHWH. Lud otrzyma znak przymierza, jakby jego pieczęć czy dokument potwierdzający: tablice kamienne. Każde przymierze biblijne posiada swoją konkretną oznakę: znakiem przymierza stworzenia jest szabat, znakiem przymierza z Noem – tęcza, znakiem przymierza z Abrahamem – obrzezanie. Znakiem przymierza synajskiego staną się kamienne tablice dekalogu, które po wielu

¹⁶⁹ Zob. M. Majewski, *Mieszkanie Chwały. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni (Wj 25-31 i 35-40)*, Kraków 2008.

perypetiach spoczną w Arce Przymierza. Zwyczajem starożytnego Wschodu zawarciu przymierza towarzyszyło sporządzenie dokumentu, który później składano w sanktuarium u stóp bóstwa jako gwarancja trwałości porozumienia. A skoro arkę postrzegano jako tron lub podnózek JHWH Króla zasiadającego na cherubach (zob. poniżej), to umieszczenie w niej tablic dekalogu jest niczym innym jak złożeniem dokumentu przymierza u stóp Boga. Wyrycie dokumentu w kamieniu symbolizuje trwałość i nienaruszalność danego słowa.

3. Dekalog

Tytuł „dekalog” nawiązuje do zwyczajowej nazwy, którą nadała sama Biblia (Wj 34,28; Pwt 4,13): dziesięć przykazań, dosłownie „dziesięć słów” (hebr. *aseret haddewarim*, gr. *dekalogos*, stąd „dekalog”). Jesteśmy w kulminacyjnym momencie teofanii, w którym Bóg przekazuje ludowi prawo, warunki porozumienia synajskiego. Wola Boża, wyrażona wcześniej tylko ogólnie: *Jeśli więc teraz naprawdę będziecie Mi posłuszni i będziecie przestrzegać przymierza* (19,5) i przyjęta jednogłośnie przez naród: *Spełnimy wszystkie słowa JHWH* (19,8), tu nabiera bardzo konkretnego kształtu. Zakres posłuszeństwa, które przyrzekli Izraelici, wyrażony zostanie właśnie w dekalogu. Przez jasne wyrażenie Bożej woli, naród jeszcze lepiej pozna, jaki jest Bóg, za którym poszedł.

Na wyjątkowy status „dziesięciu słów” wskazuje nie tylko nazwa zbioru¹⁷⁰ i umieszczenie go w bezpośrednim kontekście przymierza synajskiego, ale także: dwukrotne pojawienie się dekalogu w Biblii (Wj 20 i Pwt 5 – tu na początku Kodeksu deuteronomistycznego); podkreślenie, że został spisany „palcem Bożym” (Wj 31,18; Pwt 9,10) w odróżnieniu od wszystkich innych przepisów spisanych przez Mojżesza; to, że Bóg po raz pierwszy i jedyny w całej Księdze Wyjścia mówi *do całego ludu*; i że wszystkie zobowiązania są wyrażone w pierwszej osobie *Ja jestem Pan...* i skierowane do pojedynczej osoby *ty*. Zaimek osobowy w liczbie pojedynczej obecny we wszystkich przykazaniach wskazuje, że Bóg objawia swoją wolę każdemu człowiekowi z osobna i każdy z osobna winien podjąć zobowiązanie. Świadczy też o pewnym stopniu zażyłości i podejściu osobowym („nie będziesz...”), a nie bezdusznej literze prawa („nie wolno...”). Taka forma wyrażania prawa na starożytnym Bliskim Wschodzie jest rzadkością; dużo częściej stosuje się trzecią osobę lub formy bezosobowe. W końcu o wyjątkowej roli „dziesięciu słów” świadczy odpowiedź Jezusa na pytanie młodzieńca: „Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?” Jezus odpowiada: „Jeśli chcesz osiągnąć życie wieczne, zachowaj przykazania”. I wymienia: „Nie zabijaj¹⁷¹, nie cudzołóż, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie, czcij ojca i matkę”, by w

¹⁷⁰ Biblijne zbiory praw nie posiadają najczęściej wyróżniającej ich nazwy.

