

# Wojciech Pikor

---

## Bóg wobec przemocy człowieka w Rdz 1-11

---

Collectanea Theologica 73/3, 11-31

---

2003

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WOJCIECH PIKOR, STAROGARD GDAŃSKI

## BÓG WOBEC PRZEMOCY CZŁOWIEKA W RDZ 1-11

Człowiek jest istotą pytającą. Proste „dlaczego” nie jest już tylko pytaniem stawianym rodzicom przez dziecko odkrywające świat, lecz staje się dramatycznym wyrazem bezradności człowieka wobec otaczającej go rzeczywistości. Narastająca przemoc dotyka ludzkiej egzystencji w przeróżny sposób, przynosząc zawsze zagrożenie śmiercią, jeśli nie ją samą. W obliczu *mysterium iniquitatis* rodzą się pytania o taki stan rzeczy. Jeśli nawet udaje się odtworzyć mechanizmy stojące za konkretnymi przejawami gwałtu ze strony człowieka, to pytanie o ostateczne źródło, praprzyczynę przemocy, pozostaje bez odpowiedzi. Zwrócenie się do Boga niekoniecznie przynosi zrozumienie. Coraz częściej przegradza się w oskarżanie Boga o przyzwalanie na zło, milczenie wobec niesprawiedliwości czy wręcz w uznanie Go za sprawcę nieszczęść dotyczących człowieka.

W ten kontekst wpisuje się temat: *Bóg wobec przemocy człowieka w Rdz 1-11*. Pytania o różnopościowe przejawy gwałtu w świecie, szczególnie te mające za podmiot lub przedmiot osobę ludzką, mają nie tylko wymiar doraźny. Są one zapisem zmagania się człowieka z tajemnicą własnej egzystencji. To doświadczenie leży u podstaw narracji w Rdz 1-11. W historii egzegezy w różny sposób określano gatunek literacki, a w konsekwencji wartość egzystencjalną opowiadań otwierających Biblię<sup>1</sup>. Spory o walor historyczny tych rozdziałów należą do przeszłości. Nawet jeśli posługują się one motywami wspólnymi rozmaitym mitom starożytnego Bliskiego

---

<sup>1</sup> Czytelnikowi polskiemu dyskusję nad gatunkiem literackim Rdz 1-11 przybliżył M. Bednarz, *Biblijne podstawy doktryny o grzechu pierworodnym*, w: S. Łach, J. Szlaga (red.), *Studio lectionem facere*, Lublin 1978, s. 39-45 (szczególnie s. 39-40). Kwestia ta, wraz z oceną poszczególnych pozycji (mit – saga – historia), została szeroko przedstawiona przez G. Fohrera, *Strutture teologiche dell'Antico Testamento*, Biblioteca di cultura religiosa 36, Brescia 1980, s. 220-225.

Wschodu o początkach ludzkości i świata, to nie ma wątpliwości, iż celem opowiadań biblijnych nie jest rekonstrukcja historyczna wydarzeń, lecz refleksja nad historią. Jest to swoista teologia historii, która posługując się językiem symbolicznym lub mitycznym, próbuje opisać egzystencję człowieka w jego odniesieniu do Boga i do świata. W tej perspektywie Rdz 1-11 przynależy do kategorii „etiologii metahistorycznej”<sup>2</sup>. „Etiologii”, gdyż jest to opowiadanie pragnące dotrzeć do początków rozumianych nie tyle w sensie czasowym, ile w znaczeniu zasady/*principium*. Chodzi o „początek”, który staje się „zasadą” wszystkiego, co następuje później. „Metahistorycznej”, gdyż nie chodzi o zreferowanie wydarzeń stojących u początków historii, lecz o uchwycenie w sposób archetypiczny historii, która jest udziałem człowieka każdego czasu i miejsca<sup>3</sup>. Jeśli zatem historia początków, rozumiana jako etiologia metahistoryczna, pragnie „zdefiniować człowieka w jego wymiarze bytu i istnienia”<sup>4</sup>, wydaje się słuszne postawienie właśnie tej narracji pytania o ludzką przemoc. Studium nad tym fenomenem w Rdz 1-11 dał początek P. Beauchamp, który widział jego źródło w samym człowieku, w „zwierzęcości” drzemiącej w jego wnętrzu<sup>5</sup>. Tę myśl podjął i rozwinął A. Wénin, który w wielu artykułach badał, jak element zwierzęcości, obecny w istocie ludzkiej, determinuje różne jej akty prze-

<sup>2</sup> Pojęcie „etiologia” w stosunku do omawianych rozdziałów pojawia się u L. Alonso Schöckela, *Motivos sapienciales y de alianza en Gen 2-3*, Bib 43/1962, s. 295-315 i u N. Lohfinka, *Genesis 2f als „geschichtliche Ätiologie”*. *Gedanken zu einem neuen hermeneutischen Begriff*, Schol 38/1963, s. 321-334. Termin „etiologia metahistoryczna” został zaproponowany przez G. Borgonovo, *Giustizia punitiva e misericordia in Gen 1-11*, PSV 37/1998, s. 54-56.

<sup>3</sup> Por. N. P. Lemche, *Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Ch.*, w: *Biblische Enzyklopädie 1*, Stuttgart 1996, s. 20. Analiza semantyczna Rdz 1-11 skłania wielu egzegetów do uznania tej narracji za refleksję mądrościową opartą na historycznych doświadczeniach Izraela, przede wszystkim na jego odpowiedzi na dar przymierza z Jahwe. W interpretacji tego wydarzenia w analizowanych rozdziałach zauważa się wpływ historii deuteronomistycznej; por. L. Alonso Schökel, *Motivos sapienciales*, s. 305-309; A. Wénin, *Le mythique et l'historique dans le Premier Testament*, w: M. Hermans, P. Sauvage (red.), *Bible et Histoire. Écriture, interprétation et action dans le temps*, Le livre et le rouleau 10, Bruxelles 2000, s. 39-45. W tym samym kierunku idzie interpretacja S. Jędrzejewskiego, *Przymierze a początek zła: Rdz 1-11*, ZNKUL 40 (1997) 1-2, s. 25-40.

<sup>4</sup> Por. G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1-11)*, Rozumieć Stary Testament, Kraków 1997, s. 15.

<sup>5</sup> Por. P. Beauchamp, *Leggere la sacra Scrittura oggi. Con quale spirito accostarsi alla Bibbia*, Milano 1990, s. 65-79; tenże, *L'Uno e l'Altro Testamento*, t. II, *Compiere le Scritture*, Milano 2001, s. 112-119.

mocy<sup>6</sup>. Podejście narracyjne tych dwóch biblistów do Księgi Rodzaju skłania do lektury jej pierwszych jedenastu rozdziałów nie tylko jako „genealogii gwałtu”<sup>7</sup>, lecz również jako „etiologii gwałtu”, co pragnie podjąć proponowane studium. Jego plan przedstawia się następująco: po zaprezentowaniu wizji antropologicznej dwóch opisów stworzenia (1,1-2,25), zostanie przedstawiony przypadek przemocy Kaina wobec Abla (4,1-16), który posłuży do uchwycenia genezy przemocy ludzkiej. Ta propozycja zostanie następnie zweryfikowana w pozostałych opowiadaniach Rdz 1-11, które zdają się sugerować narastanie przemocy w świecie. Kolejny punkt stanowić będzie pytanie o reakcję Boga na przemoc.

### Akt stworzenia jako potencjalne źródło przemocy człowieka

Księga Rodzaju otwiera się opisem stworzenia świata. W rzeczywistości mamy do czynienia z dwoma różnymi tradycjami: kapłańską w rozdz. 1 i jahwistyczną w rozdz. 2, które przynoszą odmienną prezentację sposobu stworzenia, a wraz z nią różne perspektywy teologiczne. Podejście diachroniczne do tych dwóch opisów sprawia, że główne zainteresowanie egzegetów koncentruje się na różnicach, a nie na podobieństwach w ukazaniu pochodzenia człowieka<sup>8</sup>. Akcentuje się różną kolejność dzieł stworzonych: jeśli w Rdz 1 człowiek jawi się jako zwieńczenie i ukoronowanie świata, to w Rdz 2 jest pierwszym w ogóle stworzeniem Bożym. Podczas gdy w rozdz. 1 Bóg stwarza człowieka jako „mężczyznę i niewiastę”, rozdz. 2 mówi najpierw o stworzeniu mężczyzny,

<sup>6</sup> Szczegółową bibliografię jego prac można znaleźć w: A. Wénin, *La question de l'humain et l'unité du livre de la Genèse*, w: t e n z e (red.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, BEThL 155, Leuven 2001, s. 5, przyp. 4.

