

Dariusz Dziadosz

Kapłański poemat o Bogu Stwórcy (Rdz 1,1-2,4a)

Collectanea Theologica 79/3, 5-37

2009

Artykuł został 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.

DARIUSZ DZIADOSZ, PRZEMYŚL – LUBLIN

KAPLAŃSKI POEMAT O BOGU STWÓRCY (RDZ 1,1–2,4a)

Pierwszy rozdział Księgi Rodzaju, a bardziej precyzyjnie tekst Rdz 1,1–2,4a, stanowi jeden z najbardziej reprezentatywnych passusów Biblii, a jednocześnie jest tradycją, która otwiera aktualny zbiór pism natchnionych w ich hebrajskim i chrześcijańskim wydaniu. Ten przepiękny pod względem struktury¹ i formy literackiej poemat jest jednocześnie głęboką teologiczną wizją rekonstruującą początki wszechświata, a z punktu widzenia biblijnej narracji wprowadza na scenę wydarzeń dwu najważniejszych bohaterów Biblii, a mianowicie Boga Stwórcę i Jego najdoskonalsze dzieło, czyli człowieka. Bowiem od chwili stworzenia aż do końcowej strony Biblii Bóg i człowiek pozostają z sobą w stałej i bliskiej, choć nie zawsze prostej, relacji. O charakterze tej relacji, jej genezie, uwarunkowaniach i daleko idących konsekwencjach zadecydowały, według tradycji biblijnych, w dużej mierze fakty opisane na pierwszych stronach Księgi Rodza-

¹ O literackiej strukturze poematu o stworzeniu decyduje symboliczna liczba „siedem”, która powraca zarówno w jego treści (proces stworzenia w 1,1–2,4a ukazujący kolejne akty Bożej aktywności jest ujęty w schemat siedmiu dni tygodnia, a punktem kulminacyjnym jest odpoczynek Boga w siódmym dniu), jak i formie (chodzi o podział poematu na siedem wyraźnie wyodrębnionych strof). Ponadto liczba „siedem”, będąca w literaturze biblijnej symbolem pełni i doskonałości, służy autorowi za fundament struktury również w obrębie poszczególnych wersetów poematu po to, by podkreślić wyjątkową harmonię Bozego dzieła stworzenia. Nieprzypadkowo pierwszy werset składa się z siedmiu słów (1,1), a werset drugi z podwojonej liczby, czyli z czternastu słów. Także wersety kończące poemat są wielokrotnością liczby „siedem”, i tak Rdz 2,1-3 to w sumie 35 słów, czyli siedem pomnożone przez pięć. W tę samą literacką strukturę poematu opartą na liczbie „siedem” wpisuje się liczba najważniejszych dla tej tradycji pojęć i wyrażen: słowo *ʔēlōhîm* „Bóg” występuje w Rdz 1,1–2,4a 35 razy, pojęcia *šāmāyîm* i *āʔāreš* „niebo”, „firmament niebieski” i „ziemia” po 21 razy; także inne istotne dla poematu zwroty: „i stało się tak” czy: „i widział Bóg, że było dobre”, powtarzają się po siedem razy.

ju. Kapłańska pieśń o stworzeniu świata i ludzi (Rdz 1,1–2,4a)² jest poza tym początkiem żydowskiej Tory, czyli zbioru pięciu pierwszych ksiąg biblijnych, których głównym celem jest ukazanie genezy, tożsamości i powołania narodu izraelskiego na tle początków dziejów wszechświata i całej ludzkości. W aktualnej strukturze Pięcioksięgu poemat o stworzeniu Rdz 1,1–2,4a wraz z treściowo bliźniaczą tradycją Rdz 2,4b–25 jest pomyślany jako bogaty teologiczny wstęp do tzw. biblijnej prehistorii ludzkości opisanej w Rdz 1–11³ i niezwykle obszernych tradycji o protoplastach Izraela – patriarchach (Rdz 11,27–50,26), które w wyjątkowo barwny sposób prezentują narodziny struktury wielopokoleniowej wspólnoty narodu żydowskiego⁴.

² Choć autor Rdz 1,1–2,4a nie zostawił swej wizytówki, to jednak terminologia i teologia pierwszego opisu stworzenia są typowe dla szeroko obecnych w Pięcioksięgu tradycji kapłańskich, co jest niepodważalnym dowodem kapłańskiego pochodzenia tej tradycji. Jej wiek ustala się na ostatnie lata niewoli babilońskiej lub pierwszą dekadę po niewoli. Wystarczy przytoczyć nacisk, z jakim autor poematu traktuje tak charakterystyczną dla tradycji kapłańskich kwestię żydowskiego szabatu (2,2–3) czy teologiczną koncepcję człowieka będącego obrazem i podobieństwem Boga (Rdz 1,26–27; 5,1–3; 9,6); L. S c h m i d t, *Studien zur Priesterschrift*, BZAW 214, Berlin-New York 1993, s. 259; C. N i h a n, T. R ö m e r, *Le débat actuel sur la formation du Pentateuque*, w: T. R ö m e r, *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève 2004, s. 85–113; E. Z e n g e r, *Einleitung in das Alte Testament*, ST 1.1, Stuttgart-Berlin 1995, s. 166–167.

³ Trzeba pamiętać, że wiele źródeł i tradycji, które stanowią trzon aktualnej wersji pierwszych jedenastu rozdziałów Księgi Rodzaju, wykazuje pewne, niekiedy nawet dość wyraźne, związki z powszechnie uznanymi w starożytności modelami kosmogonicznymi rekonstruującymi początki wszechświata i ludzkości. Bardzo podobne do siebie modele i wzorce literackie można odnaleźć w wielu zachowanych do naszych czasów epokach i mitach z rejonu Żywnego Półksiężycza. Chodzi tu szczególnie o znacznie starsze od tekstów biblijnych tradycje mezopotamskie, w głównej mierze o epos *Enuma Elisz*, który również mówi o stworzeniu światła, nieba, ziemi, ciał niebieskich, wspomina także o odpoczynku boga Marduka. Te treściowe podobieństwa niektórych wątków nie powinny jednak przysłaniać faktu zasadniczej różnicy teologicznej, jaka istnieje między tradycjami biblijnymi a tekstami mezopotamskimi. *Enuma Elisz* wprawdzie wychwala boga Marduka za stworzenie światła oraz nieba i ziemi, ale centralnym motywem tego tekstu jest dominacja Marduka w panteonie bogów i jego zwycięstwo odniesione nad boginią Tiamat. Tymczasem w Rdz 1,1–2,4a nie ma nawet najmniejszego śladu politeizmu, a cały utwór wypełnia podziw dla wielkiej mądrości i wszechmocy Boga objawiających się w Jego dziele stwórczym.

