

Tadeusz Brzegowy

Czy Bóg stworzył chaos?

Collectanea Theologica 64/4, 5-21

1994

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TADEUSZ BRZEGOWY, TARNÓW

CZY BÓG STWORZYŁ CHAOS?

We współczesnej polskojęzycznej literaturze biblistycznej niemal powszechnie pojawia się pojęcie „chaosu” przy objaśnianiu biblijnego „opisu stworzenia”¹. Najdelikatniej jest to zawarte w Biblii Tysiąclecia w przekładzie Rdz 1,2: „Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem”. Chodzi tu o słowo „bezład”, użyte w tłumaczeniu hebr. zwrotu *tōhū wābōhū*. Ks. Cz. Jakubiec, który jest autorem przekładu Księgi Rodzaju w Biblii Tysiąclecia, rozwija tę kwestię w monografii pt. *Pradzieje biblijne*: „Właściwy opis stworzenia nieba i ziemi zaczyna się dziwnie: «Ziemia była bezkształtem i pustkowiem» [...] Z tych słów wynika, że Bóg stworzył najpierw ciemność i bezmiar wód, czyli chaos, z których w ciągu trzech dni wyprowadził niebo i ziemię”².

Ks. M. Peter w Biblii Poznańskiej tłumaczy wspomniany zwrot *tōhū wābōhū* poprawnie („ziemia była pełnym pustkowiem”), ale komentuje to zdanie następująco:

„Autor wyobraża sobie ziemię w stanie pełnego chaosu. Wszemmocny Bóg [...] będzie więc porządkował wszystko: ograniczy ciemności, ujarzmi nieokiełznaną głębię wód (hebr. *tehôm*, akk. *tiamtu*). Mamy tu zapewne ślady opowiadań starowschodnich o początkowych walkach z potworami, zamieszkującymi niedostępne przepaście”³. Ks. Peter w podręczniku pt. *Wykład Starego Testamentu* również posługuje się pojęciem chaosu i twierdzi, że wyrażenie *tōhū wābōhū* znaczy dosłownie: ziemia była nieładem i nieporządkiem, że wyrażenie to w Biblii oznacza próżnię, nicłość, chaos⁴.

Ks. S. Łach w komentarzu do Księgi Rodzaju tłumaczy werset 1,2 następująco: „Ziemia była bezładna i pusta. Ciemności zalegały powierzchnię chaosu”⁵. Tutaj słowo „chaos” jest tłumaczeniem hebr. *tehôm*, które komentator wiąże z babilońską Tiamat, bohaterką poematu o stworzeniu, uosobionym morzem (s. 185).

¹ Wyjątkiem jest w tym względzie opracowanie ks. S. Wypycha CM, *Pięcioksiąg (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 1)*, Warszawa ATK 1987.

² Cz. Jakubiec, *Pradzieje biblijne*. Teologia Genesis 1-11 (Sprawy Biblijne 21), Poznań – Warszawa 1968, s. 19.

³ *Biblia Poznańska*. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, red. M. Peter – M. Wolniewicz, Poznań 1973-1975, t. 1, s. 4.

⁴ M. Peter, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań³ 1978, s. 179; por. s. 197.

⁵ S. Łach, *Księga Rodzaju*. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz (PSST 1,1), Poznań 1962, s. 182.

Ks. J. Synowiec OFM⁶, objaśnia wiersz Rdz 1,2 w ten sposób, że opisuje on rzeczywistość, jaka istniała przed przystąpieniem Boga do dzieła stworzenia: w miejscu obecnej ziemi była materia pogrążona w zupełnym chaosie. A więc świat został stworzony z pierwotnego chaosu, który istniał przed przystąpieniem Boga do dzieła stworzenia, stworzenie zaś polegało na wyprowadzeniu świata przez Stwórcę z pierwotnego chaosu. Bóg więc swoim słowem przekształcał materię, porządkował, i to właśnie było stworzenie⁷.

Według powyższego wykładu trzeba by przyjąć, że chaos jako praelement stworzenia albo istniał przed stworzeniem świata, a więc istniał współwecześnie z Bogiem, albo też został stworzony przez Boga na początku, aby potem Bóg mógł go porządkować. Jedna i druga rzecz jest nie do pogodzenia z nauką objawioną. Z jednej strony Boży akt stwórczy stoi przed wszelkim początkiem; od tego początku w pierwszym akcie stwórczym Boga istnieje czas i historia⁸. Z drugiej strony to co Bóg stworzył nie jest chaotyczne, jak słusznie naucza G. von Rad⁹.

I. Mityczny chaos

Skąd bierze rodowód to tłumaczenie?

W r. 1849 A. H. Layard, kolekcjoner dzieł archeologicznych dla British Museum, zdobył kopię poematu nazwanego od pierwszych słów *Enuma elisz*, tzn. „Gdy w górę”¹⁰. Poemat odtworzono następnie na podstawie różnych fragmentów znajdujących przez archeologów w różnych miejscach i różnym czasie. Najważniejsza część zdobyczy pochodzi ze sławnej biblioteki Assurbanipala (668-626 prz. Chr.) z Niniwy i innych miejsc południowej Mezopotamii. Całość poematu została napisana na siedmiu tablicach glinianych mieszczących po ok. 150 linii pismem klinowym w języku akkadyjskim. Najwcześniejsze tabliczki z Aszszur mogą być datowane na 1000 r. prz. Chr., ale inne nie są tak stare. Tabliczki z Niniwy pochodzą z VII w., z Kisz i Uruk z VI w., albo jeszcze późniejszego. Uczeń jednak na podstawie języka i zawartości wnioskuje, że opowiadanie mitologiczne pochodzi z okresu amoryckiego, a więc z wczesnego II tysiąclecia, kiedy to pod panowaniem Nabuchodonozora Babilon urósł do rangi największej potęgi, a Marduk, bóg Babilonu, stał się najwyższym bogiem królestwa. Prawdopodobnie dla uświetnienia swych dokonań militarnych i politycznych Nabuchodonozor opublikował opo-

⁶ J. Synowiec, *Na początku*, Warszawa 1987, s. 117.

⁷ Tamże s. 119 nn; por. O. E. Świerczek, *Na początku stworzenia*, Kraków 1992, s. 15 n. Taką też tezę znajdujemy w wykładzie ks. S. Styśia, *Biblijne ujęcie stworzenia świata wobec nauki*, Lublin 1947 (zwłaszcza s. 7-8 i 24).

⁸ H. Gross, *Theologische Exegese von Gen. 1-3*, w: *Mysterium Salutis* (ed. italiana), Brescia 1970, vol. 4, s. 42 n.

⁹ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa: Pax 1986, s. 121.

¹⁰ G. A. Larue, *Ancient Myth and Modern Man*, Englewood Cliffs 1975, s. 36.

wiadanie *Enuma elisz*, przerobioną wersję klasycznej opowieści mezopotamskiej o stworzeniu. Mit bowiem zdaje się przekazywać wcześniejszą tradycję sumeryjską jak sumeryjskie jest słowo *Akitu* (babilońskie święto Nowego Roku).

W r. 1895 H. Gunkel opublikował dzieło pt. *Schöpfung und Chaos*¹¹, i wyprowadził hebr. *tehom* wprost od babilońskiej Tiamat, pierwotnej mitycznej istoty, żeńskiej zasady chaosu.

U źródeł tego tłumaczenia jest zatem babiloński poemat ku czci Marduka, boga Babilonu, recytowany corocznie podczas obchodów Nowego Roku. Opowiadał on o dramatycznym wyłonieniu się świata z mrocznej pierwotnej otchłani.