<sup>7</sup> To określenie odpowiada postrzeganiu Rdz 1-11 jako narracji opisującej stopniowe rozszerzanie się zła w świecie, co staje się przyczyną kolejnych interwencji Boga. Rzecznikiem takiej interpretacji jest przede wszystkim G. von Rad, który mówi wręcz o „hamartyrologii Rdz 3-11”; zob. G. von Rad, *Das 1. Buch Mose. Genesis*, ATD 2-4, Göttingen 1987<sup>12</sup>, s. 129.

<sup>8</sup> Por. ostatnią polskojęzyczną pracę poruszającą tę kwestię: J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Studia Biblica 4, Kielce 2002. Autor czerpiąc obficie ze studium J. L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Collana biblica, Roma 1998, wskazuje na dublety wewnątrz Pięcioksięgu (Rdz 1-2 na s. 70-73), które świadczą o charakterze redakcyjnym dzieła. Egzegeta jednak nie podejmuje próby odczytania wzajemnej pozycji powtórzeń i funkcji w ramach większych sekwencji narracyjnych (choćby Rdz 1-11).

a dopiero na końcu stworzenia pojawia się kobieta. Człowiek pozostaje w ścisłej zażyłości z Bogiem, która w ujęciu kapłańskim zostaje przedstawiona jako „obraz i podobieństwo”, natomiast narracja jahwistyczna widzi ten związek w „tchnieniu życia” pochodzącym od Boga. Wreszcie różnice są zauważalne w określeniu zadania człowieka na ziemi: rozdz. 1 podkreśla moment panowania, natomiast rozdz. 2 moment służby.

Zestawienie obok siebie tych dwóch narracji w obecnym kształcie Księgi Rodzaju każe zauważyć także podobieństwa między nimi. Mimo odmiennego spojrzenia na stworzenie człowieka, obydwa rozdziały rozumieją podobnie celowość działania stwórczego Boga, a co za tym idzie funkcję samego stworzenia, w tym i człowieka. W obydwu opowiadaniach zasadą stworzenia jest różnorodność, która ujęta we wzajemne relacje stanowi o jedności i harmonii kosmosu<sup>9</sup>.

W rozdz. 1 powyższy cel zostaje osiągnięty przez akt rozdzielania (Tomaszowe *opus distinctionis*) i następujący po nim akt ozdabiania (*opus ornatus*). Słowo Boga ustanawia najpierw relacje w wymiarze kosmicznym, oddzielając od siebie światło od ciemności (pierwszy dzień), wody górne od dolnych (drugi dzień) i wreszcie morze od lądu (trzeci dzień). Wewnątrz wyznaczonych granic zostają ustalone związki między słońcem, księżycem i gwiazdami (czwarty dzień), między ptakami i rybami (piąty dzień), a na końcu między zwierzętami lądowymi i człowiekiem (szósty dzień). Dzieło stworzenia przedstawia się jako wydarzenie, w którym Bóg nadaje każdemu bytowi, ożywionemu i nieożywionemu, określone znaczenie i funkcję<sup>10</sup>. „Istnieć” oznacza „być w relacji”, a zdolność do wchodzenia w relacje stanowi o istnieniu. Taka wizja stworzenia zyskuje aprobatę Stwórcy, który poszczególne relacje określa jako „dobre/piękne” (*tôb*, ww. 4.10.12.18.21.25), by całość stworzenia uznać za „bardzo dobrą” (w. 31). W ujęciu kapłańskim relacyjność człowieka dotyczy jego związku z Bogiem („obraz” i „podobieństwo”, ww. 26.27), dalej ze światem ożywionym i nieożywionym (idea panowania wyrażona czasownikami *rādah* w ww. 26.28

<sup>9</sup> Por. P. Beauchamp, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris 1969, s. 84-86.

<sup>10</sup> Por. C. Westermann, *Genesis 1-11, A Continental Commentary*, Minneapolis 1994, s. 85.

i *kābaš* w w. 28) i wreszcie z drugim człowiekiem (konsekwencja stworzenia jako „mężczyzna i niewiasta”, w. 27).

Tę zasadę jedności w różnorodności, mimo odmiennej perspektywy, potwierdza narracja Jahwistyczna z rozdz. 2. Szczególnie czyni to w odniesieniu do człowieka. Świat stworzony, określony jako związek „nieba i ziemi” (2,4b), ulegnie dalszemu różnicowaniu dopiero w momencie, w którym wejdzie on w relację z człowiekiem (w. 5). Kolejne interwencje Boga zapełniają horyzont nowymi stworzeniami (drzewa – w. 9; rzeki – ww. 10-17; zwierzęta – ww. 18-20), które wchodzi we wzajemne relacje, definiowane ich stosunkiem do człowieka. Jej pozycja wobec świata materialnego zawarta jest w czasownikach „uprawiać” (*ābad*, ww. 5.15) i „strzec” (*šāmar*, w. 15), natomiast wobec zwierząt w czynności nadawania im imion (*qāra*, ww. 19-20). Relacyjność człowieka zaznacza się już w jego imieniu Adam (*ādām*), które wskazuje na jego związek z glebą (*ādāmāh*, por. w. 7)<sup>11</sup>. Odniesienie do ziemi i zwierząt nie wystarcza jednak, by dzieło stworzenia zostało nazwane dobrym, gdyż „nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam” (w. 18). Ten brakujący element zostanie wypełniony stworzeniem kobiety, która dzięki swojej odmienności płciowej jest „odpowiednia” dla mężczyzny (*ēzer kēneḡdō*, w. 18)<sup>12</sup> i wchodzi z nim w relacje jedności (ww. 23-24).

Relacyjność jako zasada stworzenia jawi się nie tylko jako dar, lecz również jako zadanie. Mimo że całe stworzenie pozostaje w relacji do Boga, to tylko człowiek otrzymuje pozycję partnera wobec Stwórcy, pozycję wynikającą z jego bycia „na obraz i podobieństwo” Boga. To odniesienie do osoby Boga jest interpretowane bądź fizycznie, w sensie podobieństwa materialnego w wymiarze zewnętrznym, bądź ontologicznie, w sensie pokrewieństwa duchowego, bądź funkcjonalnie, w sensie podobnej pozycji wobec kosmosu<sup>13</sup>. Brak ja-

<sup>11</sup> O relacyjności poszczególnych stworzeń zawartej w ich imionach, zob. E. van Wolde, *Racconti dell'Inizio. Genesi 11 e altri racconti di creazione*, Biblioteca biblica 24, Brescia 1999, s. 45, 52-54, 57-58.

<sup>12</sup> „Odpowiedniość” buduje się na wzajemnej pozycji dwóch partnerów zawartej w syntagmie *kēneḡdō*, która wyraża ideę stania naprzeciw siebie twarzą w twarz; por. F. García López, *ngd*, TWAT, V, s. 189.