⁴ Aktualna wersja Pięcioksięgu zawiera dwa uzupełniające się nurty tradycji o początkach Izraela jako narodu, które powstawały w zupełnie odmiennych środowiskach i epokach, a przed kapłańską redakcją Tory stanowiły najprawdopodobniej autonomiczne i niezależne od siebie cykle. Pierwszym z tych nurtów jest wspomniany wyżej zbiór przekazów o patriarchach, zaś drugim opisana w Wj 1–15 rekonstrukcja pobytu i przesładowania Hebrajczyków w Egipcie i zbawcze dzieło Boże dokonane tam przez Mojżesza. Dzisiejszy kształt Pięcioksięgu zawdzięczamy właśnie pracy środowiska kapłańskiego, które stworzyło zwarty i logiczny cykl tradycji łączący w jedną całość wszystkie źródła podejmujące temat prehistorii Izraela. Kapłańska wersja tej prehistorii wychodzi od narracji o stworzeniu świata, by przejść do epoki patriarchów, wyzwolenia z Egiptu, zawarcia przymierza na Synaju, wędrówki przez pustynię oraz wejścia do

Jak interpretować biblijne narracje o stworzeniu?

Prócz wspomnianej już niezwyklej teologicznej wagi pierwszych stron Biblii i ich wyjątkowego kunsztu literackiego należy wskazać także na głęboko przemyślaną wymowę symboliczną tych tekstów wyrażoną za pomocą pokaźnej liczby różnego rodzaju poetyckich metafor, figur retorycznych, obrazów, schematów i porównań. Trzeba pamiętać, że niektóre z zastosowanych na pierwszych stronach Biblii literackich środków wyrazu są świadectwem epoki i miejsca, w których powstały, a zatem, oczywiście na ile pozwalała na to teologia monoteistyczna, nawiązują pod względem treści i formy do starożytnych religii i kultur ościennych. To wielkie bogactwo form przekazu stanowi o złożoności i bogactwie tych tradycji, a jednocześnie stanowi niemałą zagadkę dla współczesnego lektora, który nie jest przyzwyczajony do takich sposobów komunikowania treści i staje przed trudnym zadaniem właściwej i pełnej interpretacji biblijnych passusów. Praktycznie od zawsze zarówno zwykli lektorzy tych tradycji, jak i wytrawni egzegeci i teologowie biblijni mieli w ich interpretacji kłopoty z doбором odpowiednich i wyważonych kryteriów, które pozwoliłyby na oddanie ich prawdziwego i oryginalnego ducha. Trzeba bowiem bacznie uważać, by w ocenie biblijnych tradycji o stworzeniu nie zapędzić się w ślepy zaułek zbyt daleko idącej dosłownej interpretacji tej teologicznej rekonstrukcji początków świata i ludzkości, ale też, by zbyt łatwo i pochopnie nie przypisywać wartości jedynie literackiego symbolu tym biblijnym treściom, które w przekonaniu autorów tych tekstów wcale takimi nie były.

Każdy, kto staje wobec biblijnych relacji o początkach wszechświata i człowieka, spontanicznie zadaje sobie pytanie o wagę, jaką winien przyłożyć do tych tradycji. Lektor zastanawia się zwykle, czy ma przed sobą historyczną i wiarygodną rekonstrukcję tamtych wydarzeń, czy jedynie literacką i zupełnie fikcyjną wizję, która zrodziła się w umyśle biblijnego pisarza pod wpływem jego własnych przemyśleń oraz panujących w tamtej epoce przekonań i tradycji. Ten problem od zawsze frapował egzegetów, a podejmowane przez nich

Kanaanu. Ostatecznym celem kapłańskiej redakcji jest więc wyznaczenie dziejowej drogi Izraela od momentu stworzenia świata i ludzkości aż do ustanowienia kultu Jahwe w Jerozolimie. Kapłański redaktor przez swe dzieło przypomina bowiem, że ten sam Bóg powołał do istnienia całą ludzkość, pobłogosławił wszystkim swym dziełom i prowadził, i nadal prowadzi, swój naród wybranymi drogami jego historii.

próby jego rozwiązania można ująć w trzy zasadnicze nurty. Pierwszy z nich należy łączyć raczej z przeszłością, gdy wielu uczonych było przekonanych, że biblijny opis stworzenia ma dużo wspólnego z rzeczywistą prehistorią wszechświata, a niektórzy sądzą nawet, iż jest wierną i ściśle naukową rekonstrukcją początków kosmosu i ludzkości. W myśl tego sposobu interpretacji tekstu istnieje bardzo wiele cech wspólnych między relacją biblijną a odkryciami nauki, tak iż właściwie najważniejsze rzeczy, które można byłoby powiedzieć o genezie wszechświata i ludzkości, zawarte są już na pierwszych stronach Biblii⁵. Przedstawiciele takiego wzorca lektury pragną za wszelką cenę podkreślić wiarygodność tekstu natchnionego i szukają tego wszystkiego, co znajduje się w biblijnych opisach stworzenia, a jednocześnie zgadza się z ustaleniami współczesnych analiz i badań naukowych, szczególnie z zakresu kosmologii, kosmogonii, geologii czy paleontologii.

Radykalnie przeciwne stanowisko zajmują ci egzegeci, którzy negują jakąkolwiek naukową i historyczną wartość świadectw biblijnych z pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Traktując je jako zupełnie niewiarygodne, nie znajdują żadnych punktów styecznych między biblijną rekonstrukcją początków wszechświata i ludzkości opisaną w Rdz 1–2 a ustaleniami współczesnej nauki. Trzeci nurt obecny biblijnych tradycji o stworzeniu reprezentują egzegeci i teologowie, których umownie można nazwać fideistami⁶. Uczeni ci, szukając rozwiązania problemu wiarygodności i historyczności pierwszych stron Biblii, obrali zupełnie inną drogę. Interpretując biblijne opisy stworzenia, rozdzielają płaszczyznę wiary i płaszczyznę naukowych dociekań na temat genezy i modelu powstania wszechświata, które są domeną takich dziedzin wiedzy, jak geologia, kosmologia, filozofia przyrody czy paleontologia. Według przedstawicieli tego nurtu, te dwie płaszczyzny są od siebie tak różne, iż niemożliwe staje się znalezienie jakiegokolwiek momentu stycznego, który łączyłby kwestię wiary z nauką, gdyż, według nich, Biblia uczy nie tego, jak powstało niebo, lecz jak zdążyć do nieba⁷. Tę drogę podziela dziś w różnym stopniu wielu egzegetów w przekonaniu, że Biblia nie jest podręcznikiem geologii czy antropologii, a jej pierwsze rozdziały poświęco-

⁵ D. Vernet, *Création*, w: *Nouveau Dictionnaire Biblique*, Napoli 1981, s. 184-185; P. Chauu, *La violence de Dieu*, Paris 1978, s. 81-83.