¹⁷¹ Ciekawe, że w przykazaniu piątym autor biblijny używa czasownika רָצַח *racach*, który oznacza „zabić człowieka”. Nie jest to ogólny czasownik „zabić” (jak np. hebr.: *harag*, *katal* czy *szahat* – które mogą odnosić się do zwierzęcia), ale czasownik wskazujący na zabicie człowieka. Słusznie więc przykazanie to tłumaczone jest

końcu streścić je w sposób pozytywny: „Miłuj swego bliźniego, jak siebie samego!” (Mt 19,16-19).

Dekalog jest fundamentem biblijnego prawa, a także etyki społeczności opartych na Biblii. Choć włączony w historyczne wydarzenia wyjścia i przymierza, nie jest partykularną czy klanową własnością, ale wyrazem moralnego zmysłu człowieka Biblii. Dopiero jednak włączony w konkretną sekwencję narracyjną i konkretną historię staje się w pełni zrozumiały. Nie da się zrozumieć Dekalogu bez kontekstu, którym jest Wyjście-Przymierze, dwa fundacyjne wydarzenia historyczne narodu Izraela. Dekalog jest w nie wpisany jako konstytucja nowego ludu. Jest nie tyle uniwersalistyczną kartą praw i obowiązków ludzkości, światową deklaracją praw człowieka, ale konstytucją ludu Izraela na historycznym etapie jego początków, jego kształtowania się jako narodu. Ma rolę narodowo- i religiotwórczą.

Dekalog możemy podzielić na dwie części: pierwsze trzy przykazania dotyczą relacji do Boga (aspekt wertykalny, pionowy), a pozostałe siedem relacji do bliźniego (aspekt horyzontalny, poziomy). Podobny schemat ma modlitwa „Ojcze nasz”. Tekst biblijny mówi o dwóch tablicach dekalogu (31,18; 34,1.4), które w tradycji wiązano właśnie z obiema częściami: w przedstawieniach tablic na pierwszej umieszcza się przykazania 1-3, a na drugiej 4-10. Trzeba jednak pamiętać, że raczej na obu tablicach była ta sama treść przymierza – jak to było w zwyczaju starożytnych. Podział na dwie części nie jest kategoriyczny, gdyż nie da się czcić Boga, nie szanując jednocześnie bliźniego i odwrotnie. Dekalog stanowi organiczną całość, w której wszystkie przykazania wzajemnie się warunkują. Każde „słowo” odsyła do każdego z pozostałych i do wszystkich razem; przekroczenie jednego przykazania jest naruszeniem wszystkich pozostałych i złamaniem przymierza z Bogiem (por. Jk 2,10n). Podkreśleniu tego faktu służy również i to, że prawa dekalogu pozbawione są jakichkolwiek sankcji, które często występują przy okazji biblijnego prawodawstwa (nawet odnośnie do tych samych przepisów). Sankcja jest tu tylko jedna: przekroczenie któregośkolwiek przykazania jest złamaniem całego dekalogu i zerwaniem przymierza z Bogiem.

Antropolodzy podważają globalną uniwersalność przykazań dekalogu i charakter etyczny niektórych z nich¹⁷². Nie gdzie indziej, jak w dekalogu, kobieta jest wymieniona jako własność mężczyzny, do tego mniej cenna od domu: *Nie pożądaj domu bliźniego twego, nie pożądaj żony bliźniego swego, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej [innej] rzeczy, która jego jest* (Wj 20,17). Egzegeci zgadzają się dziś, że

czasem: *Nie morduj* lub *Nie dopuścisz się morderstwa* – chodzi bowiem o świadome i w złej wierze pozbawienie kogoś życia.

¹⁷² Zob. np. F. de Waal, *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelnych*, Kraków: Copernicus Center Press 2014, s. 256.