<sup>13</sup> Szczegółową analizę tego wyrażenia można znaleźć w wielu komentarzach. Tłumaczenie *šelem* w sensie obrazu materialnego (np. obraz, rzeźba, statua), a *d<sup>l</sup>mūt* w znaczeniu podobieństwa czy reprezentowania, nie tłumaczy jeszcze, na czym owa relacja miałaby polegać. Zestawienie dotychczas wypracowanych rozwiązań wraz z ich krytyką podaje C. Westermann, *Genesis*, s. 147-158.

kiegokolwiek zainteresowania ontologicznego Bogiem w analizowanych opowiadaniach każe się przyjrzeć działaniu Boga. Słowo Boże przynosi wielość bytów „według ich rodzaju” (1,11.12 nn.), ustanawiając równocześnie między nimi harmonię. Jeśli zatem szukać podobieństwa człowieka do Boga, to zdaje się ono zawierać w działaniu, które przez słowo budowałoby wspólnotę jedności<sup>14</sup>. Relacja kapłańska widzi realizację tego odniesienia w „panowaniu” człowieka (*rādah*, ww. 26.28) i w „poddawaniu sobie” stworzeń (*kābaš*, w. 28). Obydwa czasowniki zawierają odcień przemocy, lecz najbliższy kontekst zupełnie pomija ten aspekt<sup>15</sup>. Panowanie człowieka wpisuje się w porządek hierarchiczny ustalony przez Boga, w którym osoba ludzka, na wzór króla, ma troszczyć się o dobro bytów jej poddanych (*rādah*), dysponując i używając ich w granicach nakreślonych przez Boga (*kābaš*). Rozdz. 1 nie precyzuje jednak, jak owo harmonijne łączenie przeciwieństw ma się dokonywać. Odpowiedź przynosi opowiadanie jahwistyczne, które wskazuje na ludzkie słowo. Bóg stwarza zwierzęta, lecz określenie ich relacji pozostawia człowiekowi. Jego słowo, nadając im imiona, porządkuje, przyporządkowuje i przeporządkowuje ich przestrzeń życiową<sup>16</sup>. Tak pojęte panowanie staje się służbą (*‘abad*, ww. 5.15), przez którą człowiek ma strzec (*šāmar*, w. 15) zasady jedności w zróżnicowaniu stworzenia.

Tożsamość człowieka rodzi się zatem z relacji do innych. Relacyjność jako zadanie stanowi o dynamice życia ludzkiego, które nigdy nie „jest”, lecz „staje się” w spotkaniu z drugim. Stworzeniu człowieka nie towarzyszy ocena, iż był „dobry”. Jego dobro płynie z jedności całego stworzenia, które zostaje mu powierzone. Od tego, na ile uzna i zaakceptuje różnorodność, wejdzie z nią w relacje i będzie pracował na rzecz jej jedności, zależy jego dobro i piękno.

<sup>14</sup> Por. P. Beauchamp, *Leggere*, s. 69.

<sup>15</sup> Bez wątplenia ma rację G. von Rad nazywając te dwa czasowniki „niezwykle mocnymi wyrażeniami”, zob. tenże, *Das 1. Buch*, s. 123. Jednak analiza H. Wildbergera, *Das Abbild Gottes, Gen 1: 26-27*, ThZ 21/1965, s. 481-483, pokazuje, że pierwszy z czasowników ma swoje źródło w ideologii monarchicznej Egiptu i Babilonii, gdzie podkreślał przede wszystkim hierarchię w relacjach społecznych. Drugi czasownik, *kābaš*, w świetle jego wystąpienia w tekstach tradycji kapłańskiej (Lb 32,22.29, Joz 18,1), mówi raczej o zagospodarowaniu i podziale ziemi niż o przemocy wobec niej; por. H. Seebass, *Genesis 1. Urgeschichte (1,1-11,16)*, Neukirchen-Vluyn 1996, s. 84.

<sup>16</sup> Por. G. von Rad, *Das 1. Buch*, s. 58.

### Kain – przemoc niszcząca jedność

Nakreślona powyżej perspektywa antropologiczna dwóch opisów stworzenia podkreśla relacyjność bytu ludzkiego. Zróżnicowanie wewnątrz kosmosu, świata roślinnego, zwierzęcego i ludzkiego postrzegane jest przez Boga jako „bardzo dobre” (1,31). Tylko „bycie innym” w relacji do „innych” prowadzi do harmonijnej jedności. Ta wizja znajduje potwierdzenie w historii Kaina i Abla (Rdz 4,1-16), która opisuje pierwszy akt ludzkiej przemocy zakończonej przelaniem krwi. Jego analiza posłuży do sformułowania wstępnej odpowiedzi na pytanie o źródło takiej postawy.

Stosunek człowieka do zróżnicowania wpisanego w dzieło stworzenia stanowi główny wątek opowiadania o Kainie i Ablu<sup>17</sup>. Różnice między braćmi są dostrzegalne na poziomie kultury: Abel jest pasterzem, Kain rolnikiem. To stanowi o ich odmienności w sferze kultu: pasterz ofiaruje zwierzęta, a rolnik płody ziemi, a w konsekwencji o zróżnicowanym ich odniesieniu do Boga, który zwrócił swoje oblicze na rolnika, a nie na pasterza<sup>18</sup>. Ta różnorodność świata sytuuje Kaina i Abla we wzajemnej odrębności i inności. Relacja braterska, mimo że wymaga separacji, buduje się na wzajemnym spotkaniu się braci twarzą w twarz (por. 2,18). Kierując spojrzenie ku ziemi (4,6), Kain nie chce uznać odmienności swego brata. Nieakceptacja pozornie zbliża go do Abla, lecz tylko po to, by jego odrębność, zniszczyć w sposób definitywny przez morderstwo (w. 8). Zerwaniu relacji fizycznej z młodszym bratem towarzyszy przerwanie więzi psychicznej, zawarte w odpowiedzi Kaina na pytanie Boga o nieobecnego Abla: „Nie wiem. Czy ja jestem stróżem [šōmēr] mojego brata?” (w. 9). Zamiast „strzec” relacji ustalonych przez Boga (por. 2,15), Kain odmawia tego.

<sup>17</sup> Szczegółową analizę tych relacji można znaleźć w: W. P i k o r, *Zbawienie – zmaganie się o Boga oblicze na twarzy Kaina (Rdz 4,1-16)*, VV 1/2002, s. 29-40.

<sup>18</sup> Sam fakt spojrzenia Boga na Abla (w. 4b) nie oznacza, że Bóg odrzuca Kaina. Przeczy temu w. 6, w którym Bóg zauważa zmiany na twarzy starszego brata (w. 5). Próby wytłumaczenia różnej postawy Boga wobec ofiar złożonych przez braci, a odwołujące się do ich pozycji społecznej czy też materii, jakości ich ofiar, pozostają hipotetyczne; por. ich przegląd dokonany przez W. Vogles, *Caïn: l'être humain qui devient une non-personne (Gn 4,1-16)*, NRTh 114/1992, s. 323-324. Należy wspomnieć propozycję W. Chrostowskiego, *Zawsze istnieje możliwość poprawy (Rdz 4,2b-8)*, Przegląd Powszechny 7-8/1984, s. 100-101, który przyczynę odmiennej reakcji Boga widzi w wewnętrznym usposobieniu składających ofiarę braci. Podczas gdy Abel świadomie wybiera najlepsze sztuki bydła, a z nich to, co najlepsze, Kain nie troszczy się o jakość płodów, a tym samym nie rezygnuje z nich prawdziwie na rzecz Boga.





Odrzucenie relacji braterskich prowadzi w konsekwencji do zerwania innych relacji. W momencie, w którym starszy brat przestaje służyć ziemi, ta traci swoją „moc” (*kō<sup>a</sup>h*, w. 12)<sup>19</sup>. Zabójstwo brata niesie ze sobą groźbę zemsty, która burzy relacje Kaina z innymi ludźmi (w. 14b). Wreszcie słowo, którym Bóg podtrzymuje swoją relację z bratobójcą, zostaje zinterpretowane przez niego jako wyraz odrzucenia przez Boga (w. 14a).

Historia przemocy Kaina ujawnia, że istota ludzka jest bytem relacyjnym nie tylko na zewnątrz, ale też do wewnątrz siebie. Ten wewnętrzny wymiar relacyjności człowieka zdaje się decydować o jego dobru, a tym samym wskazywać na źródło przemocy ludzkiej.

Zauważywszy początek kryzysu wspólnoty braterskiej, objawiający się w opuszczeniu twarzy (w. 6), Pan Bóg odsłania przed Kainem jego stan wewnętrzny, wyznaczany przez różnorodność uczuć i myśli czekających na uporządkowanie (w. 7):

„Jeśli postępujesz dobrze,                   wzniesiesz...  
Jeśli zaś nie postępujesz dobrze,    u bramy twojej czai się grzech  
i jego skłonność ku tobie,  
podczas gdy ty powinienes  
panować nad nim”.