⁶ H. Blocher, *La creazione. L'inizio della Genesi*, Lausanne 1979, s. 19.

⁷ J. de Fraine, *La Bible et l'origine de l'homme*, Paris 1961, s. 18nn.

ne zostały wyłącznie kwestiom wiary i teologii a nie kosmogonicznym modelom i wzorcom czy też historycznej rekonstrukcji początkowych dziejów ludzkości.

Powstaje zatem dość zasadne pytanie, którą z tych trzech dróg ma obracać współczesny lektor biblijnych tradycji o stworzeniu pragnący zgłębić i zrozumieć orędzie pierwszych kart Księgi Rodzaju. Każda z nich wydaje się zawierać jakiś element prawdy, a jednocześnie ma i takie założenia, które nie wytrzymują poważniejszej krytyki. Idea konkordyzmu, czyli próba pogodzenia biblijnej wizji narodzin wszechświata z dorobkiem nauk zajmujących się tą dziedziną wiedzy, choć sama w sobie niepozbawiona podstaw, bo przecież wiele nauk i wielu uczonych weryfikuje własne osiągnięcia z treścią Księgi Rodzaju i ściśle wiąże fakt istnienia fizycznej i materialnej rzeczywistości świata z koniecznością uznania jej „duchowej przyczyny sprawczej” (Bóg), z uwagi na wyznaczone sobie cele zbyt często nagina przesłanie tekstów biblijnych na własny użytek. Przedstawiciele tego nurtu interpretacji Biblii deformują jej orędzie, ciągle zestawiając z nim i narzucając mu na siłę wyniki współczesnych rozwiązań naukowych. Tekst biblijny w ich rozumieniu będzie miał zawsze wydźwięk anachroniczny, bowiem jego pełny sens wcale nie jest zawarty w spisany już definitywnie słowie natchnionym, lecz wciąż ewoluuje wraz z rozwojem wiedzy i jest od niej zależny. Uczeni ci są przekonani, że kolejne odkrycia nauki będą potwierdzać intuicję i prawdziwość biblijnego przesłania, ale tym samym mocno ograniczają jego główne duchowe i teologiczne znaczenie, sprowadzając je tylko do wymiaru empirycznej prawdy.

Bezwzględnej wartości nie mają też poglądy tych, którzy, opierając się na dorobku współczesnej nauki, podważają orędzie Biblii w kwestii początków wszechświata. Wypracowywane wciąż w laboratoriach kolejne hipotezy naukowe i modele kosmogoniczne próbujące odpowiadać na pytania o przyczynę i początki kosmosu i ludzi mają bowiem ciągle jedynie względną wartość i zwykle po krótkim czasie zostają zastąpione innymi i nowymi rozwiązaniami, które także nie mają statusu odpowiedzi definitywnych⁸. A zatem wizja narysowana przez autorów biblijnych, która przecież odzwierciedla starożytny stan wiedzy o wszechświecie i człowieku, winna być także wpisana w tę niekończącą się spiralę ludzkich dociekań o przyczy-

⁸ J. Polkinghorne, *Nauka i stworzenie. Poszukiwanie zrozumienia*, Kraków 2008, s. 46nn.

nę i początek wszechrzeczy. I choć współczesna nauka w stosunku do epoki pisarzy biblijnych znalazła już znacznie więcej trafnych odpowiedzi w tym względzie i potrafi podać przekonujące wyjaśnienia licznych praw i mechanizmów rządzących wszechświatem i porządkujących jego ściśle określony bieg, to jednak wciąż pozostają bez odpowiedzi najważniejsze i najbardziej zasadne pytania o pierwszą i ostateczną przyczynę i siłę, która wprawiła kosmos w ruch i dała początek wszelkiemu życiu. A tekst biblijny na tego rodzaju zapytanie zna już odpowiedź od tysięcy lat i niezmiennie komunikuje ją wszystkim, którzy sięgają po jego lekturę.

Niestety, idealnym rozwiązaniem w tym względzie nie jest też pogląd fideistów, którzy co prawda nie odbierają bezpośrednio orędziu biblijnemu realnej wiarygodności, ale czynią to w sposób pośredni, ograniczając zakres tekstu natchnionego jedynie do kwestii wiary. Bo choć trudno nie zgodzić się z poglądem, iż Biblia nie jest podręcznikiem do kosmologii, antropologii czy paleontologii, to jednak nie znaczy to, że zawarte w niej prawdy nie mają żadnej rzeczywistej wartości i że nie może wypowiadać się o argumentach, którymi zajmują się współcześni naukowcy. Fakt, iż intencją autorów tradycji zamieszczonych w Księdze Rodzaju nie jest nauka na temat geologii, astronomii czy fizyki nie jest motywem, dla którego należałoby pozbawić ich w ogóle prawa do zabierania głosu w tej materii według znanej im wiedzy. Autorzy biblijni w sposób charakterystyczny dla ich epoki wychodzili z założenia, że każda z dziedzin życia ma bezpośredni lub pośredni związek z Bogiem i w Nim znajduje swą ostateczną przyczynę i źródło istnienia. Interpretacja tekstów biblijnych nie zakłada konieczności wyboru między teologią a historią, bowiem dla środowisk, w których powstawały te teksty teologia, czyli nauka o Bogu i Jego obecności w świecie, miała głębokie zakorzenienie historyczne, ponieważ opierała się na konkretnych faktach, których głównymi bohaterami w powszechnym mniemaniu był Bóg i Jego wyznawcy.