Oto jego pierwsze wersety:

„Gdy w górze niebo jeszcze nie zostało nazwane,
poniżej ziemia nie miała swego imienia,
gdy Apsu pierwotny, ich rodzic,
Mummu i Tiamat, która dała życie wszystkim,
łączyli swe wody,
nie było pastwiska i niewidoczne były trzciny i bagna,
żadne z bóstw nie powstało,
nikt nie został nazwany i nie wyznaczono mu losów –
wówczas bogowie zostali stworzeni między nimi,
z łona Apsu i Tiamat¹².

W pewnym momencie młode bóstwa zbuntowały się przeciw bezczynności i senności bóstw pierwotnych i zabiły Apsu. Starzy bogowie nalegają na Tiamat, by pomściła swego współmałżonka. Ta przemienia się w gwałtownicę i wypuszcza na świat straszliwe potwory. Zatrwożeni młodszy bogowie zwracają się do Marduka, by stoczył walkę z Tiamat i jej hufcami. Rozpoczynają się straszliwe zmagania i w otwartą paszczę wścieklej Tiamat Marduk ciska swój „Złośliwy Wiatr”, ciało potwora przeszywa strzałą, druzgocze i rozszarpuje. Po pokonaniu pozostałych potworów wraca do swojej skrwawionej ofiary, rozcina jej ciało na dwie połowy i stwarza z nich niebo i ziemię¹³.

Również Fenicjanie mieli swoją kosmogonię¹⁴. Wyobrażali oni sobie, że przed powstaniem świata istniał pierwotny chaos, który pojmowali jako olbrzymią masę błota, pogrążoną w ciemności i miotaną potężnym wiatrem. Ten chaos zrodził boga Mota, mającego kształt wielkiego błotnistego jaja. Z podziału tego jaja powstały niebo i ziemia¹⁵.

¹¹ 2 wyd. Göttingen 1921.

¹² *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. J.B. Pritchard, Princeton 1969, s. 60-68. Polski przekład J. Bromski, *Enuma elisz, czyli opowieść babilońska o stworzeniu świata*, Warszawa 1925, s. 18-91.

¹³ Zob. szersze omówienie w G. Auzou, *Na początku Bóg stworzył świat*, Warszawa Pax 1990, ss. 46-50.

¹⁴ Znamy ją z dzieła Filona z Biblos (42-138 po Chr.) pt. *Phoinikika*, zachowanego we fragmentach przez Euzebiusza z Cezarei w jego *Praeparatio evangelica*, PG 21, kol. 75.

¹⁵ Zob. szerzej S. Łach, *Księga Rodzaju*, s. 551-560, *appendix: Kosmogonia biblijna a kosmogonie pozabiblijne*.

II. Biblijny „opis” stworzenia

Na wstępie tego rozważania warto zaznaczyć, że ST zawiera właściwie tylko dwie relacje o stworzeniu i charakterze teologicznej refleksji, a są to tak zwane dwa „opisy stworzenia” w Księdze Rodzaju 1,1-2,4a i Rdz 2,4b-25¹⁶. Inne wypowiedzi znajdują się przeważnie w poetyckich tekstach, będących, jak np. Ps 8, lirycznymi rozwinięciami powyższych opisów. Pierwszy opis krytyka literacka zalicza zgodnie do warstwy kapłańskiej Pięcioksięgi (P), zredagowanej najprawdopodobniej w VI w. prz. Chr. w niewoli babilońskiej przy udziale Ezechiela proroka i kapłana. Drugi opis stanowi fragment dokumentu jahwistycznego (J) z X w. z Królestwa Judzkiego. Choć oba opisy znacznie się różnią podejściem do problemu, układem całości, rozłożeniem akcentów, językiem, to w zasadniczej idei są przedziwnie zgodne między sobą. Co więcej wykazują sporo zbieżności z opowiadaniem kosmogonicznymi babilońskimi. Gdy opis jahwistyczny będzie obficie czerpał obrazy i motywy z tamtych literatur, to opis kapłański Rdz 1 przypomina babilońskie wzory ogólną koncepcją dzieła. Wspólne są takie elementy jak niebo i ziemia, ocean, firmament, który oddziela wody górne od dolnych, pojawienie się słońca, księżyca i gwiazd. Wspólna jest geocentryczna wizja świata i wspólne jest wyróżniające usytuowanie człowieka w świecie oraz jego wizja jako istoty szczególnie związanej z Bogiem¹⁷. Jednakże kontakty werbalne sprowadzają się do zaledwie kilku: *hašāmajm wehā ʾāres, kokābīm, ʾōtōt, deše, tōsē*. Znamienne jest natomiast to, że większość kluczowych zwrotów czy terminów jak „dzień i noc”, „ryby”, „ptactwo”, „stworzyć”, „uczynić”, „proch” wywodzą się od zupełnie różnych rdzeni. E. Testa słusznie stawia tezę, że ta odmienność rdzeni i idiomów na określenie tych samych rzeczy czyni niemożliwą prostą zależność literacką między dwoma opowiadaniem¹⁸. Wszelkie podobieństwa można zrozumieć jako wspólne dziedzictwo „kosmologiczne” Semitów czy w szczególności ludów Żyznego Półksiężyca. Hebrajczycy oczywiście stykali się z tradycjami babilońskimi na przestrzeni II tysiąclecia prz. Chr. w osobach Patriarchów. W VI zaś wieku prz. Chr. Hebrajczycy znowu przebywali w Babilonii i, jak pokazuje przepowiadanie Deutero-Izajasza, problem stworzenia świata i Stworzyciela stanął przed nimi z całą ostrością.

Czy zatem autor biblijny, redaktor kapłański kodyfikujący stare tradycje izraelskie w VI w. prz. Chr., przejął od Babilończyków ideę chaosu?

By na to pytanie odpowiedzieć, trzeba przypatrzeć się dokładnie dwóm pierwszym werseom Księgi Rodzaju, ich relacji z najbliższym

¹⁶ G. von Rad, *Teologia ST*, s. 118 n.

¹⁷ A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, Chicago 1951, s. 129; A. Speiser, *Genesis. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 1), New York: Doubleday 1962, s. 9 n.

¹⁸ E. Testa, *Genesi. Introduzione, storia primitiva, storia dei Patriarchi* (La Sacra Bibbia di S. Garofalo 1-2), Torino, Roma 1977, vol. 1, s. 272.

kontekstem, znaczeniu poszczególnych terminów oraz historii ich interpretacji¹⁹.

- (1) „Na początku stworzył Elohim niebo i ziemię.
- (2) Ziemia zaś była pusta i próżna (*ṭōhū wābōhū*) i ciemność [zalegała] nad powierzchnią oceanu (*tehôm*), a Duch Elohim unosił się nad powierzchnią wód.
- (3) I rzekł Elohim: «Niech się stanie światło!»”

Wiersz 1 czytany niezależnie od kontekstu jest zupełnie jasny: głosi on w zdaniu ogólnym, że Bóg stworzył niebo i ziemię czyli wszystko, uniwersum. Ale jaki jest jego stosunek do reszty tekstu? Gdy w w. 1 jest mowa o niebie i ziemi, to w. 2 mówi o stanie czy wyglądzie samej tylko ziemi. Jak się ma stwierdzenie o stworzeniu nieba w w. 1 do wypowiedzi szczegółowych w ww. 6-8 o utworzeniu sklepienia (*rāqija*) czyli nieba? Nic nie upoważnia do innego rozumienia słowa *šāmajim* (niebiosa) w ww. 1 i 7, a z drugiej strony starożytne wersje i cała tradycja nie pozwalają wyrazu *šāmajim* z w. 1 traktować jako głosę czy zniekształcenie tekstu.

Egzegeci objaśniają dwa pierwsze wersety genesis na kilka sposobów.