Przywołane zdanie zawiera w sobie, wiele problemów tekstualnych<sup>20</sup>, wśród których należy wspomnieć pytanie o dopełnienie czasownika „wznieść”. Przyczyna wypowiedzi Boga każe myśleć o twarzy, lecz konstrukcja paralelna pierwszych dwóch członów skłania do uzupełnienia tej luki rzeczownikiem „grzech”<sup>21</sup>. W tej perspektywie grzech nie jest rzeczywistością statyczną, lecz dynamiczną, obecną potencjalnie we wnętrzu każdego człowieka. Nie ma mowy o duali-

<sup>19</sup> Zmiana relacji między Kainem i ziemią następuje w wyniku zamordowania młodszego brata. Złożenie ofiary z płodów ziemi (w. 3) było możliwe dzięki odpowiedzi ze strony ziemi na funkcję wyznaczoną jej w ramach stworzenia. Morderstwo powoduje, że ziemia przyjmuje przelaną krew (w. 11), ale zarazem, doznawszy na sobie gwałtu ze strony człowieka, traci swoją „potencjalność” (w. 12).

<sup>20</sup> Por. W. Pi kor, *Zbawienie*, s. 34, 37.

<sup>21</sup> Odwołując się do propozycji egzegezy żydowskiej, W. Chrostowski tłumaczy analizowany czasownik *nāšā* jako „usunąć, przebaczyć grzech”; zob. tenże, *Zawsze istnieje możliwość poprawy*, s. 106-110. Taka interpretacja znajduje potwierdzenie w wielu tekstach biblijnych (s. 107). Rodzi się jednak pytanie o grzech, który miałby popełnić Kain, a który byłby mu wybaczony. Czy jest nim opuszczenie głowy – wyraz odrzucenia relacji braterskich? Moment postawienia pytania przez Boga nie zbiega się z popełnieniem grzechu, który wciąż tylko „czyha” we wnętrzu Kaina.

zmie dobra i zła, lecz tylko o wewnętrznym zróżnicowaniu osoby ludzkiej. Brak wewnętrznej harmonii w Kainie, harmonii między jego światem zewnętrznym i wewnętrznym, między jego osobowością i jej manifestacją, zostaje przyrównany do dzikiego zwierzęcia, które leży, czyha (*rābaš*) u bram jego serca i pragnie się tam wedrzeć.

Czym jest owe zwierzę? Zostaje ono określone antropopatycznie terminem „pożądanie” (*tešūkāh*), które obraca się przeciw człowiekowi. Zwrot ten pojawił się już w rozdz. 3, w którym posłużył do opisanego zmiany relacji między mężczyzną i kobietą, wywołanej przekroczeniem zakazu spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła: „Ku twemu mężowi twoje pożądanie, ale on będzie panował nad tobą” (w. 16b). Modyfikacja dotyczy wzajemnej pozycji partnerów<sup>22</sup>. Nie są już oni równi sobie (por. 2,18), lecz stają się przedmiotami, a uznający się za wyższego, pragnie drugiego posiadać. W tym świetle pożądanie jawi się jako zwierzę drzemiące we wnętrzu człowieka. Pragnie ono zdominować drugiego, by w ten sposób przekroczyć granice zawarte w odrębności bytów. Odmienność nie jest już postrzegana jako dobro, lecz objawiając własne ograniczenia staje się przedmiotem pożądania. Mimo pozornej afirmacji drugiego (to jest dobre dla mnie), pożądanie przeobraża się w jego negację w imię własnej jedyności i niepowtarzalności. Od tego już krok ku przemocy, gotowej w celu podporządkowania sobie drugiego przelać nawet jego krew.

Pożądanie jako zwierzę wyłaniające się z nieuporządkowanych relacji wewnątrz człowieka<sup>23</sup>, nie jest jeszcze złem czy grzechem, lecz rzeczywistością, czekającą na właściwą interwencję tego, który stworzony „na obraz i podobieństwo Boże” może uczynić je dobrym. Klucz do takiego działania zawiera się w czasowniku *māšal* z w. 7, który może określać czynność nie tylko „panowania”, lecz również „opowiadania”<sup>24</sup>. Świat ludzkiego wnętrza domaga się sło-

<sup>22</sup> Analizę porównawczą wierszy 3,16 i 4,7 dokonuje A. Wénin, *Adam et Ève: la jalousie de Caïn, „semance” du serpent. Un aspect du récit mythique de Genèse 1-4*, RevSR 73/1999, s. 4-6. Termin „pożądanie” nie oznacza tu popędu seksualnego, co pokazuje wyraźnie Rdz 4,1, gdzie Ewa realizuje swoje „pożądanie” przez zrodzenie Kaina, którego „posiadła” od Pana (gra słów *kayin* – Kain i czasownika *kānāh* – „posiąść”). „Pożądanie” z 3,16 byłoby wyrazem pragnienia dominacji kobiety nad mężczyzną; por. G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, Word Biblical Commentary 1, Waco 1987, s. 81-82; H. Seebass, *Genesis I*, s. 126).

<sup>23</sup> Por. P. Beauchamp, *Leggere*, s. 72.

<sup>24</sup> Por. A. Wénin, *Adam et Ève*, s. 13.

wa, które nadając imiona różnym uczuciom i pragnieniom człowieka, uczyni je „innymi”, tzn. zawrze je we właściwych granicach, które stanowić będą o ich odrębności, a tym samym o ich dobru. Każde pożądanie może się stać brutalnym zwierzęciem, gdy nie zostanie wprowadzone w relację z całością stworzenia.

Przemoc Kaina ma zatem swe źródło w jego nieuporządkowanym wnętrzu, które z racji różnorodności uczuć wymaga działania człowieka, ukierunkowanego na stworzenie z nich jedności i harmonii. Jeśli tego nie uczyni, upodabnia się do zwierzęcia. Nie znając i nie uznając własnych ograniczeń, człowiek pragnie osiąść innych, nawet za cenę przemocy.

### Negacja odrębności własnej i innych jako źródło przemocy

Przedstawiona analiza Rdz 4,1-16 pozwala odczytać historię Kaina i Abla jako klucz do zrozumienia przemocy, której podmiotem jest człowiek. Nie ma ona źródła w Bogu, lecz rodzi się wewnątrz człowieka, który nie podejmując się uporządkowania własnych uczuć i pragnień zaczyna porządkować środowisko swego życia na drodze gwałtu. Tak ustalone źródło przemocy zostanie obecnie zweryfikowane w opowiadaniu o potopie (Rdz 6-9). Ukazana w nim przemoc stanowi odpowiedź Boga na gwałt, który prowadził świat ku samozagładzie.

Wiele odniesień semantycznych w narracji o potopie do dwóch opowiadań o stworzeniu (Rdz 1-2) nadaje temu wydarzeniu charakter *de-creatio*<sup>25</sup>. Zarysowany jednak wcześniej motyw przemocy, przenikający coraz bardziej działanie człowieka, pozwala widzieć potop jako integralną część aktu stworzenia<sup>26</sup>, wobec którego, mimo powierzenia go panowaniu ludzkiemu, Bóg nie pozostaje obojętny. Ta relacja wyraża się w ciągłym monitorowaniu i ocenianiu sytuacji świata stworzonego. W 1,31 mówi się, iż Bóg postrzega całość stworzenia jako „bardzo dobrą”. W 2,18 Bóg stwierdza, że tylko relacja z drugim partnerem czyni człowieka dobrym. Kainowi Bóg ukazuje drogę do bycia dobrym (4,7). Ta

<sup>25</sup> Por. E. van Wolde, *Racconti dell'Inizio*, s. 112-114, która podaje wiele punktów wspólnych między rozdz. 1-2 i 6-9.

<sup>26</sup> C. Westermann, *Genesis*, s. 476, mówi o komplementarności stworzenia i potopu jako wydarzeń opisujących ten sam akt stwórczy.

sama czynność wartościowania zostaje przywołana dwukrotnie we wprowadzeniu do opowiadania o potopie<sup>27</sup>, jednak rezultat tej inspekcji jest negatywny:

„Pan zobaczył, że wielka jest złość człowieka na ziemi i że wszystkie wytwory myśli jego serca są nieustannie złe” (6,5);

„I zobaczył Bóg ziemię, a oto stała się zepsuta, ponieważ wszelkie ciało zepsuło swój sposób życia na ziemi” (6,12).

Te wypowiedzi nie tylko denuncjują przemoc człowieka, lecz również pozwalają na ponowne przyjrzenie się źródłom tego zjawiska.