W sumie kwestia rzeczywistej wiarygodności biblijnego orędzia o stworzeniu i jego stosunek do stanowiska, jakie w tej materii zajmuje nauka, pozostaje otwarta, gdyż trudno znaleźć rozwiązanie, które satysfakcjonowałoby wszystkich. W związku z tym, najlepszym rozstrzygnięciem dla współczesnego lektora i egzegety jest podejście do tekstu Biblii przede wszystkim jako do słowa Bożego, które pragnie zakomunikować teologiczną, a zatem ściśle związaną z Bogiem,

wizję genezy wszechświata i ludzkości. Trzeba jednak pamiętać, że to teologiczne orędzie jest komunikowane przez słowo ludzkie, czyli także przez wiedzę, osobiste empiryczne doświadczenia i religijne przekonania autorów biblijnych. Pozostawione na piśmie biblijne objawienie trzeba zgłębiać, mając w pamięci zarówno fakt, iż powstało ono przy istotnym współdziałaniu nieomylnego światła Bożego, jak też i to, że jest ono owocem długich przemyśleń i analiz autorów tych tradycji, którzy w prezentacji teologicznego obrazu stworzenia odwołują się do swych dość bogatych doświadczeń i wiedzy w dziedzinie budowy i funkcjonowania wszechświata. Aby więc właściwie i w sposób pełny zinterpretować teksty o stworzeniu, trzeba koniecznie wziąć pod uwagę uwarunkowania kontekstu kulturowego, religijnego i społecznego, w którym żyli biblijni autorzy, jak też formy literackie, którymi się posłużyli, wyrażając swoje poglądy.

Kapłański obraz stworzenia w kontekście pierwszych rozdziałów Biblii

Dzięki redakcyjnej pracy środowiska kapłańskiego, które jest odpowiedzialne nie tylko za dzisiejszą wersję pierwszych jedenastu rozdziałów Księgi Rodzaju, ale też za zręby teologicznej i literackiej struktury wszystkich jej tekstów i całego Pięcioksięgu, biblijna nauka o pochodzeniu wszechświata i ludzi została zawarta już w pierwszych trzech rozdziałach Biblii. Każdy lektor zauważa bowiem, że poczynając od dramatycznej relacji o bratobójstwie, którego dopuścił się Kain na Abli (4,1-16), zasadniczo zmienia się styl i treść narracji. Przez odmienną tematykę i formę rozdziałów Rdz 4–11 kapłański redaktor podkreśla, iż opisują one to, co wydarzyło się znacznie później, to znaczy epokę, w której życie na ziemi miało już pewien stały status i porządek określony przez wszechmoc Stwórcy (Rdz 1–2), ale też przez brzemienne w skutki nieposłuszeństwo pierwszych ludzi: Adama i Ewy (Rdz 3). Nie trzeba też wielkiej intuicji ani też gruntownych studiów egzegetycznych, by dojść do przekonania, iż biblijny opis stworzenia w Rdz 1–2 nie jest jednorodny, lecz zawiera dwa zupełnie niezależne od siebie źródła: 1,1–2,4a i 2,4b–3,24, które zrodziły się w różnych epokach i środowiskach,⁹ i w charakterystyczny

⁹ Od końca XIX w. egzegeci utrzymują, że pierwsze trzy rozdziały Biblii zawierają dwa niezależne i nieprzystające do siebie źródła o stworzeniu: młodsze, kapłańskie, powstałe po niewoli babilońskiej (1,1–2,4a) oraz starsze utożsamiane z tzw. środowiskiem jahwistycznym, któ-

dla siebie sposób¹⁰ obszernie informują, skąd wziął się wszechświat oraz podają teologiczną rekonstrukcję tego, co stało się na początku istnienia ludzkości.

Jedynym poważniejszym problemem, który nasuwa się w związku z tymi dwiema odrębnymi tradycjami o stworzeniu, jest kwestia precyzyjnej granicy między nimi. Chodzi tu o hebrajską formułę: *ēllē tōladōt haššāmayim wāhā'ārec*, „oto historia początków [dosł. „oto genealogia”, od hebr. „zrodzić”] nieba i ziemi” (2,4a). Od bardzo dawna trwa spór między egzegetami, czy ta formuła pełni w tekście rolę konkluzji kapłańskiego przekazu (1,1–2,3), czy też funkcję tytułu dla źródła jahwistycznego (2,4b–3,24). Choć w większości starożytnych i nowożytnych przekładów formuła ta jest różnie tłumaczona, np.: „Oto dzieje [historia] nieba i ziemi”, „oto geneza [pochodzenie] nieba i ziemi”, czy też „oto narodziny nieba i ziemi”, to jednak zwykle traktuje się ją jako epilog kapłańskiego opowiadania (1,1–2,4a). Ale są też i tacy egzegeci, którzy uważają to sformułowanie za początek relacji o ogrodzie Eden (2,4b–3,24), a swe przekonania opierają na literackiej funkcji, jaką formuła *tōledōt* pełni w innych miejscach księgi. Zwykle odnosi się ona do zrodzonego już potomstwa lub rekonstruuje jego genealogię. W Księdze Rodzaju, poza 2,4a, występuje aż dziesięć razy i za każdym razem pełni rolę tytułu i wstępu do perykopy, którą poprzedza (5,1; 9,6; 10,1; 11,10.27; 25,12.19; 36,1.9; 37,2; por. Lb 3,1)¹¹.

rego wiek jedni datują na początek monarchii w Izraelu (X w. przed Chr.), inni zaś przesuwają dopiero na VII stulecie przed Chr.

¹⁰ Gruntowna analiza terminologii i struktury tych tekstów potwierdza, że pierwszy opis stworzenia zbudowany jest na literackim schemacie siedmiu następujących po sobie strof oddzielonych od siebie podobnie brzmiącym refrenem, które treściowo odpowiadają siedmiu kolejnym dniom tygodnia. Drugi natomiast, choć również zbudowany z siedmiu symetrycznie zestawionych ze sobą koncentrycznie obrazów (tzw. chiazm), swą terminologią pełną rozbudowanego symbolizmu mądrościowego wskazuje na zupełnie inną epokę i środowisko. Ponadto w obu tradycjach da się łatwo zauważyć zupełnie inny styl narracji i terminologię (por. np. odmienny sposób tytułowania Boga: *ʔēlōhīm* w relacji kapłańskiej 1,1–2,4a i *yhwh* (*ʔādōnāy*) *ʔēlōhīm* w narracji jahwistycznej 2,4b–3,24) oraz ich odmienną strukturę teologiczną; J. W a l s c h, *Genesis 2,4b–3,24. A Synchronic Approach*, JBL 96/1977, s. 161-177; A. S c h ü l e, *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11)*, ATThANT 86, Zürich 2006, s. 43-54.