dekalog stanowi odbicie prostego życia półkoczowniczych klanów¹⁷³, że jest skierowany do mężczyzn¹⁷⁴, że liczba dziesięć jest symboliczna (pochodzi nie z istnienia tylu dokładnie podstawowych reguł, lecz z jej statusu liczby oficjalnej i wartości mnemotechnicznej)¹⁷⁵, że dwa pierwsze przykazania nie mają związku z etyką¹⁷⁶, a ostatnie „Nie pożądaj” nie dotyczy myśli, lecz czynów zewnętrznych, i przede wszystkim, że dekalog jest tak samo dokumentem moralnym, jak polityczno-religijną konstytucją kształtującego się narodu Hebrajczyków (podobnie jak nieco inny „dekalog” zawarty w Wj 34,10-26), nie ma zatem charakteru czysto etycznego. Dekalog koncentruje się na powstrzymaniu od zachowań społecznie i religijnie szkodliwych (8 z dziesięciu przykazań jest sformułowane negatywnie), a więc na moralności zakazywania. To oczywiście nie wyczerpuje zadań karty etyki, która w wersji maksymalistycznej ma przecież wyjaśniać i stymulować ludzkie postępowanie w urzeczywistnianiu dobra (moralność wyrażona pozytywnie). Trudności w potraktowaniu dekalogu jako uniwersalnej karty etyki jest więcej, dlatego dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z 2008 roku „Biblia a moralność”¹⁷⁷ proponuje nowe, pozytywne i uwspółcześnione odczytanie Dziesięciu przykazań (polecam w tym temacie nry 25-31). Na przykład przykazanie o czci szabat u interpretuje jako docenienie sakralnego wymiaru czasu oraz prawo do wolności praktyk religijnych, do dnia świętego i do odpoczynku (tamże).

Jako chrześcijanie nie przestrzegamy Dekalogu takiego, jaki zawarty jest w ST. Modyfikujemy przynajmniej dwa jego przykazania: zakaz czci obrazów i rzeźb (drugie/trzecie przykazanie) oraz nakaz świętowania soboty, szabat u (drugie/trzecie/czwarte przykazanie – w zależności od tradycji). Co do innych przykazań, nasze rozumienie również różni się od literalnego. Przestrzegamy dekalogu w sposób, w jaki Jezus nas nauczył go przestrzegać, zwłaszcza gdy dokonał jego reinterpretacji w Kazaniu na górze. Także współczesny judaizm szerzej postrzega zakres biblijnych *micwot* (przykazań). Moralność ewoluuje wraz z rozwojem społeczeństwa, jest to coś, co należy odkrywać, a nie coś co zostało nam dane raz na zawsze

¹⁷³ Np. czasownik *gnw* oznaczał najprawdopodobniej nie tyle kradzież rzeczy materialnych, co porwanie osoby, a czasownik *hmd* (pragnąć) nie tyle sferę myśli, co czynności zewnętrznych.

¹⁷⁴ Wskazują na to treść poszczególnych przykazań Dekalogu (zob. np. Wj 20,10.15.17) oraz gramatyka: wszystkie formy zaimków i czasowników rozkazu są męskie (hebrajski posiada zaimki drugiej osoby oraz imperatyw rodzaju żeńskiego).

¹⁷⁵ Stąd pojawiają się w dekalogu powtórzenia, a podział poszczególnych przykazań jest bardzo różny w różnych tradycjach religijnych. Przykazań w dekalogu (odrębnych nakazów i zakazów) jest w istocie kilkanaście, ich podział na 10 jest wtórny i zależny od tradycji. Septuaginta, Talmud, współczesny judaizm, Kościół katolicki, prawosławny, protestantyzm, anglikanizm, luteranizm mają różne wersje podziału tekstu Dekalogu na 10 części. Dziesiątka oprócz charakteru urzędowego i wartości mnemotechnicznej to także istotne dla myślenia biblijnego złożenie trójki (przykazania dotyczące Boga) i siódemki (przykazania dotyczące drugiego człowieka). Obie liczby na swój sposób symbolizują pełnię i doskonałość.

¹⁷⁶ Bardziej radykalni myśliciele i egzegeci wskazują, że jedynie trzy z przykazań Dekalogu – czcisz rodziców, nie zabijaj i nie kradnij – mają charakter czysto etyczny.

¹⁷⁷ Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, tłum. R. Rubinkiewicz SDB, Kielce: Verbum 2009.

(zob. np. stosunek społeczeństwa i Kościoła do kary śmierci, niewolnictwa, praw kobiet itd.). Każde pokolenie kształtuje nowy obraz i wydobywa nową treść z dekalogu. Ogólnoludzka wspólnota zasad moralnych (ich uniwersalizm) widoczna jest jedynie na bardzo podstawowym poziomie, jak ‘nie zadawaj bezsensownego cierpienia’, ‘karz łamiących normy’. W dekalogu taką podstawową wartością jest na przykład podkreślenie istotnej hierarchii celów, przykazania pojawiają się bowiem w porządku zmniejszającej się wagi (hierarchia zstępująca). Na pierwszym miejscu jest Bóg, wartości materialne na ostatnim. A wśród stosunków międzyludzkich najważniejsza jest rodzina, życie i stabilne małżeństwo. Nie tak łatwo promować te wartości, gdy ich hierarchia we współczesnym świecie zdaje się być odwrotna: najpierw człowiek, na końcu Bóg, a najważniejsze są dobra materialne (ekonomia i konsumpcjonizm).