Pierwsze zdanie (6,5) stanowi diagnozę stanu wnętrza człowieka. Ocena całości jego egzystencji jako „złej” (*rabbāh rā‘at hā‘adām*) jest spowodowana tym, że „wytwory myśli serca człowieka są nieustannie złe”. Rzeczownik określany w tym wyrażeniu, *yē ser*, pojawia się jeszcze pięciokrotnie w Biblii Hebrajskiej w kontekście komunikacji werbalnej (por. Rdz 8,21; Pwt 31,21; Iz 26,3; Jr 18,11; 1 Krn 29,18), wskazując zawsze na kształt myśli, planów (w 6,5 *maḥ šbôt* jako przydawka dopełnieniowa) pochodzących z serca ludzkiego. Wyrażenie *yēser sāmūk* z Iz 26,3, przetłumaczone przez BT jako „charakter stateczny”, zdaje się sugerować, że chodzi tu o stałą inklinację<sup>28</sup>, „usposobienie serca” (tak tłumaczy BT w 6,5). Wybór rzeczownika *yēser* w analizowanym wierszu podyktowany jest nie tyle skłonnościami, ile raczej rezultatami działania człowieka, które w związku z przynależnością czasownika *yāsar* do pola semantycznego stwarzania, zostaje rozumiane jako aktywność stwórcza<sup>29</sup>. Jej wyniki, zamiast być „dobre”, są „złe”. Słowo jako „wytwór myśli serca ludzkiego” miało mu służyć do budowania harmonii, a tymczasem stało się narzędziem przemocy negującej odmienność i odrębność stworzeń.

<sup>27</sup> Przywołane wiersze pochodzą z różnych tradycji: 6,5 ze źródła J, natomiast 6,12 ze źródła P. Rezultaty krytyki literackiej tych dwóch źródeł w relacji o potopie, wraz z próbą ukazania ich odmiennych perspektyw teologicznych, prezentuje L. Stachowiak, *Potop biblijny. Tworzywo literackie, treść opowiadania, teologia*, Jak Rozumieć Pismo Święte 4, Lublin 1988, s. 31-38. Połączenie dwóch paralelnych opowiadań o potopie nie musi prowadzić koniecznie, zdaniem G. von Rada, do oddzielnej analizy wyodrębnionych tradycji, gdyż oceniają one tę samą rzeczywistość, którą ujmują w odmiennej tylko formie; zob. t e n i z e, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 131.

<sup>28</sup> Tak rozumie ten termin B. Otzen, *yāsar*, TWAT, III, s. 838.

<sup>29</sup> Por. H. Seebass, *Genesis I*, s. 208, 240-241.

Potwierdzeniem tej tezy jest epizod opisujący przemoc, do której jest zdolny jeden z potomków Kaina, Lamek (4,23-24)<sup>30</sup>. W słowach adresowanych do swoich żon wyjawia on przede wszystkim swoją pychę, bazującą na potrzebie samopotwierdzenia swojej jedyności w świecie. Jego wypowiedź nie jest zorientowana na relacyjność z drugim, lecz zakłada możliwość zniszczenia jej przez morderstwo, którego jedynym motywem będzie pragnienie zemsty. Nieuporządkowane relacje wewnętrzne czynią go niezdolnym do wchodzenia w relacje z innymi osobami. Dysproporcja między przyczyną i skutkiem wyrażona szczególnie w w. 23b – siniec spowodowany przez dziecko będzie przyczyną zabicia go – świadczy nie tylko o utracie poczucia sprawiedliwości rozdzielczej, lecz również potwierdza brak umiejętności właściwej oceny odmienności drugiego i efektów jego działania. Deklaracja Lameka neguje również jego związek z Bogiem. Odwołując się do własnej siły – w. 22 mówi o sztuce wytwarzania narzędzi wojennych – Kainita stawia się na miejscu Boga, przekraczając ustalone przez Stwórcę granice zemsty, która w istocie należy tylko do Pana (4,15). Jeśli Bóg wyklucza możliwość zamordowania bratobójcy, Lamek obwieszcza siedemdziesięciosiedmiokrotną zemstę na tym, kto go zrani.

Pieśń Lameka potwierdza związek między przemocą człowieka a brakiem słowa wnoszącego harmonię w jego wnętrzu. Druga wypowiedź w 6,12, opisująca moralną degenerację ludzkości w jej wymiarze relacyjnym, skupia się już nie na aspekcie werbalnym przemocy, lecz na jej stronie materialnej: „I zobaczył Bóg ziemię, a oto stała się zepsuta, ponieważ wszelkie ciało zepsuło swój sposób życia na ziemi”. Zapis tej Bożej inspekcji został wprowadzony już proleptycznie w w. 12, a następnie pojawia się raz jeszcze na ustach Boga w w. 13, który w ten sposób uzasadnia swoją decyzję o potopie. Kluczowymi wyrażeniami dla tego fragmentu są dwa terminy: czasownik *šāḥ at* („zepsuć, wypaczyć, zniszczyć”) i rzeczownik *ḥāmās* („gwałt, przemoc, niegodziwość, zło”). Ich wzajemna relacja zdaje się być przyczynowo-skutkowa: ludzka przemoc doprowadza do zepsucia ziemi.

<sup>30</sup> Forma *qatal* czasownika *hārag* w w. 23a, którego podmiotem jest Lamek, pozwala na usytuowanie tego wydarzenia w sferze przeszłości: „zabiłem”, tak BP; W. Chrostowski, *Nadzieja w świecie zagrożonym zagładą (Rdz 6,5-7,24)*, Przegląd Powszechny 10/1984, s. 37, przyszłości: „zabiję”, tak S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST I. 1, Poznań 1962, s. 238 lub teraźniejszości jako zasadę jego postępowania: „gotów jestem zabić”, tak BT.

Ziemia jest pełna „gwałtu” (w. 11.13), co stanowi o jej „zepsuciu” (w. 11). Ta wszechobecna przemoc pochodzi od człowieka (w. 13), który sam uległ zepsuciu, „psując swój sposób życia na ziemi” (w. 12). Jeśli tłumaczyć w. 12 dosłownie, to przemoc człowieka doprowadza do zniszczenia „jego drogi” (*darkô*), którą stanowiły relacje z innymi w ramach stworzenia. Gwałt, tłumaczący taki stan rzeczy, jest przerwą wszystkim „naruszeniem ustalonego lub gwarantowanego przez Boga porządku”<sup>31</sup>. Charakter i miejsce tego wykroczenia może być różny, począwszy od nadużyć w sferze życia społecznego (np. Am 3,10; Jr 22,3; Ez 45,9), przez wypaczenia w sferze sądowniczej (np. Wj 23,1; Pwt 19,16; Ps 7,17) aż do zamachu na życie ludzkie (np. Sdz 9,24; Jr 51,35; Ez 7,23; Ha 2,8.17; Ps 72,14)<sup>32</sup>. Pierwszym deprawatorem ziemi był w tym znaczeniu Kain. Natomiast przywołane wcześniej słowa Lameka pokazują, że przemoc fizyczna naruszająca życie drugiego rozszerzała się coraz bardziej w świecie.

Przemoc tamtego czasu przyjmowała też inne kształty, co ilustruje opowiadanie o „gigantach” w 6,1-4. Funkcja tej narracji w całości Rdz 1-11, jak również interpretacja jej elementów mitologicznych, stanowi przedmiot wciąż nowych studiów<sup>33</sup>. Jeśli jednak odczyta się to wydarzenie w kluczu relacyjności, to stanowi ono świadectwo postępującej dezintegracji ludzkości. Przemoc „synów Boga” na „córkach człowieczych” wynika z pożądania, które postrzega drugiego jako przedmiot użycia. Mimo że odrębność zostaje odczytana jako coś dobrego i pięknego (przymiotnik *tôb* z w. 2 przywołuje 1,31), to reakcja na nią, wyrażająca się zawłaszczeniem (*lāqah*), prowadzi do jej zniszczenia<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> H. J. Stoebe, *hāmās*, THAT, I, s. 584.

<sup>32</sup> Zauważa się jednak brak konsensusu co do środowiska, które byłoby pierwotnym dla prezentowanego terminu; H. Haag, *hāmās*, TWAT, II, s. 1052, widzi je w życiu socjalnym, natomiast H. J. Stoebe, *hāmās*, s. 584, w kontekście procesu sądowego.