¹¹ Egzegeci są przekonani, że formuła *tōledōt* wyznacza teologiczną strukturę księgi; S. T e n g s t r ö m, *Die Toledotformel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch*, CBOT 17, Stockholm 1981, s. 54-58; O. S t e c k, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1–2,4a*, FRLANT 115, Göttingen 1981, s. 242; C. U e h l i n g e r, *Genèse 1–11*, w: T. R ö m e r, *Introduction à l'Ancien Testament*, s. 116-118; W. H. S c h m i d t, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1–2,4a*

A zatem w przypadku relacji o stworzeniu w 2,4a odnosiłaby się do tego, co metaforycznie zrodziły niebo i ziemia, czyli stanowiłaby początek tradycji 2,4b–3,24. W przeciwnym razie wiersz 2,4a byłby jedynym miejscem w księdze, w którym formuła *tôledôt* nie jest tytułem tradycji, którą poprzedza, lecz formą epilogu dla tekstu, po którym następuje¹². Takie rozwiązanie jest mało przekonujące również z uwagi na pochodzenie formuły *tôledôt*, którą przypisuje się tradycji kapłańskiej¹³. Jako kapłańską, trudno byłoby uważać ją za oryginalny początek i tytuł tradycji jahwistycznej, z którą egzegeci jednomyślnie wiążą paralelny tekst o stworzeniu w 2,4b–3,24. W tej sytuacji najlepszym rozwiązaniem jest potraktowanie wiersza Rdz 2,4a jako literackiej klamry, którą posłużył się kapłański redaktor Rdz 1–11, by zespolić z własną wizją stworzenia (1,1–2,3) znacznie starsze paralelne źródło jahwistyczne (2,4b–3,24)¹⁴. W ten sposób lektor pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju ma przed sobą dwie następujące po

und 2,4b–3,24, WMANT 17, Neukirchen-Vluyn 1973, s. 91. Warto zauważyć, że redaktor kapłański zastosował tę formułę nie w całym Pięcioksięgu, ale tylko w Księdze Rodzaju (por. np. wymowny brak formuły w kapłańskim otwarciu Księgi Wyjścia 1,1–7). W ten sposób zostały zaznaczone nie tylko najważniejsze etapy w prehistorii Izraela (czas patriarchów), ale też najwcześniejsze dzieje narodu izraelskiego zostały poszerzone o okres prehistorii ludzkości. I tak lektor Biblii ma wrażenie, że historia Izraelitów rozpoczyna się od pierwszego człowieka – Adama, ciągnie się przez Noego i jego potomków, potem Sema, rodzinę Abrama i jego dwu synów: Izmaela i Izaaka, następnie Ezawa i w końcu Jakuba, który jest bezpośrednim protoplastą Izraela. Jednocześnie formuły te wyznaczają trzy główne epoki w dziejach świata przed ukonstytuowaniem się Izraela w Egipcie: okres stworzenia, okres potopu i okres patriarchów. Każda z tych epok kończyła się według teologii kapłańskiej, przymierzem Boga z człowiekiem i błogosławieństwem, które gwarantowało ludzkości płodność i bezpieczny rozwój w przyszłości (Rdz 1,26–30; 9,1–17; 17,1–27).

¹² C. Westermann, *Genesis 1–11*, BKAT 1, Neukirchen 1974, s. 113.

¹³ Tylko nieliczni przypisują tej formule niekapłańskie pochodzenie, a w przypadku 2,4a uważają ją za integralną część jahwistycznego źródła; F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge 1973, s. 293–325.

¹⁴ Z pewnością bardziej naturalnym miejscem dla tej formuły byłby początek kapłańskiego poematu o stworzeniu, czyli wiersz Rdz 1,1. Być może kapłański redaktor, łącząc za pomocą charakterystycznej dla siebie formuły własną rekonstrukcję dziejów początku świata i człowieka ze starszą i przesiąkniętą starożytnymi wierzeniami wersją jahwistyczną, chciał, by lektor traktował te tradycje jako jedną teologiczną całość. W ten sposób tworzy się bowiem dość zwarty biblijny kompleks opisujący dzieje pierwszych rodziców od chwili ich stworzenia aż po upadek, którego konsekwencje dotyczą całą późniejszą ludzkość. Przez formułę *tôledôt* w 2,4a połączona została, jakby klamrą, historia stworzenia z dziejami pierwszych rodziców i ich potomstwa aż do ukształtowania się pokolenia Seta w 4,25–26. Warto pamiętać o tym, iż to pokolenie jest w księdze prezentowane jako pierwsze wyraźne ogniwo w rekonstrukcji prehistorii narodu izraelskiego. Zaraz potem w Rdz 5,1 pojawia się kolejna formuła *tôledôt*, która w kapłańskiej strukturze księgi obejmuje całą epokę ludzkości przedpotopowej. Jej ostatnim pokoleniem jest ród Noego (5,1–32).

sobie epoki: czas stworzenia i czas stworzeń, czyli dzieje pierwotnej ludzkości. Kamieniami milowymi tych epok, są według kapłańskiego edytora księgi, następujące okresy: od stworzenia pierwszych ludzi do potopu (Rdz 1–5); od nowego stworzenia po potopie do patriarchów (Rdz 6,1–11,26); od patriarchów do narodzin Izraela w Egipcie (Rdz 11,27 – Wj 1,7). Każdy z tych kapłańskich okresów jest przypięczętowany uroczystym przymierzem Boga z kolejnymi reprezentantami ludzkości: Adamem i Ewą (1,26–30), Noem (8,20–9,17) i w końcu z Abrahamem (17,1–27).

Co możemy powiedzieć o samych źródłach, które wchodzi w skład aktualnej biblijnej wizji stworzenia: Rdz 1,1–2,4a i 2,4b–25? Mimo ich zauważalnej różnorodności, nad którą zatrzymamy się nieco później, w dzisiejszym kontekście księgi obydwie te teksty wzajemnie się dopełniają. Dzieje się tak z uwagi na specyficzną i ściśle określoną rolę, jaką obydwu tradycjom wyznaczył kapłański redaktor księgi. Zasadniczym celem starszego dokumentu (2,4b–3,24) jest teologiczna rekonstrukcja stworzenia wszechświata, ale także podanie genezy zła i grzechu. Zupełnie z innej perspektywy początek świata prezentuje kapłański dokument (1,1–2,4a). Dlatego też obie te tradycje ani się nie dublują, ani nie wykluczają, stanowiąc dwie niezależne i uzupełniające się odsłony jednej spójnej biblijnej wizji początków kosmosu i ludzkości¹⁵. Pierwsza z nich pełni w Biblii funkcję uroczystego otwarcia (prologu) i prezentuje szeroką teologiczną perspektywę relacji Boga do wszechświata, ukazując Go jako odwiecznego i wszechmocnego Pana i Stwórcę wszystkiego. Można by rzec, że kapłański tekst porządkuje i przygotowuje dotąd nieogarnioną i nieokreśloną scenę nieba i ziemi¹⁶, na której niebawem pocnie się toczyć historia świata i ludzkości opisana w kolejnych epizodach Księgi Rodzaju. Styl kapłańskiego tekstu jest bardzo zastanawiający. Z jednej strony ma niewątpliwie cechy typowe dla poematu, przede wszystkim schematyczną i dość jednorodną strukturę opartą na podziale na strofy, które przeplatane są identycznymi formułami odgrywającymi rolę refrenu. Z drugiej jednak strony, język 1,1–2,4a jest bardzo ubogi, monotony i pozbawiony literackiego polotu, który przecież tak bardzo cha-

¹⁵ U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis 1–11*, Jerusalem 1964, s. 92; G. von Rad, *Genesis*, London 1972, s. 48.