Jedni autorzy tłumaczą początek Księgi Rodzaju w tym sensie, że w. 1 wyraża stworzenie świata w stanie chaotycznym, drugi opisuje ów chaos, a dopiero trzeci mówiłby o jego porządkowaniu. Ale tłumaczenie takie ma spore trudności. Jaki sens ma wyraz *šāmajim* w. 1, skoro mamy je objąć ogólnym chaosem? Ponadto *šāmajim* ma dopiero być stworzone w dniu drugim. Jak wyrażenie „niebo i ziemia” mogą w w. 1 oznaczać chaos, skoro wszędzie gdzie indziej w ST oznaczają świat zorganizowany i takie znaczenie ma owo wyrażenie w konkluzji poematu w 2, 1.4a (por. Wj 20, 11; 2 Krl 19, 15 etc.). Ponadto Autor natchniony położył wielką emfazę na tygodniu z sześcioma dniami roboczymi i siódmym dniem odpoczynku. Ta sama myśl została wyrażona w uzasadnieniu przykazania święcenia szabat: „W sześciu dniach bowiem uczynił Jahwe niebo i ziemię i wszystko, co jest w nich, a w siódmym odpoczął” (Wj 20, 11; por. Wj 31, 17). Jak zatem mógł autor natchniony pierwszy akt stwórczy postawić poza tymi sześcioma dniami?

Inni egzegeci, jak O. Loretz z Münster²⁰, rozumieją przez „niebo i ziemię” w w. 1 świat zorganizowany, jaki pojawi się w wyniku działania stwórczego w sześciu dniach, lecz dokonują przekładu pierwszych trzech wersetów na wzór początku *Enuma elisz*:

„Gdy Bóg zaczął stwarzać niebo i ziemię, a ziemia była *ṭōhū wābōhū* i tchnienie Elohim unosiło się nad powierzchnią *tehôm*, wtedy Elohim rzekł: Niech się stanie...”²¹.

¹⁹ Znakomitą pomocą może tu posłużyć opracowanie Umberta N e r i, *Genesi. Versione ufficiale italiana confrontata con ebr. LXX, sir, lat e Vg* (Biblia. I libri della Bibbia interpretati dalla grande Tradizione). Torino Gribaudi 1986.

²⁰ O. L o r e t z, *Creazione e mito* (Studi Biblici 28). Brescia Paideia 1974, s. 97-101.

²¹ Taki przekład proponował już średniowieczny żydowski uczony Rashi (1040-1105), który interpretował w. 1 jako zdanie czasowe. Twierdził on, że tekst powinien brzmieć *bāri šōnāh* jeśli jego pierwszorzędnym zamierzeniem było pouczenie o porządku stworzenia. Współczesny komentarz żydowski W.G. P l a u t, *The Torah. A Modern Commentary*, New

W tym ujęciu w. 1 byłby zdaniem pobocznym, w. 2 zdaniem nawiasowym, a w. 3 zawierałby zdanie główne, wprowadzające czynność stwórczą Boga²². W takiej interpretacji chaos, punkt wyjścia dla akcji stwórczej Boga, istniał przed stworzeniem nieba i ziemi, a więc albo był stworzony wcześniej (autor jednak o tym nie mówi) albo jest pomyślany jako coś wiecznego, bez początku, jak w starożytnych kosmogoniach. Wobec tego przed stworzeniem istnieją dwa principia: jedno aktywne: Elohim i drugie pasywne: chaos. Ale w tej koncepcji są już różnice w porównaniu z *Enuma elisz* i z innymi kosmogoniami.

Zaproponowany tutaj przekład czyta hebr. *b'rē šīt* w tzw. *status constructus* jako przyimkowe wprowadzenie zdania zależnego czasowego i dokonuje zmiany punktacji: zamiast masoreckiego *bārā'* czyta *b'rō'* (*infinitivus* zamiast *perfectum* analogicznie do Wj 2,4b *b'jōm 'ašōt*). Ale taki przekład jest sprzeczny z wokalizacją masorecką, ze starożytnymi przekładami i stylem kapłańskiego autora. Autor ten w całym poemacie Rdz 1 używa zdań krótkich, niezależnych, bardzo oszczędnych w słowa, zdań formuł²³. Do tych niemal szablonowych formuł dochodzą najczęściej tylko nazwy nowych dzieł. Ponadto w tak interpretowanej wypowiedzi znajduje się kontradycja. Jak bowiem można to rozumieć, że „gdy Bóg zaczął stwarzać niebo i ziemię, ziemia już istniała?”²⁴ Chyba że nadamy wyrazowi „ziemia” w w. 1 inne znaczenie aniżeli w w. 2 i czasownikowi *bārā'* przypiszemy znaczenie „organizować”, gdy w całym poemacie ma on znaczenie „powoływać do istnienia” rzeczy, które jeszcze nie istnieją.

Z punktu widzenia gramatyki i składni możliwe jest rozumienie wyrażenia *b'rē šīt bārā'* jako czasu zaprzeszczonego. Otrzymałoby się wtedy następujący sens: 1. Gdy Elohim zaczął być stwarzać niebo i ziemię (tzw. uniwersum), 2. ziemia była *tōhū wābōhū* ... takie tłumaczenie może się powołać na wiele przykładów, gdzie *perfectum* wyraża czynność lub stan późniejszy do innej akcji czy stanu. Trudność jest ta, że wszystkie

York: Union of American Hebrew Congregations 1981, s. 18, który przyjmuje to tłumaczenie, wyraża równocześnie opinię, że różnice między wersjami nie są niczym więcej jak różnicami stylistycznymi. Tak też tłumaczą m.in. E.A. Speiser, *Genesis*, s. 3 i objaśnienia na s. 11-13; *The New English Bible, The New American Bible; Traduction Oecuménique de la Bible*, Paris Cerf 1977. Jednakże słowo „chaos” nie pojawia się w tłumaczeniach. Jeden zwrot jest tłumaczony: „without form and void”, „deserte et vide” a drugi „abyss”, „abîme”.

²² Dzisiejsi filologowie, którzy opowiadają się za takim przekładem, objaśniają Rdz 1,1 jako „asyndetyczne zdanie względne” (asyndetic relative clause) składające się z rzeczownika połączzonego z przyimkiem (*b'rē šīt*) i czasownika w formie określonej (*bārā'*).

²³ „Die Sprache von P in Gn 1 hat ihre Eigenart in den durch das Kapitel hindurch gleichbleibenden Sätzen. [...] Wenn nun Vers 1 eine Eigenprägung von P ist – und das kann kaum bestritten werden –, gehört er in die Reihe dieser kurzen Sätze hinein. Eine Satzfügung, in der Vers 1-3 einen einzigen Satz bildeten, würde in den Stil von P in Gn 1 gar nicht hineinpassen. Der Stil des Kapitels lässt von vornherein erwarten, dass Vers 1 ein Hauptsatz ist” (C. Westermann, *Genesis. 1. Teilband: Genesis 1-11 (BKAT I/1)*, Neukirchener Verlag 1983, s. 135).

²⁴ J. Plessis, *Babylone et la Bible*, DBSup I, kol. 717; J. Archutowski, *Kosmogonia biblijna*. Ks. Rodzaju I.1 – II.4 w świetle starożytnych opowiadań i nauki, Kraków 1934, s. 17.

starożytne przekłady, a więc Septuaginta, Wulgata, Peszitta i cała starożytna egzegeza rabiniczna²⁵ czytają trzy pierwsze wersety jako zdania niezależne. Zaś największy starożytny znawca tekstu biblijnego Orygenes przyjął początkowe wyrażenie *brē 'šit* jako niezależne i przetraskrybował greckimi literami z rodzajnikiem *barēsēth*²⁶.

Wobec tego wyciąganie z takiego przekładu argumentu, że autor zawarł tu obraz chaotycznego stanu pierwotnego stworzenia sprzed rozpoczęcia stworzenia (o czym dopiero mówiłby w. 3), jest z punktu widzenia metodologicznego nieprzekonywujące. Toteż liczące się przekłady współczesne nie przyjmują tych propozycji i trzymają się przekładu tradycyjnego: *en archē epoēsen ho TheCs, in principio creavit Deus*²⁷.