<sup>33</sup> Szczegółową analizę egzegetyczną Rdz 6,1-4 przynosi J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 184-193. Skupienie się na szczegółach nie pozwoliło autorowi na odczytanie funkcji tego opowiadania w ramach Rdz 1-11, w czym pomocą może służyć W. Chrostowski, *Nadzieja*, s. 38-39 i L. Stachowiak, *Potop*, s. 39-45. Proponowane obecnie rozwiązanie nie stanowi kontrpropozycji dla ich interpretacji tekstu jako etiologii wyjaśniającej pochodzenie „gigantów” i kwestię długości życia ludzkiego, lecz pragnie być ich uzupełnieniem.

<sup>34</sup> Zapis przemocy w 6,1-4 zawiera wiele odniesień do przemocy Dawida wobec Batszeby (2 Sm 11-12). Obok kluczowego czasownika „wziąć” (*lāqah*: Rdz 6,2; 2 Sm 11,4; 12,4.9), pojawia się podobny opis punktu wyjściowego gwałtu: ujrzenie kobiety jako dobrej/pięknej (Rdz 6,2; 2 Sm 11,2).

Przeprowadzona analiza tekstów stanowiących wprowadzenie do opowiadania o potopie potwierdza wnioski wyprowadzone z analizy przemocy Kaina. Przemoc człowieka jest wymierzona w relacje, które są jego udziałem w następstwie dzieła stworzenia. Jej źródło kryje się w nim samym, a dokładniej w nieuporządkowaniu własnego wnętrza. Rezygnując ze słowa harmonizującego wewnętrzne zróżnicowania, ulega on zazdrości i pożądaniu, które postrzegają odmienność innych bytów jako zagrożenie dla siebie. Zamiast być czynnikiem jedności w świecie, człowiek staje się przyczyną postępującej destrukcji. Niszcząc i zaprzeczając własnej relacyjności, ludzka przemoc wpływa deprawująco na inne relacje stworzone przez Boga<sup>35</sup>.

### Odpowiedź Boga na przemoc człowieka

Nakreślona wyżej etiologia przemocy odczytuje ją jako odpowiedź człowieka na zasadę zróżnicowania świata stworzonego. Mimo to pozostaje ono drogą i szansą rozwoju osoby ludzkiej. Nie musi być ona zagrożeniem, co pokazał sam Bóg w akcie stworzenia. Wyrażenie *tōhū wābōhū* („bezład i pustkowienie”, 1,2), którym posługuje się źródło kapłańskie do opisu sytuacji wyjściowej świata stworzonego, niezależnie od swoich konotacji mitologicznych, przedstawia chaos, który zagraża każdej postaci życia. W celu ujarznienia go Bóg nie odwołuje się do przemocy, lecz do słowa, które, ustanawiając relacje, dominuje nad światem. Jego piękno wyraża się w granicach, które decydują o odrębności poszczególnych bytów, bez negowania ich autonomii. Ostateczne uznanie odmienności jako dobra dokonuje się w dniu siódmym, w którym to Bóg „odpoczął” (2,2-3). „Przestać pracować oznacza być silniejszym od własnej siły”<sup>36</sup>. Panowanie Boga nad własną przemocą otwiera też przestrzeń dla człowieka. Bóg wyznacza granice i funkcje stworzenia za pomocą słowa stwórczego, które

<sup>35</sup> Występujący w 6,12.13 zwrot „wszelkie ciało” (*kol bāsār*) odnosi się do ludzi, ale w 6,17 definiuje on całość bytów stworzonych, w tym także zwierzęta. Wybór tego wyrażenia w kontekście narastającej przemocy zdaje się sugerować, że gwałt, którego podmiotem jest człowiek, determinuje także inne relacje tworzące kosmos.

<sup>36</sup> P. Be a u c h a m p, *All'inizio Dio parla*, Bibbia e Preghiera 14, Roma 1992, s. 33. Przywołane zdanie egzegety francuskiego sytuuje się w większej całości jego refleksji poświęconej słowu jako narzędziu panowania Boga i człowieka nad światem (s. 23-37).

ma być narzędziem działania także człowieka. Adam podejmuje tę misję nadając imiona zwierzętom (2,19), a przez to stanowiąc o ich relacyjności.

Dlaczego Pan Bóg ogranicza siebie? Tekst o tym nie mówi, ale ukazuje sens ograniczeń, które Bóg wyznacza człowiekowi. W pierwszym opowiadaniu limitem tym jest zakaz spożywania mięsa zwierząt (1,29), zaś w drugim zakaz spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła (2,16-17). Człowiek zatem ma uznać siebie za istotę relacyjną, dla której zagrożeniem byłoby pragnienie wszystkiego i wszystkich<sup>37</sup>. Nieuznanie własnych ograniczeń prowadzi ku śmierci (por. 2,17).

Ustaliwszy granice własnej przemocy, jak i przemocy wpisanej w ryzyko stworzenia człowieka<sup>38</sup>, Pan Bóg pozostaje cały czas w relacji do świata. Wobec opisanych w Rdz 1-11 aktów gwałtu Bóg podejmuje kolejne kroki zmierzające do przywrócenia harmonii zakłóconej przez człowieka. Aktualna część pracy skupi się przede wszystkim na epizodach, które zakończyły się przelaniem krwi.

Przemoc Kaina wobec brata była czymś więcej niż tylko przekroczeniem ograniczeń wynikających z relacyjności stworzenia. Była definitywnym zniszczeniem odmienności brata w celu zawłaszczenia jego relacji do Boga i do świata. Ten krwawy sposób panowania otworzył drogę zemście, która, nawet jeśli była tylko projektowana z wnętrza Kaina na innych, stała się realnością (por. 4,14b). Pan Bóg wkracza ze swoim słowem, które wyznacza granice ludzkiej przemocy. W. 15a przynosi apodyktyczne stwierdzenie Boga, który wyklucza prawo zemsty: „Ktokolwiek zabiłby Kaina, siedmiokrotnie będzie pomszczony”. Stwórca nie odmawia nawet mordercy prawa do odbudowania zniszczonych relacji, także tych wewnętrznych. Więcej, wcześniejszym przeklęciem go (w. 11a), włącza go w sferę swojej świętości, co sprawia, iż ktokolwiek wystąpiłby przeciw jego życiu, naruszyłby własność Boga<sup>39</sup>. Potwierdzeniem tego

<sup>37</sup> Drzewo poznania dobra i zła może być odczytane jako miejsce i czas doświadczenia wszystkiego („dobro” i „zło” jako meryzm), a w konsekwencji posiadania wszystkiego; por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 130; G. Fohrer, *Struttura*, s. 229. Zestawienie wysuniętych dotąd interpretacji omawianego drzewa można znaleźć w: W. Chrostowski, *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Rozprawy i Studia Biblijne 1, Warszawa 1996, s. 38-41.

<sup>38</sup> Por. G. Fohrer, *Struttura*, s. 225-233.

<sup>39</sup> Por. J. Scharbert, *arr*, TWAT, I, s. 448-450.



jest „znak” (‘*ôṭ*), jaki otrzymuje bratobójca (w. 15b)<sup>40</sup>, a który ostatecznie przypieczętowanie jego, wymuszoną przemocą, relację do Boga. W ten sposób Stwórca stawia tamę potencjalnej przemocy człowieka, która prowadziłaby go nie tylko do dalszego niszczenia odrębności innych, lecz również do jego zezwierżenia<sup>41</sup>.