¹⁶ Literacka inwersja, czyli zamiana wyrażenia „nieba i ziemi” w 1,1 i 2,1.4a na wyrażenie „ziemi i nieba” w 2,4b jest zarówno znakiem radykalnej zmiany w perspektywie narracji w rozdziałach Rdz 1–2, jak też cezurą wyznaczającą przejście z jednego źródła do drugiego.

rakteryzuje inne biblijne tradycje poetyckie. Poza tym, w pierwszym opisie stworzenia brakuje typowego dla hebrajskiej poezji rytmu i paralelizmu. Dlatego też egzegeci nie są zgodni co do gatunku literackiego 1,1–2,4a. Jedni widzą w tym tekście poemat, pieśń lub hymn ku czci Boga Stwórcy, a więc poetycki utwór liryczny. Inni dopatrują się w nim elementów poezji, ale też prozy i optują raczej za biblijną teofanią lub kosmogonią typową dla starożytnych kultur Bliskiego Wschodu.

Tak czy inaczej, kapłański autor był mistrzem arytmetyki i precyzyjnym konstruktorem literackich struktur, które budował opierając się na symbolicznym znaczeniu liczby 10, 3 i 7. Najczęściej spotykaną formą w 1,1–2,4a jest wyrażenie: „Bóg rzekł”, które występuje aż dziesięć razy, trzy razy w odniesieniu do pierwszych ludzi (1,26.28.29) i siedem razy w stosunku do pozostałych dzieł stworzenia. Zawarty w tej formule Boży nakaz stwórczy trzy razy jest określony czasownikiem „być”, „stać się”, ale dzieje się tak tylko w odniesieniu do ciał niebieskich (1,3.6.14). Wobec ziemi i jej stworzeń autor używa siedem razy innych form czasownikowych, np. „zebrać się”, „wydać”, „zaroić się”. Opisując realizację Bożego zamysłu stwórczego, autor używa czasownika „uczynić”, „zrobić” i znów czyni to dziesięć razy, podobnie jest z formułą „według swego gatunku [rodzaju]”. Ponadto pieśń o stworzeniu zawiera trzy Boże błogosławieństwa wobec powołanych do życia dzieł (1,22.28; 2,3), a kluczowy czasownik *bārā’* „stworzyć”, nie licząc tytułu (1,1), występuje w jej trzech newralgicznych miejscach (1,21.27; 2,3), a w ostatnim przypadku, to znaczy przy stworzeniu człowieka, powraca aż trzy razy (1,27). Jednak najbardziej kluczową liczbą w tekście, która jest pełna teologicznej symboliki wyrażającej wyjątkową doskonałość dzieła stworzenia, jest liczba „siedem”. Kapłański redaktor, relacjonując realizację Bożego planu stworzenia, stosuje siedem razy formułę „i stało się [tak]” *wayāhī-kēn* (1,3.7.9.11.15.24.30), siedem razy wyraża Bożą pochwałę kolejnych dzieł „i widział Bóg, że było dobre” (1,4.10.12.18.21.25.31), po której, także siedem razy, następuje kolejna Boża czynność: nadanie przez Boga stworzonym dziełom nazw i imion lub ich błogosławieństwo. Poza tym struktura całego utworu jest oparta na podziale na siedem dni tygodnia¹⁷. To wszystko dowodzi, iż kapłański opis stworzenia nie jest przykładem zwykłej prozy, ani też historyczną i dosłow-

¹⁷ Warto też nadmienić, że imię Boga (Elohim, Jahwe Elohim, Jahwe) występuje w Rdz 1–4 70 razy, co świadczy o jedności literackiej tej części księgi; M. P a s i n y a, *Le cadre lit-*

na relacją z tego, co się wydarzyło u początku dziejów wszechświata. Mamy tu przed sobą drobiazgowo przemyślane i misternie skonstruowane literackie dzieło przepełnione głęboko przemyślaną teologią.

Rekonstruując genezę powstania tekstu 1,1–2,4a, egzegeci w przeszłości zwykli byli wiązać tę tradycję albo z jakimś kosmogonicznym mitem pogańskim, który biblijny autor gruntownie przepracował w duchu jahwistycznego monoteizmu¹⁸, albo też traktowali go jako owoc bezpośredniego objawienia Bożego, które było przekazywane z pokolenia na pokolenie aż do chwili, w której Mojżesz utrwalił je na piśmie¹⁹. Obydwie te hipotezy nie wytrzymują krytyki dzisiejszej egzegezy. Niezwykle charakterystyczna i spójna forma i treść 1,1–2,4a jest wystarczającym dowodem na to, by tę tradycję wiązać ze ściśle określonym środowiskiem teologicznym, w którym postanowiono rozszerzyć istniejące już teksty na temat prehistorii ludzkości (dziś zebrane w Rdz 2,4b–11,26) i najdawniejszych dziejów Izraela (Rdz 11,27–50,26) o teologiczną rekonstrukcję samych początków wszechświata i ludzkości. Ta rekonstrukcja jest utworem zupełnie autonomicznym tak pod względem literackim, jak i teologicznym, a jeśli nawet jej kapłański autor znał i korzystał z konkretnych źródeł pisanych kultur mezopotamskich, np. *Enuma Elisz*, *Gilgamesz*, *Atrahasis*, czy egipskich, np. *Nauka króla Merikara*²⁰, które zawierały wspólne dla tego okresu modele kosmogoniczne, to ich wpływ na jego wizję wszechświata był minimalny i w żadnym razie nie zaważył istotnie na dzisiejszym kształcie literackim i orędziu teologicznym 1,1–2,4a. Należy bowiem z naciskiem stwierdzić, że tekst ten zawiera wyłącznie monoteistyczną teologię jahwizmu.