Z kolei należy rozważyć znaczenie poszczególnych terminów i zwrotów hebrajskich użytych przez autora Rdz 1. Najważniejsze dla tej kwestii są dwa wyrażenia: *tehôm* i *tōhū wābōhū*.

Hebr. rzeczownik *tehôm* należy wyprowadzać od wspólnego starożytnym Semitom słowa *tihām(at)*, znanego m.in. w ugaryckim (XIII w.) i eblaickim (XIV w.) w znaczeniu „morze”²⁸. Najnowszy i najlepszy słownik języka hebrajskiego W. Baumgartnera zaznacza, że wyraz ten jako ogólnosemicka własność językowa bynajmniej nie jest zapożyczeniem z akkadyjskiego *tiamtu*²⁹, jak to utrzymywali starsi filologowie³⁰.

W Starym Testamencie słowo to zostało użyte 36 razy³¹. Rzeczownik ma zarówno żeńską jak i męską formę i występuje zarówno w liczbie pojedynczej jak i mnogiej. Oznacza on w ST ocean podziemny, z którego wypływają źródła, jak i ocean okrążający ziemię, czasem ocean niebieski, dla którego technicznym terminem jest *mabbûl* (Ps 33,7; 29,10). Na wielu miejscach *tehôm* ma znaczenie ogólne: wody, morze, element świata.

²⁵ G. Anderson, *The Interpretation of Genesis 1:1 in the Targums*, Catholic Biblical Quarterly 52 (1990) s. 21-29.

²⁶ Origenis Hexaplorum quae supersunt... fragmenta, ed. F. Field, Oxonii 1875, vol. I, s. 7.

²⁷ Tak niemiecka *Einheitsübersetzung*, Stuttgart 1980, *Die Neue Echter Bibel*, Würzburg 1983, *La Bible de Jérusalem*, Paris 1973, włoska *La Bibbia di Salvatore Garofalo*, Versione ufficiale italiana. W żadnym z tych przekładów nie ma słowa „chaos” ani w tekście ani w objaśnieniach.

²⁸ Ugar. *tahāmatu*, zarówno z „t” końcowym jak i bez niego (*thm*); eblaickie *ti-‘a-ma-tum*, arab. *tihāma*. J. Huehnergard, *Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription*, Atlanta 1978, s. 184 n.

²⁹ W. Baumgartner [i in.], *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden 1967-1990, s. 1557. Tak samo twierdzi znany filolog biblijny M. Dahood, *Psalms. Introduction, Translation, and Notes* (Anchor Bible 16-18), Garden City - New York ¹¹1982, vol 3, s. 36.

³⁰ Np. F. Zorell, *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, s. 889. Ale nie czyni takiego odniesienia Brown F., Driver S.R., Briggs, Ch.A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Based on the Lexicon of W. Gesenius), Oxford 1972, s. 1062 n, choć cytuje dzieło Gunkela o chaosie.

³¹ G. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart ²1958, s. 1507. Warto zauważyć, że są to w zdecydowanej większości teksty poetyckie, jak Pieśń Morza Wj 15,5,8; Psalm Jonasza Jon 2,6; Psalm teofanijny Habakuka (3,10), Księgi Psalmów i Hioba.

W poetyckich stychach paralelnych jest *tehôm* zestawiane z takimi wyrażeniami jak „strumienie wód”, „źródła” czy też „morze” (Pwt 8,7; 33,13; Ez 31,4,5; Hi 38,16). Niekiedy *tehôm* to odmet zagrażający życiu (Ps 107,26), głębia pochłaniająca Egipcjan w Pieśni Morza (Wj 15,5). Ale *tehôm* może też być źródłem błogosławieństwa Bożego: Rdz 49,25; Ps 78,15. Psalm 104, który jest hymnem na cześć Stworzyciela i wykazuje wiele styczności z opisem stworzenia Rdz 1, pokazuje ten ocean jako płaszcz spowijający całą ziemię: „Jak szatą okryłeś ją oceanem (*tehôm*), ponad górami stanęły wody (*māim*) (w. 6).

A zatem *tehôm* nie jest mityczną siłą w Rdz 1,2 ani w historii potopu Rdz 7,11; 8,2. Już samo wyrażenie *'al penê tehôm* (nad powierzchnią *tehôm*) dowodzi, że to żadna mityczna istota, lecz wielka woda, powódź. Ciekawe, że starsza tradycja J nie używa terminu *tehôm* ani w opowiadaniu o stworzeniu ani w historii potopu. W kapłańskiej wersji potopu (P) *tehôm* to „wielkie morze”, którego otwory otwarły się na początku i zamknęły na końcu, oczywiście na rozkaz Boga. Ta podziemna woda, która wdiera się na ziemię i powoduje katastrofę, występuje w podobnej funkcji w zapowiedzi Ezechiela: „Kiedy sprowadzę na ciebie potop (*tehôm*) (26,19).

Tehôm należy zatem do stworzonego świata i jest domeną Bożego działania: „Cokolwiek Panu się podoba, to czyni na niebie i na ziemi, na morzu i we wszystkich głębinach”, hebr. *bajjammûm w'kol t'hômôt* (Ps 135,6). Bóg posługuje się *tehôm* w historii: w potopie, w uwolnieniu Izraela z Egiptu. To działanie w stworzeniu i historii zostało najlepiej połączone w Iz 51,9-10: zwycięstwo Jahwe nad chaosem (Rahab, Tannin, Jam, Tehom) jest równoznaczne z wybawieniem Izraela na Morzu Czerwonym. Gdy *t'hômôt* są w Ps 148,7 wzywane do wychwalania Boga Stwórcy i w Ps 77,17 drżą przed Jahwe przychodzącym na pomoc Jego ludowi, to jest jasne, że *tehôm* należy do świata, który Bóg stworzył i którym swobodnie dysponuje. Te miejsca czynią niemożliwym ujęcie hebr. *tehôm* jako uosobionej zasadniczo wrogiej mitycznej siły. Teologicznie biorąc *tehôm* nie ma nigdzie w ST znaczenia jakiegś przeciwnego Bogu potęgi, nie jest upersonifikowane, nie ma żadnej mitycznej funkcji³².

Drugi z omawianych zwrotów opisuje stan pierwotnej ziemi: „a ziemia (*hā 'āres*) była *tōhû wābōhû* (Rdz 1,2).

Tōhû to jest bezwodna i bezdrożna pustynia, gdzie karawany błądzą i przepadają (Pwt 32,10; Hi 6,18; Ps 107,40). *Bōhû* jest znaczeniowo pokrewne z poprzednim i oznacza kompletną pustkę³³. Jr 4,23 i Iz 34,11 opisują za pomocą tego zwrotu, oczywiście z nawiązaniem do Rdz 1,2, spustoszenie, jakie Bóg sprowadzi na Edom i Judę. To pięknie brzmiące, dzięki aliteracji, wyrażenie hebrajskie złożone jest z dwóch synonimów, których podstawowe znaczenie to pustka, pustynia, próżnia, brak warto-

³² C. Westermann, *rhōm – Flut*, THAT II, kol. 1030.

³³ J. Nelis, *Chaos*, w: *Bibel-Lexikon*, hrsg. H. Haag, Einsiedlen – Zürich – Köln 1868, kol. 285; W. Baumgartner [i in.], *Lexikon zum A.T.*, s.v. *bōhû* i *tōhû*.