Zarówno pierwsza, jak i druga tablica dekalogu otrzymała w Pierwszym Testamencie swoje sformułowanie esencjalne w przykazaniach miłości Boga (Pwt 6,5) i miłości bliźniego (Kpł 19,18.34). Na postawione Jezusowi pytanie: *Które przykazanie w Prawie jest największe?* (Mt 22,36), Ten cytuje oba sformułowania: *Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy* (Mt 22,37-40). Jest to niezwykła synteza dwóch najważniejszych tradycji prawnych Pięcioksięgu: tradycji kapłańskiej (P) i deuteronomicznej (D). Dwa przykazania miłości reprezentują tu doskonałe wypełnienie przykazań nie tylko obu tablic dekalogu (boskiej i ludzkiej), ale i całego prawa Tory. Dlatego Jezus rozwinął, a nawet skorygował pierwotne wymagania „dziesięciu słów”. W literze prawa ukazał moc działającego Ducha Świętego: *Słyszeliście, że powiedziano przodkom: Nie zabijaj!... A Ja wam powiadam: Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi* (Mt 5, 21n); *Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż! A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa* (Mt 5,27n). W ten sposób potwierdził, że to miłość jest najlepszą interpretatorką dekalogu. Doskonale wyraził to święty Paweł Apostoł: *Kto... miłuje bliźniego, wypełnił Prawo. Albowiem przykazania: Nie cudzołóż, nie zabijaj, nie kradnij, nie pożądaj, i wszystkie inne – streszczają się w tym nakazie: Miłuj bliźniego swego jak siebie samego! Miłość nie wyrządza zła bliźniemu. Przeto miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa* (Rz 13, 8-10).

Nie będę omawiać poszczególnych przykazań, gdyż jest to zadanie na osobny podręcznik. Chciałbym jedynie zwrócić uwagę na ich biblijny kontekst, który często umyka rozważaniom nad dekalogiem jako prawem ludzkości. Przykazania nabierają pełnego znaczenia w ramach przymierza i zbawczego działania Boga: „Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli” (20, 2; Pwt 5, 6). Ta formuła, która pobrzmiewa na początku dekalogu i jest mu nieodłączna, wskazuje, że pierwsza jest zawsze zbawcza

interwencja Boga. To Bóg wychodzi do człowieka, obdarza go łaską wolności i miłości. Przykazania w sensie ścisłym pojawiają się na drugim miejscu; wyrażają konsekwencje przynależności do Boga, która została ustanowiona przez przymierze. Zatem nie powinny być rozumiane jako apodyktyczne nakazy czy zakazy, ale jako *odpowiedź* człowieka na objawioną miłość Boga. Życie moralne jest odpowiedzią na inicjatywę miłości JHWH. Jest wyrazem wdzięczności i czci składanej Bogu¹⁷⁸.

Jest to zasadnicza cecha etyki biblijnej: nie jest ona wyłożona dla niej samej, jako systematyczny, uporządkowany zbiór zasad moralnych, lecz – zarówno w Torze, jak i u proroków – zawsze traktuje się ją w relacji do faktu, że Bóg prowadzi Izraela poprzez historię. Moralność Starego Testamentu jest *osadzona* w wydarzeniu Wyjścia i Przymierza do tego stopnia, że niemal wszystkie zbiory moralno-prawne Izraela zostały retrospektywnie przypisane do tych wydarzeń (tworząc Pięcioksiąg). Pierwsze jest stwórcze i zbawcze działanie Jhwh, natomiast podjęcie wezwań etycznych staje się odpowiedzią człowieka na łaskę stworzenia-wyzwolenia. Tę relacyjność moralności w stosunku do pierwszorzędnej pozycji Bożego daru widać w Dekalogu, w prawie, w nauczaniu proroków i u św. Pawła. Bóg Biblii nie objawia kodeksu, ale samego siebie. Życie moralne według Biblii jest przeżywane jako oddanie siebie w odpowiedzi na dar Boży (Rz 21,1), w relacji do Boga, gdyż w niej są osadzone wszystkie biblijne zalecenia moralne. Etyka Biblii jest zawsze druga. Pierwsza jest inicjatywa Boga, co przypomina preambuła Dekalogu: *Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli* (Wj 20,2). Po niej dopiero następują przykazania. Gdy św. Paweł zachęca chrześcijan, by postępowali w sposób godny swego powołania (Ef 4,1), to plasuje moralność właśnie w tej perspektywie: wielkodusznego odzewu na miłość Boga. Nowotestamentalne zasady działania moralnego nie są abstrakcyjnymi normami etyki, ale mają odniesienie do Chrystusa i osobowej relacji z Nim.