Zapoczątkowany przez Kaina gwałt zatacza jednak coraz szersze kręgi. Jego wielopostaciowość opisuje epizod z Lamekiem i z „gigantami”. Jego wszechobecność przyczynia się do odwrócenia dobra, które Bóg dostrzegał w stworzeniu świata (por. 1,31 z 6,5.12). Opis tego stanu w 6,11-13 posłużył się trzykrotnie czasownikiem *šāḥ at* do opisanego skutków przemocy człowieka. W swojej decyzji o potopie Pan Bóg odwołuje się do tego samego czasownika: „zniszczę ich z tej ziemi” (w. 13); „Ja oto sprowadzę potop wód na ziemię, aby wyniszczyć wszelkie ciało” (w. 17). Można odnieść wrażenie, że Bóg przejmując ludzką logikę porządkowania relacji. To odczucie zostaje spotęgowane wieloma antropopatyzmami zawartymi w relacji jahwistycznej, która w kontekście decyzji Boga mówi o żalu (*nāḥ am w Ni*, ww. 6.7) i smutku (‘*āš ab w Hitp*, w. 6) z powodu stworzenia. Terminy te nie są jednak wyrazem sprzeczności wewnątrz Boga, czego dowodem jest przede wszystkim drugi z wymienionych czasowników, przetłumaczony przez BT jako „zasmucił się”. Ten sam rdzeń ‘*šb* pojawił się w wyroku sankcjonującym nieposłuszeństwo mężczyzny i kobiety wobec zakazu spożywania z drzewa poznania. Konsekwencją występku w przypadku kobiety jest pomnożenie jej trudu (‘*iš.šābôn*) rodzenia (3,16), zaś w przypadku mężczyzny trudu (‘*iš.šābôn*) pracy (w. 17). Zawarty w tych wszystkich słowach rdzeń ‘*šb* wyraża ideę utrudzenia, obciążenia i zatroskania w kontekście czynności, które są powołaniem danej osoby<sup>42</sup>. Odniesienie tego ter-

<sup>40</sup> Historię dyskusji nad naturą tego znaku kreśli C. Westermann, *Genesis*, s. 312-314, który uznaje wszelkie poszukiwania za bezowocne. „Narrator w ogóle nie jest zainteresowany zaprezentowaniem tego znaku, jako że sam nie ma jego jasnego wyobrażenia” (s. 314). Egzegeta niemiecki przywołuje artykuł P. A. H. de Boera, *Kain en Abel, Genesis IV 1-16*, NedTHT 31/1942, s. 197-121, bez podania jednak jego propozycji. Autor ten odnosi „znak” do imienia Kaina, którego etymologia zaproponowana przez matkę w 4,1, ulega teraz reinterpretacji ze strony Boga. Odtąd będzie się ono wywodziło od czasownika *yuqqam* („będzie ukarany”). Imię Kain stanowiłoby zatem słowo zapowiadające zemstę Boga wobec tych, którzy podnieśli rękę na bratobójcę. Za tą propozycją opowiada się również G. J. Wehnam, *Genesis*, s. 109-110.

<sup>41</sup> G. von Rad, *Das 1. Buch*, s. 80.

<sup>42</sup> Por. HALAT, I, s. 818-819.

minu do Boga świadczy, iż decyzja o potopie nie jest zwykłą przemocą, lecz wpisuje się w Jego działanie stwórcze, które z powodu przemocy ludzkiej pełne jest trudu i bólu. Bóg nie może patrzeć obojętnie na samozagładę człowieka, dlatego przerywa działanie destrukcyjne człowieka, kładąc kres jego przemocy w wodach potopu (por. 6,13)<sup>43</sup>.

Celem tej destrukcji nie jest jednak zniszczenie relacji, lecz uwolnienie ich od gwałtu, co ma dokonać się w osobie Noego, który jako jedyny „znalazł upodobanie w oczach Pana” (6,8). Jego uratowanie z fal potopu przynosi jednak, paradoksalnie, przemoc. Noe, nazwany wcześniej „prawym i nieskazitelnym” (6,9), wychodzi z arki i składa ofiarę całopalną ze wszystkich zwierząt czystych i nieczystych (8,20). Abstrahując od celu tej ofiary, w swym wymiarze materialnym jest ona przemocą człowieka wobec zwierzęcia. Akceptacja jej ze strony Boga<sup>44</sup> przynosi powtórzenie diagnozy, która wymusiła decyzję Boga o potopie: „wytwór serca człowieka jest zły od jego młodości”<sup>45</sup> (8,21; por. 6,5). Mimo doświadczonej przemocy, element zwierzęcy pozostaje w człowieku realnością, która domaga się innego rozwiązania niż siłowe. W tej sytuacji Pan Bóg podejmuje się działania stwórczego wobec ludzkiej przemocy, wyznaczając jej granice i funkcje w całości relacyjnej świata.

Pierwsze ograniczenie Bóg stawia jednak samemu sobie. Zasada różnorodności stworzenia zostaje nie tylko potwierdzona, lecz również obwarowana obietnicą ze strony Stwórcy, iż „nigdy więcej nie zniszczy On żadnej istoty żywej, którą uczynił” (8,21b; por. 9,11.16). Konsekwencją tej deklaracji jest trwanie kosmosu w harmonijnym zróżnicowaniu poszczególnych bytów: „przez wszystkie dni ziemi siew i żniwo, ciepło i zimno, lato i zima, dzień i noc nie ustaną” (9,22). Z tak uporządkowanym światem Pan Bóg zawiera przymierze, które w swej istocie stanowi Jego jednostronne zob-

<sup>43</sup> Bardzo jasno relacje między przemocą człowieka a przemocą Boga w kontekście decyzji o potopie przedstawia W. Chrostowski, *Nadzieja w świecie zagrożonym zagładą*, s. 40-42.

<sup>44</sup> W tym kontekście J. L. Ska, *La Parola di Dio nei racconti degli uomini*, Orizzonti biblici, Assisi 2000, s. 31, mówi o skanalizowaniu przemocy w kulcie, który czyni ją rytuałem społecznie akceptowanym. Dzięki temu gwałt nie jest już siłą niszczącą, lecz stanowi czynnik budujący pokój w społeczności ludzkiej

<sup>45</sup> Wyrażenie „od młodości” jest okolicznikiem czasu, który oznacza całą długość życia: „od młodości aż do dnia dzisiejszego” (1 Sm 12,21; por. 1 Krl 18,12; Jr 3,15; Ez 4,14; Ps 71,5); por. H. F. Fuhs, *na'ar*, TWAT, V, s. 517.

wiązanie się wobec całego stworzenia<sup>46</sup>. Będąc zobowiązaniem bezwarunkowym, staje się „przymierzem wiecznym” (9,16; por. w. 12). Znakiem tej nowej relacji między Bogiem i ziemią będzie „łuk położony na obłokach” (9,13.14.16). Dominująca interpretacja tęczy jako zjawiska przypominającego swym kształtem łuk, narzędzie przemocy, z którego rezygnuje Stwórca<sup>47</sup>, nie może pominać faktu, że wskazany przez Boga fenomen natury zawiera sam w sobie uporządkowaną paletę barw, łączącą pokojowo niebo i ziemię<sup>48</sup>. Ta harmonia tworzy wizualnie rodzaj strefy ochronnej nad ziemią<sup>49</sup>, która przypomina Bogu (por. czasownik *zākar* w 9,15.16) o jego bezwarunkowym „tak” wypowiedzianym wobec stworzenia.

Uznanie przez Boga odmienności świata stanowi podstawę relacyjności człowieka. Widząc jednak realność ludzkiej przemocy (por. 8,21), Stwórca określa właściwą jej przestrzeń egzystencjalną. Jej pierwszy wymiar zawiera się w prawie pokarmowym, które od-tąd przewiduje jako pokarm dla człowieka mięso zwierząt (9,3). Ta decyzja wprowadzi jednak w świat zwierząt element „przemocy i strachu” (w. 2), które ponownie mogą doprowadzić do samozniszczenia świata. Wobec tej perspektywy, Pan Bóg ustala właściwe relacje ludzkiej przemocy z innymi stworzeniami.

Powtórzone dwukrotnie przysłówek „tylko” (*'ak*) pojawia się w zdaniach precyzujących granice przemocy człowieka (ww. 4.5). Tłumaczenie w. 4 przez BT: „Nie wolno wam tylko jeść mięsa z krwią życia”, mogłoby prowadzić do wniosku, iż zakaz dotyczy spożywania krwi<sup>50</sup>. W. 5, wprowadzony również przysłówkiem „tylko”, rozumiejąc terminy „życie” i „krew” jako synonimy, sytuuje je

<sup>46</sup> Jest to przymierze z ludźmi (por. 9,9.11.12.15), ze wszystkimi istotami żyjącymi (por. 9,10.16.17) i wreszcie z ziemią (9,13).