Podobnie jest, jeśli chodzi o rekonstrukcję procesu powstania drugiej tradycji o stworzeniu (2,4b–25), która w stosunku do 1,1–2,4a jest zasadniczo różna zarówno co do stylu narracji, jak i zawartych w niej koncepcji kulturowych i teologicznych. Tak właściwie to poza wspólną tematyką, którą jest geneza świata i człowieka, oraz tym samym

téraire de Genèse I, Bib 57/1976, s. 225-241; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis I–II*, s. 14.

¹⁸ A. Millard, *A Babylonian „Genesis” Story*, Tyndale Bulletin 18/1967, s. 3-18; C. Westermann, *Genesis I–II*, s. 26, 58-59.

¹⁹ C. Keil, *Commentary on the Old Testament*, t. I, *The Pentateuch*, Grand Rapids 1973, s. 45nn.; H. Blocher, *La creazione*, s. 34-35.

²⁰ A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, Chicago 1954, s. 91; G. Hasel, *The Significance of the Cosmology in Gen 1 in Relation to Ancient Near Eastern Parallels*, AUSS 10/1972, s. 1-20.

monoteistycznym fundamentem teologicznym, jahwistyczna wersja przebiegu procesu stworzenia (2,4b-25) odbiega prawie we wszystkim od kapłańskiej tradycji. Ton jej opowiadania jest pełen żywotności, spontaniczności, barwy i wyrazu, i nie jest, przynajmniej na pierwszy rzut oka, ograniczony żadnym sztywnym schematem struktury. Nie ma w nim ani monotonii, ani powtórzeń, tak charakterystycznych dla stylu 1,1–2,4a, które w kapłańskiej tradycji oddawały wprawdzie ideę harmonii i doskonałości Bożego dzieła stworzenia, ale sam opis pozbawiały tak charakterystycznego dla poezji waloru lekkości, polotu oraz płynności i bogactwa wyrazu. Istotą jahwistycznego opisu nie jest dopracowana w każdym szczególe symetria struktury poematu, lecz pełen głębokiej teologii symbolizm, obrazowość i bezpośredniość przekazu. I tak Bóg w tej tradycji zdaje się przyjmować postać ludzką, kształtuje bowiem z gliny ciało Adama, tchnie w jego nozdrza swego ducha, przechadza się przyjaźnie z pierwszą parą ludzi po rajskim ogrodzie, prowadzi dialog z nimi, a nawet przygotowuje dla nich odzienie. Z każdego wiersza drugiej tradycji o Bogu Stwórcy wyłania się tajemniczy symbolizm, który jest tak charakterystyczny dla starożytnych mitów, eposów i legend. Scenarię dla opisywanych biblijnych zdarzeń jest tajemniczy i przebogaty ogród, który kryje zarówno niezwykle drzewa rodzące owoce o bliżej nieokreślonych i zarezerwowanych tylko Bogu właściwościach, jak też zwierzęta mające niebywałą mądrość i przebiegłość, zdolne do przyjaznego dialogu z człowiekiem, ale też gotowe do tego, by przeciwstawić go Stwórcy i pozbawić wiecznego szczęścia. Ponadto ton i styl narracji w 2,4b–3,24 wyznacza wysoce rozwinięta dramaturgia i ironia przekazu, które trzymają lektora w napięciu od początku aż do samego końca relacjonowanych zdarzeń²¹. O niepowtarzalności relacji w 2,4b–3,24 decyduje też niespotykana w żadnym innym tekście biblijnym dojrzała i złożona analiza psychologiczna postaw ludzkich połączona z niezwykle rozwiniętą i pogłębioną teologią.

²¹ Typowym elementem narracyjnej techniki jahwisty w 2,4b–3,24 jest mistrzowskie wykorzystywanie zbliżonych dźwiękowo słów hebrajskich. W kluczowych miejscach dzieła autor umieszczał podobnie brzmiące słowa, by wyrazić najważniejsze prawdy teologiczne, ukazać dramaturgię lub ironię narracyjną. Znający język hebrajski lektor od razu zauważy w tekście zamierzoną przez autora grę słów: „nagi” (*‘ārôm*, 2,25), „przebiegły” (*‘ārûm*, 3,1) i „przeklęty” (*‘ārûr*, 3,14). Te podobnie brzmiące pojęcia wyrażają smutne konsekwencje dialogu pierwszych ludzi z wężem i dramaturgię ich losu po buncie wobec Stwórcy. Ponadto, jahwista z niezwykłą wprawą wykorzystuje bogactwo i wieloznaczność znaczeniową hebrajskich pojęć.

Jak współczesny lektor ma interpretować tego rodzaju tekst? Jaka wagę ma przyłożyć do podawanych w nim treści, które są tak mocno przepełnione legendarnością, kulturowym i religijnym folklorem, a ponadto zostały umieszczone w zupełnie ahisterycznym kontekście. Tradycja 2,4b-25 w stopniu zdecydowanie większym aniżeli tekst 1,1-2,4a przypomina ton i styl narracji mitów i podań starożytnych ludów i kultur Mezopotamii, w których aż roi się od bogów przyjmujących postać ludzką i zachowujących się jak ludzie, od gadających zwierząt i tajemniczych ogrodów, od ludowych etiologii obrazowo i symbolicznie tłumaczących pochodzenie i sens panujących w świecie zwyczajów i praw (np. status człowieka, kobiety, węża), a które w sposób charakterystyczny dla ludowych przekazów rozpoczynają się zwykle od słów: „dawno, dawno temu, kiedy ...” (por. biblijne „kiedy na świecie nie było jeszcze krzewu polnego /.../ i człowieka, by uprawiał ziemię” /2,4b-5/). Ta tematyczna zbieżność nie oznacza jednak bezpośredniej zależności tekstu Rdz 2,4b-3,24 od mitologii kultur Żyznego Półksiężyca. Dowodem na to jest wyraźne nachylenie teologiczne biblijnej tradycji o stworzeniu, jej zupełnie odmienna koncepcja religii, Boga (monoteizm), człowieka czy też grzechu i jego dotkliwych konsekwencji. To wszystko, a także sam sposób narracji umiejętnie prowadzący nawet niedoświadczonego lektora do właściwego odczytania mądrościowego sensu prezentowanej rzeczywistości²², daleko odbiega od tematyki podejmowanej przez mity mezopotamskie. Wynika z tego niezbicie, że Jahwista, podobnie zresztą jak redaktor kapłański 1,1-2,4a, przy redakcji swej relacji o stworzeniu posłużył się tylko terminologią i niektórymi ideami kosmologicznymi wspólnymi dla ówczesnych kultur i religii ościennych, nadając im jednak diametralnie odmienny sens teologiczny.