4. Nowe Przymierze

Przymierze synajskie jest sercem Pięcioksięgu i religii biblijnego Izraela. Tym niemniej już w Pierwszym Testamencie nabierze ono wartości względnej, a pewne zapowiedzi proroków nowego, doskonałego przymierza każą oczekiwać Nowego zawarcia przymierza Boga z ludźmi, które w interpretacji chrześcijańskiej dokonało się w osobie Jezusa Chrystusa.

W Wj 32 – 34 Biblia opowiada o zerwaniu przymierza synajskiego, o kulcie złotego cielca. Zerwanie najważniejszego przymierza Pierwszego Testamentu już u samych początków jego zawarcia wskazuje, że nie jest ono doskonałe, i zapowiada przyjście nowego. Złoty cielec jako wyraz buntu na stałe zostanie wpisany do wydarzenia synajskiego, co uwypukli św. Szczepan w rozmowie z Wysoką Radą (Dz 7,38nn). Przymierze synajskie pozostanie głównym

¹⁷⁸ Zob. szerzej M. Majewski, *W stronę Ziemi Obiecanej*, s. 227-254.

przymierzem Starego Testamentu, ale straci swą moc wskutek kolejnych grzechów i odstępstw nie tylko pojedynczych ludzi, ale całego narodu. Już prorocy Starego Testamentu to zauważają. Jeremiasz powie:

Oto nadchodzą dni – wyrocznia Pana – kiedy zawrę z domem Izraela i z domem judzkim nowe przymierze. Nie jak przymierze, które zawarłem z ich przodkami, kiedy ująłem ich za rękę, by wyprowadzić z ziemi egipskiej. To moje przymierze złamali, mimo że byłem ich Władcą – wyrocznia Pana. Lecz takie będzie przymierze, jakie zawrę z domem Izraela po tych dniach – wyrocznia Pana: Umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu. Będę im Bogiem, oni zaś będą Mi narodem (Jer 31,31-33).

Ta zapowiedź nowego przymierza, która kończy się formułą jego zawarcia (*Ja będę im Bogiem, oni zaś będą Mi narodem*), przynosi istotne *novum* w rozumieniu relacji z Bogiem. Będzie to relacja wewnętrzna i osobista, a nie wynikająca z prawa, obowiązku czy przyzwyczajenia. Prawo Synaju pozostaje literą zapisaną w kamieniu i nie oddziałuje na serce człowieka (por. 2Kor 3,6). Stała i niezniszczalna więź między Bogiem a człowiekiem nie może opierać się na zachowaniu określonych norm, ale na wewnętrznym, serdecznym przyłgnięciu do Boga. W tym samym duchu wypowie się prorok Ezechiel, nawiązując do kamiennych tablic dekalogu: *Usunę z ich ciała serce kamienne i dam im serce cielesne, aby postępowali według moich nakazów* (zob. Ez 11,19n; 36,26n).

Jezus w decydującym momencie swej misji ustanowi „Nowe Przymierze”: *Ten kielich to Nowe Przymierze we krwi mojej* (Łk 22,20; por. 1Kor 11,25). Nowy Testament dostrzega ograniczony charakter przymierza synajskiego, postrzegając je tak, jak prorocy. Tę naukę rozwinie św. Paweł: *Na cóż więc Prawo? Zostało ono dodane ze względu na wykroczenia aż do przyjścia Potomka, któremu udzielono obietnicy* (Ga 3,19). Prawo nazywa tymczasowym wychowawcą, który miał prowadzić ku Chrystusowi... *Gdy jednak wiara nadeszła, już nie jesteśmy poddani wychowawcy* (Ga 3,24n). Paweł użyje następnie dosadnego stwierdzenia, że przymierze synajskie rodziło do niewoli. Natomiast chrześcijanie dzięki ofierze Chrystusa zostali zrodzeni do wolności (Ga 4,21-31). *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus* (Ga 5,1; por. 5,13). Słowa te nawiązują wprost do historii Księgi Wyjścia. Jezus dokonał wyzwolenia ludzkości z rzeczywistej niewoli, którą jest grzech. Jezus – nowy Mojżesz – jest sprawcą i pośrednikiem prawdziwej wolności (exodus) i prawdziwego zjednoczenia ludzi z Bogiem (przymierze). Tak oto Nowy Testament jawi się jako realizacja dwóch esencjalnych wydarzeń Księgi Wyjścia i Starego Testamentu.