<sup>47</sup> Wśród komentatorów należy wspomnieć przede wszystkim: H. Gunkel, *Genesis*, Macon 1997, s. 150-151, za którym poszli inni.

<sup>48</sup> Por. G. J. Wenham, *Genesis*, s. 196, cytujący opinię Delitzscha.

<sup>49</sup> Por. G. Ravasi, *Księga Rodzaju*, s. 169.

<sup>50</sup> Problemy tłumaczenia tego zdania sprowadzają się do dwóch kwestii: wzajemnej relacji między „krwią” i „życiem” oraz funkcji przyimka *beth* w połączeniu z rzeczownikiem „życie” (*bāšār b'naṣṣō dāmō*). Zgodnie na uznanie terminu „krew” jako apozycji wobec „życia” (por. C. Westermann, *Genesis*, s. 464; H. Seebass, *Genesis*, s. 223-224) nie towarzyszy jednakowe rozumienie przyimka *beth*, interpretowanego w sensie lokalnym („mięso w jego życiu, tzn. w jego krwi”), bądź też jako *beth essentiae* („mięso, którego życiu odpowiada krew”), bądź jako określenie ich wzajemnej bliskości („mięso z jego życiem, jego krwią”). Por. analizy przeprowadzone przez wyżej wzmiankowanych autorów.

wobec Boga, który będzie ich „szukał”<sup>51</sup>, jeśli zostaną naruszone przez człowieka. Te dwa zdania, interpretowane łącznie, potwierdzają, iż prawo do dysponowania życiem zarówno ludzi jak i zwierząt przynależy do Boga. Postawiony zakaz służy wyeliminowaniu wszelkiego bezsensownego przelewu krwi, który byłby tylko wyrazem brutalności człowieka, głosem jego zwierzęcości odrzucającej jakiegokolwiek ograniczenia (por. Lb 23,24; Pwt 32,42; Jr 46,40)<sup>52</sup>.

Tak rozumiana wartość życia ludzkiego zostaje poddana ochronie prawnej: „Jeśli kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga” (w. 6). W świetle tej regulacji Bóg zdaje się dopuszczać możliwość przelania krwi zabójcy. Najważniejsza jest interpretacja przyimka *beth*, który przez BT został oddany narzędziowo. Możliwe jest jednak uznanie go za *beth pretii*: „Jeśli kto przeleje krew człowieka, w miejsce [tego] człowieka ma być przelana jego krew” (przykłady takiej funkcji analizowanego przyimka w Pwt 19,21; 2 Sm 3,27; 14,7; 1 Krl 16,34). Takie tłumaczenie postrzega zupełnie inaczej sytuację mordercy. Kara śmierci byłaby w tym kontekście nie tyle odwetem na zabójcy, ile raczej stanowiłaby prawo, przekazane ludziom przez Boga, do decydowania o jego życiu w ramach procesu sądowego<sup>53</sup>. Podjęte w ten sposób decyzje podlegałyby jednak władzy Boga, ścigającego każde nadużycie w tej materii. Podstawą jest „obraz” Boga w człowieku, zarówno w tym zamordowanym, jak i mordującym. Zerwanie przez zabójstwo relacji braterskiej nie może w żaden sposób zanegować prawdy o wspólności braterskiej ludzi. W obliczu przelanej krwi, Bóg „upomni się u każdego o życie brata” (9,6).

Reasumując ostatnią część pracy, zauważa się pewną ewolucję w postawie Boga wobec przemocy ludzkiej. W obliczu bratobójstwa Pan Bóg zdecydowanie przeciwstawia się prawu zemsty na zabójcy, przerywając w ten sposób spiralę gwałtu. Przemoc jednak narasta i prowadzi świat do samozagłady. Bóg odpowiada przemocą, która przez potop ma zniszczyć źródło przemocy w sercu człowieka. Potop ustaje, ale nie zmienia się logika serca ludzkiego. A więc nowe

<sup>51</sup> W. 5 powtarza trzykrotnie czasownik *dāraš*, mający za podmiot osobę Boga.

<sup>52</sup> Por. C. Westermann, *Genesis*, s. 465.

<sup>53</sup> Por. G. von Rad, *Das 1. Buch*, s. 100; C. Westermann, *Genesis*, s. 468; G. Ravasi, *Księga Rodzaju*, s. 162-163.

rozwiązanie, które w ramach relacyjności świata znajduje miejsce dla przemocy człowieka. Otrzymuje ona możliwość zaistnienia w sferze kultu i w sferze pokarmu. Tej zgodzie towarzyszy jednak prawo mające uchronić człowieka przed jego własną zwierzęcością. Bezpośrednie odniesienie każdej istoty żywej do Boga zakazuje zabijania dla samego zabijania. Związany z tym zakaz przelewania krwi ludzkiej wynika z podobieństwa człowieka do Boga, a przez to z relacji braterskich między ludźmi. W ten sposób historia „początków/zasad” wyznacza granice przemocy człowieka każdego miejsca i każdego czasu.

\* \* \*

Przeprowadzona analiza motywu ludzkiej przemocy w Rdz 1-11 pokazuje, że ma ona swoje źródło nie w Bogu, lecz w człowieku. Nie oznacza to jednak, że osoba ludzka jest ku niej zdeterminowana. Możliwość jej zaistnienia wynika z relacyjności stworzenia, ocenianej jako „bardzo dobra” (1,31). Wpisuje się ona również we wnętrze człowieka, które domaga się słowa porządkującego jego uczucia i myśli. Brak tak rozumianego panowania rodzi przemoc niszczącą wszelką odrębność.

Bóg w swojej relacji do człowieka wyznacza właściwe granice i funkcje jego przemocy. Może ona znaleźć dla siebie przestrzeń w sferze kultu i w sferze pokarmu, lecz z równoczesnym zachowaniem barier chroniących osobę ludzką przed wejściem na drogę samozagłady.

Prawne dopuszczenie do głosu przemocy w przestrzeń relacyjną człowieka rodzi podejrzenie, że w istocie jest ono przegraną Boga, który w ten sposób zgadzałby się na obecność gwałtu w świecie relacji. Charakter etiologiczny Rdz 1-11 pozwala jednak zauważyć, że obok etiologii przemocy ludzkiej pojawia się też etiologia ludzkiej nadziei<sup>54</sup>, opierająca się na działaniu stwórczym Boga.

Wobec wciąż nowych postaci ludzkiej przemocy, Stwórca pozostaje gwarantem nienaruszalności egzystencji świata. Przyzwolenie na pewne formy gwałtu wpisuje się w dynamikę życia ludzkiego, którego przeznaczeniem nie jest niszczenie, lecz harmonizacja.

<sup>54</sup> Takie przesłanie czyni W. Chrostowski tytułem swojej pracy poświęconej potopowi; zob. tenże, *Nadzieja w świecie zagrożonym zagładą*, s. 36-50.

wanie odmienności stworzenia. W tej perspektywie wylania się prowizoryczność tego prawa<sup>55</sup>, które ma zmuszać człowieka do refleksji i pracy nad własnym wnętrzem, domagającym się uporządkowania. Jako takie jest ono „pedagogiem” (por. Ga 3,24) prowadzącym ludzką przemoc ku pokojowi, zapowiadane wielokrotnie na kartach Starego Testamentu (por. np. Iz 11,6-9; Ez 34; Mi 4,3-4). Jedność w różnorodności świata stworzonego stała się faktem w Jezusie Chrystusie, w którym „wszyscy jesteśmy kimś jednym” (Ga 3,28). On jest „pokojem, który obie części ludzkości uczynił jednością, bo zburzył rozdzielający je mur – wrogość” (Ef 2,14). W Chrystusie – Słowie, które stało się Ciałem w świecie ludzkiej przemocy (por. J 1,14) – Bóg dał człowiekowi prawdziwe Słowo, przy użyciu którego człowiek może zapanować nad swoimi relacjami ze światem wewnętrznym i zewnętrznym. To Słowo Boga przyniosło też nowe prawo, które ukazało we wzajemnej miłości (por. J 15,12-17) całe piękno relacyjności człowieka wobec Boga, brata i świata.

*ks. Wojciech PIKOR*

---

<sup>55</sup> Ideę prowizoryczności prawa dopuszczającego pewne formy przemocy rozwija P. Beauchamp, *Leggere*, s. 74.