ści. Złożenie służy dla intensyfikacji i uwydatnienia totalności³⁴. Autor mógł powiedzieć po prostu, że ziemia była *tōhū* tzn. pusta, i tak jest na wielu miejscach ST: Pwt 32,10; Iz 45,18; Ps 107,40; Hi 12,24. Mógł zarówno powiedzieć, że ziemia była *bōhū*. Ale nie zadowolili się żadnym pojedynczym słowem. Aby doskonale wyrazić swój zamysł, uznał za najlepsze postawić obok siebie dwa podobnie brzmiące synonimy³⁵. Bo „lepiej jest dwóm niż jednemu!” (Koh 4,9)³⁶.

Można więc z tych filologicznych ustaleń wyciągnąć wniosek, że żadne z dwóch wyrażen hebrajskich nie ma w sobie idei chaosu³⁷ i nie można na ich podstawie utrzymywać, że autor przyjmuje ów babiloński chaos jako praelement stworzenia. Jest jakże znamienne, że żaden ze starożytnych przekładów greckich nie użył greckiego terminu *chaos* dla oddania któregokolwiek z omawianych zwrotów³⁸.

Niektórzy egzegeci widzą reminiscencje mitu o wyłonieniu się świata z pierwotnego jaja w słowach: „A Duch (*rûah*) Elohim unosił się (*m^crahefet*) nad wodami” (Rdz 1,2). W języku syryjskim rdzeń *r-h-f* oznacza też „ogrzewać, wysiadywać, wylegać się”, i za tym znaczeniem poszedł początkowo św. Hieronim³⁹, a później św. Tomasz z Akwinu⁴⁰ i niektórzy dzisiejsi autorzy, otrzymując w ten sposób obraz wysiadywania przez stworzyciela pierwotnego (chaotycznego) jaja. Jednakże starożytne przekłady greckie odczytują zgodnie termin w sensie „unosił się” (*epefêreto* – LXX, Aq, Sym i *auferebatur* w Vg). W ST słowo to zostało jedyny raz związane z Bogiem w Pwt 32,11 i wyraża łagodne poruszenie się podobne do majestatycznego lotu orła, oznaczające troskliwą opiekę Boga nad Izraelem. Znaczenie to bardzo dobrze harmonizuje z kontekstem Rdz 1: Bóg był od samego początku troskliwym opiekunem całego swego stworzenia⁴¹.

³⁴ E.A. Speiser, *Genesis*, s. 5, nazwał ten zwrot: „an excellent example of hendiadys, that is, two terms connected by «and» and forming a unit in which one member is used to qualify the other”.

³⁵ J. Sharbert, *Genesis 1-11* (Die Neue Echter Bibel), Würzburg 1983, s. 39, dla oddania tego podobieństwa dźwiękowego wybiera tłumaczenie niemieckie: „wüst und wirr”.

³⁶ Por. H.A. Brongers, *Merismus, Synekdoche und Hendiadys in der bibel-hebräischen Sprache*, Oudtestamentische Studien 14 (1965) s. 111 n.

³⁷ „Bei der Untersuchung von *tohu* sind wir an keiner Stelle auf etwas wie Personifizierung oder auch nur die Spur einer mythischen Anspielung gestossen” – C. Westermann, *Genesis*, s. 143.

³⁸ Septuaginta przełożyła nasze wyrażenie dwoma przymiotnikami: *âoratos kai akatas-keuastos* (niewidzialna [albo: pozbawiona światła] i nie uformowana); Akwila dwoma rzeczownikami: *kénoma kai oudèn* (próżność i nicłość). W teże Septuagincie użyto dwa razy terminu „chaos” w tłumaczeniu Mi 1,6 i Za 14,4. Por. G. Morrish, *A Concordance of the Septuagint*, Grand Rapids 1991, s. 257; Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1965, t. 4, s. 594 n.

³⁹ „Incubabat sive confovebat in similitudinem volucris ova calore animantis” (Qaest. in Gen., PL 23, kol. 939).

⁴⁰ „Superferebatur elemento aquae i. e. fovebat et vivificabat naturam aquae ad similitudinem gallinae incubantis, vitalem virtutem his quae faventur injiciens” (*Sum. Theol.*, I, q. 74, a. 3, ad 4).

⁴¹ M. Peter, *Wykład Pisma Świętego ST*, s. 180.

Czasownik *bārā'* też bywa niekiedy interpretowany w związku z chaosem. Ponieważ rdzeń *b-r-* w koniugacji Piel oznacza „ciąć, odcinać”, pewni egzegeci widzą tu reminiscencje babilońskiego mitu, mówiącego o tym jak Marduk uformował granice kosmosu przez rozcięcie na dwie części ciała Tiamat⁴². Jednakże należy zauważyć, że w Rdz 1,1 i nigdzie indziej w ST słowo *bārā'* nie występuje z biernikiem materii, na którą miałby działać, czy na której Bóg miałby pracować. Z tego faktu słusznie wnioskuje G. von Rad, że słowo *bārā'* wyraża ideę stworzenia z niczego⁴³. E. Jacob, znakomity egzegeta protestancki ze Strasburga naucza w swej teologii Starego Testamentu, że „wyższość Bożego *bara* nad tworam ludzkimi zaznacza się i tym, że dopełnienie tego czasownika nigdy nie oznacza jakiejś materii, jakiegoś stadium pośredniego, ale zawsze rezultat, dzieło wykonane i doskonałe”⁴⁴.

Pozostaje jeszcze motyw walki z chaosem. Natchnieni poeci hebrajscy nieraz nawiązywali do motywu walki z chaosem. Hebrajczycy posługiwali się tym motywem przede wszystkim dla opisanie wielkości Stwórcy i niewyciężoności Jego stolicy Syjonu: „Ty, któryś góry utwierdził swą mocą, przepasany potęgą; zmuszasz do milczenia huk morza, huk jego odmętów i wrzawę narodów” (Ps 46,3-4). Tutaj obserwujemy jak teologowie i poeci Izraela dołożyli do ogólnosemickiego motywu ataku sił chaosu atak pogańskich narodów⁴⁵. Kiedy jednak poeci ST przywołują obraz mitycznej istoty, nie używają nigdy określenia *tehôm*, lecz posługują się najczęściej takimi terminami jak *Rahab* (Iz 30,7; 51,9; Ps 87,4; 89,11; Hi 9,13; 26,12); *Lewiatan* (Iz 27,1; 51,9; Ps 74,14; 104,26; Hi 3,8), smok morski *Tannîn* (Iz 27,1; 51,9; Ps 74,13).

Najlepszą ilustracją zdają się być słowa Deutero-Izajasza:

„Przebudź się... przyoblecz się w moc, o ramię Jahwe!

Przebudź się jak niegdyś przed wiekami:

wszakże to Tyś rozcięło Rahab;

Tyś przebiło Smoka morskiego” (51,9n).

Ks. Cz. Jakubiec uważa, że tę samą myśl zawarł autor w opisie stworzenia nieba i ziemi. Zauważa on, że „wprawdzie autor Księgi Rodzaju wyraźnie o walce Boga-Stwórcy z chaosem czyli z olbrzymią masą wód, nie wspomniał. Ale czymże było stworzenie świata, przez które ciemność została niejako opanowana, oraz oddzielenie wód górnych od wód dolnych za pomocą stworzonego przez Boga firmamentu, jeśli nie ujarzmieniem owego chaosu?”⁴⁶

⁴² G. A. Larue, *Ancient Myth*, s. 53.

⁴³ G. von Rad, *Das erste Buch Mose*. Genesis (Das Alte Testament Deutsch), Göttingen 1964, s. 37; tenże, *Teologia ST*, s. 120; S. Łach, *Księga Rodzaju*, s. 182 n.

⁴⁴ E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Bibliothèque Théologique), Neuchâtel (Suisse) 1968, s. 116.

⁴⁵ Por. Ps 18,16; 65,7-8; 68,23; 74,13 nn; 89,10; 93,3n; 104,5nn; zob. szerzej T. Brzegowy, «Miasto Boże» w *Psalmach*, Kraków 1989, s. 49 n.