5. Przybytek – Namiot Spotkania

W tym miejscu rozpoczyna się historia biblijnej świątyni Izraela. Lud buduje swe pierwsze sanktuarium: Mieszkanie JHWH (*miškān JHWH*). Ponieważ jest w drodze i obozuje

w namiotach, także sanktuarium będzie miało formę okazałego namiotu. Kolejnym etapem będzie wzniesienie świątyni w Jerozolimie, która stanie się centralnym, najważniejszym sanktuarium biblijnego Izraela, jednoczącym wszystkie pokolenia. Świątynia Jerozolimska, zbudowana przez za czasów monarchii izraelskiej, następnie odbudowana po niewoli babilońskiej, a w końcu rozbudowana przez Heroda Wielkiego, będzie tą, w której modlił się i nauczał Jezus i po której została do dziś słynna Ściana Płaczu

Cała długa i szczegółowa narracja opowiadająca o Mieszkaniu, obejmująca aż trzynaście rozdziałów (25-31 i 35-40) należy do źródła kapłańskiego (P) Pięcioksięgu. Synaj został ukazany jako miejsce powstania oraz czas rozpoczęcia właściwego kultu izraelskiego. Autor kapłański wskazuje, że cały biblijny kult, opisany tak szeroko w Wj 25-40 i Księdze Kapłańskiej, pochodzi właśnie z Synaju; i aby Izrael oddawał kult Bogu, Ten wyprowadził do z niewoli. Kult ten rozumiany jest tu nie tylko jako służba w określone dni i czasy, ale jako nieustanna, zintegrowana postawa uwielbienia JHWH przez cały lud Izraela.

Tekst o Mieszkaniu JHWH to „terytorium” dla dzisiejszego czytelnika Biblii nieznanego, a nawet – można powiedzieć – mrocznego. Dzieje się tak ze względu na całą masę starotestamentowych przepisów dotyczących kultu. Czytelnikowi na pewno nasuwają się pytania: po co tak długi opis sanktuarium; czy to możliwe, żeby taki Namiot Spotkania istniał na pustyni; co oznaczają te wszystkie sprzęty i rytury; co z tego opisu obowiązuje i dotyczy chrześcijanina; jak czytać ten tekst; czy on jest dziś w ogóle potrzebny?... Próby odpowiedzi na te pytania pojawią się w tej części komentarza, jednak udzielenie ich nie będzie łatwe. Autor kapłański jest bowiem bardziej dyskretny niż inni autorzy biblijni. Prorocy czy autorzy ksiąg mądrościowych nie pozostawiają niedomówień w przedstawieniu swoich idei. Natomiast autor kapłański nie czuje się w obowiązku, by wyjaśniać i artykułować. „Problem” więc z tradycją P wydaje się tkwić w odkryciu znaczenia tego, co ona przedstawia również poprzez formę, którą się posługuje. Będzie to stwierdzenie ważne dla zrozumienia tej części księgi: forma, a nie tylko treść decyduje o znaczeniu i teologii opisu namiotu. Autor kapłański przedstawia to, co ma do powiedzenia, poprzez sposób, w jaki o tym mówi.

Autor kapłański wykorzystuje m.in. ideę zadomowioną na starożytnym Wschodzie, zgodnie z którą **świątynia wyobraża i reprezentuje kosmos**. W starożytnych przedstawieniach wzgórze świątynne funkcjonowało jako kosmos w miniaturze. I w nich, i w materiale P homologia świata i sanktuarium mają wymiar wzajemności: oba przenikają się strukturalnie i znaczeniowo. Świątynie rozumiane były jako fundament i spoiwo kosmosu, a ich rolą było podtrzymywanie istnienia świata. Świątynia stanowi **final dzieła stworzenia**. Przedstawieniu izraelskiego przybytku w kategoriach stworzenia poświęciłem mą pracę doktorską „Mieszkanie Chwały. Teologia Sanktuarium Izraela na pustyni”. Ta przedziwna stylizacja opowiadania o Przybytku według wzorca z Rdz 1 – dokonana na wzór stylizacji bliskowschodnich – ma nadać mu rangę wszechświatowości i preegzystencji. Autor idzie tu za

modelem starszych kultur, by również własnej koncepcji świątyni dodać autorytetu wynikającego z osadzenia jej w świecie początków. Lokując przybytek w samym sercu supermitu o stworzeniu, autor biblijny czyni zeń niezastąpiony element kosmicznego porządku, kluczową składową religijnego i społecznego uniwersum. Jego brak doprowadza świat do chaosu i sprawia, że człowiek traci życiową orientację. Jego obecność wprowadza harmonię i umożliwia trwanie świata.

Trzy strefy świętości. Kapłańska idea obecności Bożej w namiocie charakteryzuje się jeszcze jedną ważną cechą: tworzy wyraźną gradację w dostępie do Jhwh – trzy strefy świętości. Koncentryczna struktura przybytku i całego obozu izraelskiego, w których samym środku znajdowała się arka obecności, daje wyraz idei ustopniowanej świętości, znanej starożytnym¹⁷⁹. Najświętsze miejsce znajduje się w centrum, które otaczają okręgi o coraz mniejszym stopniu świętości, w miarę oddalania się od niego. Trójdzielną gradację świętości wyznacza sama struktura przybytku, wzmocniona kapłańską nomenklaturą: najważniejsze jest miejsce centralne, najbardziej wewnętrzne, zwane przez P „[miejscem] najświętszym” – שֶׁדֶרֶת הַקֹּדֶשׁ (Wj 26,34). Tu znajdowała się tylko arka świadectwa. Kolejnym co do ważności było bardziej zewnętrzne pomieszczenie za zasłoną, פֶּרֶכֶת, zwane „[miejscem] świętym” – שֶׁדֶרֶת (Wj 26,33). Tu znajdowały się ołtarz kadzenia, stół i menora. Trzecim stopniem świętości cieszył się wyznaczony przez ogrodzenie dziedziniec. Był miejscem „poświęconym” (Kpł 6,9.19), gdzie, oprócz samego przybytku, znajdowały się ołtarz całopaleń oraz kadź. Do pierwszego kręgu mógł wejść tylko arcykapłan, do drugiego kapłani, a na dziedziniec także lud Izraela. Menahemowi Haranowi zawdzięczamy drobiazgową analizę, w której wykazał, że również dobór szat dla kapłanów i arcykapłana oraz materiały i tkaniny użyte do budowy przybytku wykazują tę samą trójdzielną gradację świętości¹⁸⁰.

Mieszkanie Boga w Izraelu. Jeśli przyjrzymy się formułom Bożej obecności w opisie Przybytku, dostrzeżemy specyficzną ich cechę. Autor wskazuje w nich, być może po części wbrew własnemu zamysłom, że miejscem obecności Jhwh jest nie tyle świątynia, ile wspólnota Izraela:

Wj 29,45n: *I będę mieszkał pośród Izraelitów i będę im Bogiem. I poznają, że Ja, Pan, jestem Bogiem, który wyprowadził was z ziemi egipskiej i mieszkał pośród was, Ja, Pan, wasz Bóg;*

Wj 25,8: *I uczynią Mi święty przybytek, abym mógł zamieszkać pośród nich;*

¹⁷⁹ Zob. np. J. Bramorski, *Rola symboliki „środka świata” w waloryzacji przestrzeni sakralnej w ujęciu Mircei Eliadego*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 22 (2002) 46n.

¹⁸⁰ M. Haran, *Temples and Temple Service*, 158–165.

Kpł 26,11n: *Umieszczę wśród was mój przybytek i nie będę się brzydził wami. Będę chodził wśród was, będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem.*

W każdym z tych tekstów pojawia się wątek ludu Bożego oraz zamieszkania Jhwh pośród tej wspólnoty. Określenie „pośród”, „w środku” (בתוך) jest tu bardzo charakterystyczne i występuje w każdym z przytoczonych cytatów: Wj 25,8 (בתוכם), Wj 29,45 (בתוך), Kpł 26,11 (בתוכם), Kpł 26,12 (בתוכם). Autor natchniony bardzo wyraźnie chce na coś zwrócić uwagę, używając za każdym razem zwrotu „w środku, pomiędzy wami”. Miejscem Bożego zamieszkania staje się cała wspólnota Izraela. Jest to koncepcja na tyle intrygująca, że należy ją zauważyć.