⁴⁶ Cz. Jakubiec, *Pradzieje biblijne*, s. 20.

W tym też znaczeniu jest interpretowane unoszenie się Ducha nad wodami. Zdaniem autora czasownik *m'rahefet* prawdopodobnie określa unoszenie się ptaka drapieżnego nad upatrzoną zdobyczą, aby na nią się rzucić. Wobec tego w naszym wersecie słowo uwydatnia gotowość stwórczej mocy Boga do pokonania ciemności i pramorza⁴⁷. Ks. Jakubiec pyta jeszcze raz, dlaczego autor Rdz 1 nie napisał nic o walce Boga z chaosem i odpowiada: Prawdopodobnie dlatego, że mówiąc o walce, musiałby przedstawić ów chaos jako zło, nad którym Bóg odniósł zwycięstwo, gdy stwarzał niebo i ziemię... To zaś nie dałoby się pogodzić z charakterystyczną w opisie stworzenia nieba i ziemi myślą, że wszystko co Bóg stworzył (a więc i chaos pierwotny), „było dobre”, że Bóg zła nie stworzył⁴⁸. Święte słowa. Tak zwolennicy chaosu, czasem mimowoli, pokazali, jak sprzeczna jest idea chaosu z teologią i zamierzeniami natchnionego autora Rdz 1.

Trudność tę tak próbuje objaśnić ks. S. Łach: „Chaos w heksameronie gubi dawną fizjognomię. Jest sam w sobie bytem bezosobowym, biernym, bezpłodnym, sprowadzonym do zwyczajnego materiału, którego używa wszechmoc Boża do utworzenia świata. Nie ma jednak tutaj wyłaniania się z chaosu potworów, bóstw: nie tylko teogonii, ale i teomachii. Podział wód na górne i dolne (w. 7) nie ma nic wspólnego z walką Marduka z Tiamat, zakończoną podziałem jej skrwawionego trupa. Elohim działa władczo, a jego działanie odbija się w czasie. Elohim nie jest zależny od chaosu, lecz chaos zależny jest od niego”⁴⁹. Ten wywód wymaga tylko jednego dopowiedzenia: W Księdze Rodzaju nie ma chaosu. Bo skoro nie ma nazwy, skoro nie ma ani jednego elementu treściowego babilońskiego chaosu, to po prostu go tam nie ma wcale!

Z faktu, że poeci hebrajscy, zwłaszcza psalmiści, posługiwali się – jako czystym tworzywem literackim – obrazami zaczerpniętymi z mitologicznej walki z siłami chaosu, nie wynika bynajmniej, że i w Rdz 1 jest tak samo. Wzniosły kapłański poemat nie ma nic z babilońskiego mitu gdy chodzi o walkę Stworzyciela z jakąś wrogą siłą; Bóg Stworzyciel w najmniejszym stopniu nie jest od jakiegoś chaosu zależny i Jego akt stwórczy ma pierwszeństwo przed wszystkim innym: „Na początku stworzył Bóg” (Rdz 1,1), a nie jak czytamy u Berosusa: „Na początku był chaos”⁵⁰. Bóg pełen spokoju i majestatu powołuje do istnienia kolejne byty swoim wszechmocnym słowem, a właściwie aktem woli⁵¹.

Autor natchniony poruszając się w kategoriach ówczesnej „nauki” w odniesieniu do budowy świata, zachowuje się wobec nich z całą swobodą. Przy całym dopasowaniu się Izraela do panującej nauki znamienne są

⁴⁷ Tamże s. 21, z powołaniem się na J. G u i l l e t, *Thèmes bibliques*, Paris 1954, s. 213.

⁴⁸ Tamże, s. 20 n.

⁴⁹ S. Ł a c h, *Księga Rodzaju*, s. 185.

⁵⁰ B e r o s u s, żyjący w III w. prz. Chr. i przekazujący tradycje klinowe asyryjskie, został fragmentarycznie przechowany przez Aleksandra Polihistora i włączony przez Euzebiusza do jego *Kroniki* (lib. I, wyd. E. Schöne, Berlin 1966-1975, I, s. 14-18).

⁵¹ G. v o n R a d, *Teologia ST*, s. 121.

odejścia Izraela od mezopotamskiej nauki o stworzeniu. Najważniejsza poprawka biblijnego autora to ta, że gdy w Babilonii ma miejsce sukcesja różnych rywalizujących ze sobą bóstw, to w *Genesis* stwórcą jest Bóg jedyny, transcendentny i wieczny.

Jak zatem mają się wypowiedzi pierwszych dwóch wersetów do całości poematu o stworzeniu. Nie ulega dziś najmniejszej wątpliwości, że poemat o stworzeniu ma bardzo dobrze wypracowaną literacką strukturę. Najogólniej mówiąc, poemat składa się z prologu, korpusu i epilogu. Wersety 1-2 pełnią rolę prologu czy tytułu⁵² i znajdują swój odpowiednik w epilogu (2,1-4a). Pierwsze zdanie prologu i ostatnie zdanie epilogu zawierają te same słowa kluczowe, przez co stwarzają obramowanie, inkluzyję całego poematu: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię” (1,1) i: „W ten sposób zostały ukończone niebo i ziemia... Oto są dzieje nieba i ziemi w ich stworzeniu” (2,1.4a)⁵³. Przez to ogólne zdanie autor powiedział, że Bóg stworzył niebo i ziemię, tzn. świat taki jaki widzimy ze wszystkimi jego elementami. Werset 1 stanowi pewnego rodzaju reasumpcję całego dzieła, które się dokonało⁵⁴. Targumiści żydowscy widzieli tę sprawę całkiem jasno i wyrażali *explicite*, gdy dodawali w w. 1 słowo *wešakte l*, otrzymując zdanie: „Bóg stworzył i dokonał/dokończył nieba i ziemi”. Brali zaś to słowo właśnie z epilogu 2,1-2, gdzie w sposób zastanawiający powtarza się dwa razy czasownik *kālāh* (dokonać, dokończyć)⁵⁵. Innymi słowy prolog wyraża sumarycznie to co będzie treścią sześciu dni stwórczych, a w szczególności wymienia elementy, na których będzie się koncentrować Boże działanie stwórcze w kolejnych dniach: ziemia, wody, ciemność. Zmieni się tylko kierunek: gdy w prologu poeta postępuje od środka na zewnątrz, to działanie Boże będzie postępować od zewnątrz ku środkowi: ciemności, wody, ziemia⁵⁶. Generalnie można powiedzieć, że mimo trudności, jakie przedstawia tekst masorecki Rdz 1,1-2, stwierdza on jedną jedyną zasadę stwórczą, wcześniejszą niż wszystko co istnieje. Jest to nauka, z jaką spotykamy się w wielu miejscach ST⁵⁷.

⁵² J. Scharbert, *Genesis 1-11* (Die Neue Echter Bibel). Würzburg: Echter Verlag 1983, s. 39.

⁵³ Egzegeci nie są zgodni z czym należy łączyć w. 4a: „Oto są dzieje nieba i ziemi dotyczące ich stworzenia”. Niektórzy widzą tu tytuł następnego opowiadania (Prado, Ceuppens). Biblia Tysiąclecia aż do 3-go wydania popełnia tu oczywistą niekonsekwencję, albowiem tłumacząc, zresztą błędnie, hebr. *b'hibbār'ām* „po stworzeniu” (zam. w ich stworzeniu, gdy były stworzone), odnosi zdanie do tekstu następującego, zaś podziałem tekstu i redakcyjnym tytułem pozostawia zdanie przy opisie poprzedzającym. Większość komentatorów uważa tę formułę za konkluzję opowiadania poprzedzającego (tak też *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. Elliger – W. Rudolph, Stuttgart 1967-1977).

⁵⁴ A. Clamer, *La Genèse* (La Sainte Bible I,1), Paris 1953, s. 104.