Kapłańska idea obecności Bożej różni się od typowej dla Biblii hebrajskiej koncepcji, według której Bóg zamieszkuje w świątyni, sanktuarium lub w niebie na wysokościach. Według ksiąg Wyjścia i Kapłańskiej Bóg mieszka w dynamicznej wspólnocie przebywającego na obczyźnie narodu. Dla autora kapłańskiego obecność Boża nie jest związana z konkretnym miejscem na ziemi – jest kwestią relacji do kultycznej wspólnoty. Ten ważny aspekt teologii kapłańskiej wydaje się wymuszony okolicznościami historycznymi: przebywaniem adresatów dzieła poza ojczyzną i brakiem świątyni (wygnanie babilońskie). Pisarz reinterpretuje temat obecności Bożej związanej z przestrzenią *sacrum*. Domem Bożym staje się wspólnota, a obecność Boga wiąże się nie z kategorią miejsca, jak w innych tradycjach, ale z kategorią ludu. Pisarz biblijny stwierdza w Wj 29,36, że cel uwolnienia z niewoli egipskiej był właśnie taki: zamieszkanie Boga pośród ludu Izraela: *I poznają, że to Ja jestem Pan, ich Bóg, który wyprowadził ich z ziemi egipskiej, aby zamieszkać pośród nich*. Bóg przychodzi bliżej niż można się było spodziewać. Sanktuarium jest nie tylko miejscem, gdzie człowiek zbliża się do Boga poprzez regularny kult. Tu także Bóg zbliża się do człowieka.

Jaką funkcję zatem pełni Namiot Spotkania? Jest narzędziem wcielenia Bożego we wspólnotę Izraelitów: *abym mógł zamieszkać pośród nich* (Wj 25,8). Obecność Boża jest dynamiczna, przemieszczająca się i związana na stałe z ludem Jhwh, gdziekolwiek ten się znajduje. Autor kapłański (P) różni się tu nie tylko od źródła Deuteronomium (D), ale od wszystkich innych tradycji Starego Testamentu. Promuje wyraźnie teologię inkarnacji, wejścia Boga w świat: najpierw za pomocą obrazu Bożego w człowieku, następnie przez związenie się z narodem wybranym i jego losami. Ta kapłańska teologia wcielenia będzie rozwijana w Nowym Testamencie: *A Słowo stało się ciałem i rozbiło namiot między nami. I oglądaliśmy Jego chwałę...* (J 1,14); *Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich* (Mt 18,20).

Autor kapłański w związku ze świętą górą Synaj nie mówi o przymierzu, jak to czynią inne tradycje biblijne. Dla niego relację Synaju wyraża idea sanktuarium Boga i Jego zamieszkania w Izraelu jako wspólnocie. Jhwh staje się współlokatorem Izraela, przebywa wraz

z nim na bezmiernej, opuszczonej pustyni. Ma swoje mieszkanie na ziemi pośród tysięcy mieszkań synów ludzkich. Bóg, który rozbił namiot w obozie izraelskim, podziela jego los, jego pielgrzymkę poza ojczyznę, podtrzymuje jego nadzieję, prowadzi go. W swym namiocie nie zamyka się w sobie i dla siebie; kult w Jego mieszkaniu ma być nieustannie składany. Bóg oczekuje na swój lud, by się z nim spotykać, utrzymywać kontakt. Na świętej ziemi wyznaczonej przez kotary dziedzińca każdy człowiek będzie dopuszczony do Bożej obecności. Rzeczą charakterystyczną miejsc świętych jest to, że odwiedzający je pragnie przeżyć związanych z teofanią. Przebywać w obecności Boga, oglądać Jego oblicze i być ukrytym w „cieniu Jego skrzydeł” (Ps 17,8) to największe pragnienie człowieka Biblii. Od chwili zamieszkania Jhwh w sanktuarium nie ma dla Izraelity świętszego miejsca na ziemi. Przybytek jest znakiem wcielenia Boga w świat, który stworzył, Jego wejściem pomiędzy ludzi i dla ludzi.