⁵⁵ G. Anderson, *dz. cyt.*, s. 23.

⁵⁶ Por. E. Testa, *Genesis*, vol. 1. s. 45-49, A. Clamer, *La Genèse*, s. 104.

⁵⁷ J. Plessis, *dz. cyt.*, kol. 718.

III. Teologiczne konsekwencje

1. B ó g

Egzegeci jakiegokolwiek orientacji utrzymują, że hagiograf w Rdz 1 chciał zasadniczo pouczyć, iż całe uniwersum pochodzi od Boga. I to jest nauka wiecznie aktualna Heksaameronu.

Bóg stworzył świat bez pośrednictwa demiurgów, czystym aktem stwórczym; świat więc nie wyszedł z Boga, nie jest jego emanacją, nie jest tej samej co Bóg natury. Tu jest zasadnicza różnica z kosmogoniami starożytnymi, gdzie świat rodzi się wśród walki między demiurgiem i bóstwami pierwotnymi. Gdy w kosmogoniach starożytnych Egipcjan czy Babilończyków na początku jest coś ciemnego, nieokreślonego, chaotycznego, to tutaj na początku jest wyraźnie Bóg, osobowy Pan⁵⁸. Słońce, księżyc, gwiazdy, przez starożytnych otaczane wciąż boską, tutaj stają się zwykłymi stworzeniami postawionymi na służbę człowiekowi. Wielkie potwory (*tanninîm*), które Tiamat stworzyła, by walczyły przeciw demiurgowi, tu są wymienione jako jedno z ryb, stworzeń Bożych. W przeciwieństwie do Marduka, który może stworzyć świat dopiero po uciążliwej walce z pierwotnymi bóstwami, Jahwe stwarza bez żadnego trudu, jest Bogiem wszechmocnym.

Stworzeniom Bóg nadaje imiona. To świadczy, że On określił ich niezmienną naturę oraz, że jest ich panem⁵⁹. Ponieważ Bóg jest panem wszelkiego stworzenia, nikt poza Nim nie zasługuje na boską cześć.

Choć wieczność Boga nie została wyraźnie stwierdzona, to leży ona u podstaw opowiadania Rdz 1. W kosmogoniach pozabiblijnych stworzenie świata jest poprzedzone teogonią, a więc zrodzeniem bóstw, między nimi boga stwórcy. W Księdze Rodzaju nie ma najmniejszej wzmianki o czymś podobnym. Idea zrodzenia Boga była dla Izraelitów absurdalna. Bóg jest pierwszy niż świat, a więc jest wieczny, podczas gdy świat miał początek.

2. Ś w i a t

Dzisiejszy czytelnik Księgi Rodzaju z łatwością postrzega kontrasty, jakie zachodzą między opowiadaniem biblijnym o stworzeniu a danymi nauk ścisłych. Przez długi czas egzegeci usiłowali godzić stwierdzenia Biblii z wynikami nauk przyrodniczych. Dzisiaj jednak uznaje się powszechnie, że zamierzenia autorów biblijnych dotyczą zupełnie innej sfery niż zagadnień przyrodniczo-naukowych. Dzisiaj już nikt nie będzie dowodził, z powołaniem się na teksty biblijne, że Bóg stworzył świat w sześciu dniach, że kiedyś istniał raj, w którym sytuacja biologiczna przedstawiała się

⁵⁸ W. Z i m m e r l i, *I. Mose 1-11. Die Urgeschichte* (Zürcher Bibelkommentare), Zürich 1967, s. 28-29.

⁵⁹ Zob. G. W. R a m s e y, *Is the Name-Giving an Act of Domination in Genesis 2:23 and Elsewhere?*, CBQ 50 (1988) s. 24-35.

zupełnie inaczej niż dzisiaj, do tego stopnia, że dzikie bestie jadły trawę, a śmierć nie była prawem powszechnym.

W rzeczywistości jednak Biblia nie mogła inaczej mówić o świecie. Objawienie nie mogło być wyrażone innym językiem jak właśnie językiem ludzkim i to w takiej formie, jaka była w użyciu w epoce i w środowisku współczesnym autorowi. Wyobraźmy sobie, jak potraktowaliby starożytni ludzie Wschodu autora, który mówiłby o świecie w kategoriach systemu kopernikańskiego i teorii względności!

Biblia więc mówi zawsze językiem swojego czasu i swojego środowiska. Wynika to zarówno z jej komunikatywności jak i z godności i wkładu autora ludzkiego w powstanie pisma natchnionego. Bóg posługuje się autorem ludzkim, szanując jego władze intelektualne, jego formację i wykształcenie, jego sposób wyrażania się.

Dlatego autor natchniony wyobraża sobie świat tak, jak wyobrażało go sobie jego środowisko. Biblijna tradycja dopasowała się do obiegowych pojęć babilońskiej „nauki”. W starożytności nie było rozdziału między religią i „nauką”. A więc ziemia jest pojęta jako centrum kosmosu. Wylania się ona z dolnego oceanu, opierając się na mocnych kolumnach. Nad nią rozciąga się – jakby pewnego rodzaju namiot – sklepienie niebieskie, na którym są rozmieszczone światła (słońce, księżyc, gwiazdy), i które powstrzymuje wody górne. Te wody czasem spadają na ziemię w formie deszczu, ale na to muszą się otworzyć „zawory” niebieskie. Jest to w sumie pewnego rodzaju przednaukowa próba uczynienia zrozumiałą i zwartą złożoność uniwersum fizycznego⁶⁰.

Trzeba sobie jednak uświadomić, że autorzy natchnieni mówiąc o świecie w kategoriach ludzi sobie współczesnych, nie przywiązują do tych wyobrażeń większej wagi. Bo zauważmy, że dwa tzw. „opisy stworzenia” zostały postawione tuż obok siebie (Rdz 1,1nn i 2,4nn), choć przedstawiają dwie różne koncepcje pierwotnego stanu świata. W pierwszym woda jest elementem, który wszystko zalewa i któremu Bóg wyznacza granice, tak, by wyłoniła się sucha ziemia jako przestrzeń do zamieszkania przez ludzi. W drugim opowiadaniu świat jest suchy i dlatego niezamieszkały, albowiem jeszcze nie spadł deszcz ani nie został jeszcze wykopany żaden kanał dla nawodnienia terenu. Ta różnorodność koncepcji zależy po prostu od tego, że jedno opowiadanie sięga korzeniami kraju często nawiedzanego przez powódzie (Mezopotamia), zaś drugie kraju otoczonego pustynią i odczuwającego brak wody (Palestyna).

Istotne dla autorów biblijnych jest to, że cały kosmos jest dziełem Boga Stworzyciela. Wprawdzie kapłański autor nie powiedział, że Bóg stworzył świat „z niczego”, ale skoro wyrażenie „niebo i ziemia” oznacza „wszystko”, a więc kosmos, to nie ma niczego, co nie byłoby objęte Bożym aktem stworzenia⁶¹. Stworzenie za pomocą słowa oznacza najbardziej

⁶⁰ Por. C. C a n n u y e r, *Cosmologie*, w: *Dictionnaire encyclopedique de la Bible*, ed. P.M. B o g a e r t, [i in.], Brepols 1987. s. 307.

⁶¹ J. S c h a r b e r t, *Genesis*, 39.

radikalną różnicę ontologiczną między Stwórcą i stworzeniem. „Stworzone” nie pochodzi od Boga przez emanację i nie jest boskiej natury, lecz jest wytworem osobowej woli Boga⁶². To zaś wyklucza wszelką kosmolatrię. Świat biblijny jest zhierarchizowany i harmonijny, a jego rytmy i stabilność są ustanowione i zagwarantowane przez wszechmoc i opatrność Boga. Wypowiadany prawie po każdym dziele (za wyjątkiem firmamentu) refren: „I widział Bóg że było dobre” a więc i piękne, ogłasza jakieś dobro, przeznaczone do służby człowiekowi. Dzieło Boże nie zawiera żadnego zła. Zło fizyczne wejdzie na świat dopiero po popełnieniu przez człowieka zła moralnego w raju.

3. C z ł o w i e k

W tym stworzonym świecie człowiek zajmuje pozycję uprzywilejowaną. Jego wyjątkowość i jedyność jest wyrażona już przez ujęcie akcji stwórczej, w której Bóg postępuje od bytów mniej doskonałych ku doskonalszym. W Rdz 1 człowiek jest wierzchołkiem pewnego rodzaju piramidy kosmicznej⁶³. Człowiek jako stworzony na końcu jest ukoronowaniem stworzenia; inne stworzenia są ku niemu skierowane i jemu mają służyć.

W człowieku jest coś z Boga, przez co człowiek jest do Boga podobny. Przez to podobieństwo do Boga wyróżnia się człowiek od zwierząt, nad którymi ma zlecone panowanie. To zlecone panowanie oczywiście zobowiązuje człowieka przede wszystkim do tego, by strzegł harmonii i piękna stworzonego świata.

I powróćmy jeszcze raz do „początku”. Starożytni egzegeci żydowscy zauważyli zaskakującą zbieżność pierwszego zdania Genesis i wypowiedzi Mądrości z Księgi Przysłów 8,22: *Jahwe qānānī rē'sīt darkô*, tzn. „Jahwe stworzył mnie na początku dróg swoich”. Dlatego przy objaśnianiu wersetu Rdz 1,1 uzupełniali wypowiedź wyrazami „mądrość” i „słowo”: „Od początku *b'hokmāh* (z mądrością, przez mądrość) słowo (*mēmrā'*) Pana stworzyło i dokonało nieba i ziemi”. Tak więc (Pani) Mądrość jako pierwsze dzieło Stwórcy towarzyszyła Bogu przy wszystkich następnych dziełach stwórczych. Badacze Nowego Testamentu są dość zgodni, że werset Genesis poprzez Prz 8,20 utworował drogę dla Janowego prologu o przedwiecznym Słowie (Logos), przez które i w którym wszystko zostało stworzone. Oddajmy jeszcze raz głos największemu egzegecie starożytności Orygenesowi: „Co jest początkiem wszystkich rzeczy, jeśli nie nasz Pan i Zbawiciel wszystkich (cf. 1 Tym 4,10), Chrystus Jezus, Pierworodny wszelkiego stworzenia (cf. Kol 1,15)? W tym «początku» więc, to znaczy w swoim Słowie, Bóg uczynił «niebo i ziemię» jako to mówi również ewangelista Jan na początku swej ewangelii. «Na początku było Słowo, i...

⁶² G. v o n R a d, *Das erste Buch Mose*, s. 39.

⁶³ G. v o n R a d, *Teologia ST*, s. 120.

wszystkie rzeczy zostały uczynione przez Nie» (cf. J 1,1.3)⁶⁴. W ten sposób została stwierdzona funkcja Logosu jako uniwersalnego i wyłącznego pośrednika stworzenia, *a priori* wykluczony wszelki dualizm stworzenia i wyeksponowana jego *bonitas et unitas*⁶⁵. Wspólnota chrześcijańska wie, jak pięknie pisze W. Zimmerli, że słowo Boga pełne i ostateczne zostało wypowiedziane w Jezusie Chrystusie⁶⁶.

Wnioski

1. Pierwsze dwa wersety Księgi Genesis stanowią prolog do pięknej pieśni na cześć Stworzyciela i ujmują sumarycznie to, co stanowi treść całego poematu, zwanego heksameronem.

2. Ani forma wypowiedzi ani użyte terminy ani kontekst nie wskazują, by autor natchniony podejmował tutaj babiloński epos o stworzeniu świata poprzez pokonanie pierwotnego boskiego chaosu.

3. Niemal powszechne w polskiej literaturze biblistycznej mówienie o chaosie z związku z przekładem i wyjaśnianiem Księgi Rodzaju 1,1-2 należy uznać za przejaw i relikw panbabilonizmu, modnego wśród protestanckich uczonych w drugiej połowie XIX w., ale dziś już i przez nich zarzuconego.

4. Należy zatem oczyścić zarówno oficjalne wydania Biblii, księgi liturgiczne (liturgia słowa Wielkiej Soboty) jak i podręczniki z tych wątków chaosu.

5. Należy opracować i wydać drukiem babilońskie opowiadania o stworzeniu, aby czytelnik mógł je sobie sam przeczytać i porównać z wypowiedziami biblijnymi, a nie być skazanym jedynie na komentarze i wnioski uczonych.

6. Słowo „chaos” ma w ogóle pejoratywne znaczenie. Jego najbliższym odpowiednikiem zdaje się być w języku polskim „zamęt”. Wprowadzanie wątku chaosu, a więc i pewnego zamętu, do komentarzy na temat cudownej pieśni kapłańskiej na cześć Stworzyciela z Księgi Rodzaju rozdz. 1 nie służy dobrze ani Pismu Świętemu ani teologii.

⁶⁴ Orygenes, *Homiliae in Genesim*, PG 12, kol. 145.

⁶⁵ F. Mussner, *Creazione in Cristo*, w: *Mysterium Salutis*, red. J. Feiner – M. Löhrer (ed. italiana), Brescia: Queriniana 1970, vol. 4, s. 82 n.

⁶⁶ W. Zimmerli, *I. Mose*, s. 44.

LA CREATION DU CHAOS PAR DIEU?

Aussi dans les traductions modernes que surtout dans la littérature biblistique polonaise on présente presque unanimement la thèse que les récits de la création de la Genèse transmettent l'idée mythologique et en particulier babylonienne du chaos primordial. On retrouve ce motif du chaos dans les expressions *tōhū wābōhū* et *tehôm*. Ce dernier mot doit présenter, selon ladite opinion, rien d'autre que la babylonienne Tiamat (tiamtu), la féminine divinité opposant au dieu créateur Marduk. Nous constatons que cette explication ne s'accorde pas avec les données les plus récentes de la philologie hébreux et sémitique, qui montrent le mot *tehôm* comme l'héritage ancien du milieu sémitique occidental attesté par les trouvailles archéologiques d'Ugarit et Ebla. Le mot signifie partout „la mer, l'abîme”. L'expression *tōhū wābōhū* consistant de deux synonymes décrit avec emphase le vide, la vacuité de la terre. De même on ne doit pas interpréter les 3 premiers versets de la Genèse en similitude du poème babylonien *Enuma elish*: „Au commencement lorsque Dieu créa le ciel et la terre...” Le style du narrateur sacerdotal (P) et toute la tradition conseillent de lire les versets comme les phrases indépendantes.

Cette interprétation porte des sérieuses conséquences théologiques. En acceptant le chaos primordial on doit admettre qu'il existait éternellement à côté du Dieu créateur ou qu'il a été créé par Dieu. Cela se contredit à l'intention du narrateur biblique pour lequel l'action créatrice de Dieu devance tout existant. La création du chaos par Dieu s'oppose à l'idée du narrateur que tout créé par Dieu était bon et bel. Et dans cette direction nous conduit la tradition exégétique judaïque qui complétait le verset Gen. 1,1 par les paroles „et il a achevé” et „avec la Sagesse” ou „par la Sagesse”. Les rabbins ont montré ainsi que le v. 1 ne décrit pas la première création (chaotique) mais qu'il sert de préface pour tout le récit suivant. Cette exposition a été probablement suggérée par l'hymne à la Sagesse de Prov 8 et elle a été confirmée par le prologue du Saint Jean où il est dit qu'au commencement tout a été créé par le Logos, le Verbe divin qui était Dieu.