Podobnie jak w przypadku tekstu 1,1-2,4a, pozostaje nam jeszcze krótko zastanowić się nad kwestią sposobu interpretacji jahwistycznej relacji o stworzeniu. Jest ona bardzo ważna z uwagi na to, że tekst 2,4b-25 stanowi najbliższy i jedyny zresztą kontekst dla kapłańskiego poematu 1,1-2,4a. A zatem należy zapytać, które fragmenty tego biblijnego przekazu należy odczytać dosłownie, a które jedynie symbolicznie. Już od epoki św. Augustyna egzegeci wyznaczyli w tej materii trzy drogi: jedni odczytują tekst o ogrodzie Eden w ca-

²² L. Alonso-Schökel, *Sapiential and Covenant Themes in Genesis 2-3*, w: J. Crenshaw, *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, New York 1976, s. 468-480.

łości w sensie dosłownym²³, inni przykładają do tej tradycji klucz lektury wyłącznie duchowej, jeszcze inni przypisują niektórym fragmentom opisu sens dosłowny, natomiast innym sens jedynie duchowy. I właśnie ta trzecia droga interpretacji wydaje się najbardziej uzasadniona z punktu widzenia współczesnej egzegezy. Lektura, która wszystko w 2,4b–3,24 interpretuje dosłownie albo tylko symbolicznie i duchowo jest zbyt arbitralna. Trzeba pamiętać, że sam fakt zastosowania w tekście biblijnym języka figuratywnego i symbolicznego nie pozbawia go od razu prawdziwości i historyczności, i automatycznie nie przekreśla realności i prawdziwości prezentowanej w nim wizji początków wszechświata i ludzkości. Nawet jeśli pewne aspekty czy elementy tekstu biblijnego mają znaczenie symbolu, nie znaczy to, że natychmiast całej tradycji należy przypisać taki właśnie wymiar. Ale także ci egzegeci, którzy przypisują biblijnym opisom stworzenia sens dosłowny i historyczny, nie mogą domagać się takiej samej wartości od stosowanego w nim języka. Tradycje biblijne często mają w tym względzie charakter mieszany i choć opisują konkretne fakty historyczne, stosują w tym celu język symbolu, alegorii, obrazu lub paraboli. Zarówno teksty Starego jak i Nowego Testamentu obfitują we fragmenty, w których autor odwołuje się do konkretnych faktów historycznych, używając języka figuratywnego i symbolicznego²⁴.

²³ Przez długie wieki obowiązywał w Kościele taki właśnie sposób interpretacji tradycji o raju, pierwszych rodzicach, wężu, grzechu i jego konsekwencjach. W zasadzie dopiero w ostatnich dwu stuleciach w wyniku rozwoju nauk biblijnych egzegeci poczęli odchodzić od dosłownej lektury 2,4b–3,24 i zaczęli przypisywać całej tej tradycji lub przynajmniej niektórym jej fragmentom sens symboliczny, podkreślając jednakże, że tekst ten w żadnym razie nie może być bezkrytycznie zaszeregowany między mity i eposy mezopotamskie, które, odwołując się do wyobraźni ludzkiej i obowiązujących ówczesnie przekonań i wiedzy, próbowały nakreślić genezę i status wszechświata i człowieka oraz sens i dramaturgię ludzkiego istnienia. Biblijny autor podejmuje te same kwestie co mitologia Bliskiego Wschodu, niekiedy posługuje się nawet tymi samymi obrazami i motywami literackimi i teologicznymi (np. idea Boga garncarza, stworzenie człowieka z prochu ziemi, rajski ogród), jednakże czyni to w kontekście zupełnie odmiennych koncepcji teologicznych i antropologicznych.

²⁴ Wystarczy przytoczyć tu przypowieść Jezusa o niesprawiedliwych dzierżawcach winnicy, która wskazuje na wyraźne podłoże historyczne (Mt 27,33-41), czy też nowotestamentową alegorię o dobrym pasterzu (J 10). Znacznie wcześniej tę samą metodę szeroko stosowali prorocy starotestamentalni, którzy prezentując zarówno przeszłe fakty i wydarzenia historyczne, jak też snując swe prorockie wizje na temat dziejowej przyszłości Izraela, często odwoływali się do języka figur, obrazów i alegorii. I tak np. Ezechiel w formie symbolu w rozdz. 16 ujmuje to, co w postaci relacji dosłownej podejmuje w rozdz. 22 (chodzi o karę za grzechy Jerozolimy i Izraela). Podobnie jest w rozdz. 20 i 23 jego księgi. Te teksty podejmują kwestię przyszłości Samarii i Jerozolimy, a są wyrażone zarówno językiem symbolu, jak i dosłownej relacji historycznej.

Już na podstawie tej wstępnej prezentacji śmiało można powiedzieć, że na pierwszych stronach Księgi Rodzaju znajdują się dwie diametralnie różne od siebie literacko i kulturowo, ale jednakowo piękne, perły narracji biblijnej, których pełny blask ukazuje dopiero pogłębiona analiza egzegetyczna i teologiczna. Ich najistotniejsze aspekty postaramy się odkryć w następnych częściach artykułu.

Piękno i teologiczny sens idealnie symetrycznej struktury kapłańskiego dzieła

Nawet niewprawny w arkanach egzegezy i analizy literackiej lektor ma łatwo zaobserwować, że kapłański autor oparł swój poemat na fundamencie struktury tygodnia. Siedem kolejnych dni tygodnia, które za każdym razem są wyraźnie przywołane (1,5.8.13.19.23.31; 2,2-3), określa ramy stwórczej aktywności Boga, a jednocześnie wyznacza granice poszczególnym strofom poematu²⁵. Przy pierwszej lekturze, od razu rzuca się w oczy ustanowienie święta szabat, które w tym tekście jest ściśle związane z aktywnością Stwórcy, a raczej z wymownym powstrzymaniem się od tej aktywności. W myśl Rdz 2,1-3 Boży odpoczynek po sześciu dniach pracy stwórczej stanowi o wyjątkowości i świętości siódmego dnia tygodnia, czyli żydowskiego szabat. Jednocześnie ściśle związanie ze sobą tygodnia Bożego stwarzania i święta szabat było najlepszą z możliwych autoryzacji i religijnych motywacji dla świętowania szabat w Izraelu. Tak wyraźnie podkreślana w tekście kwestia szabat jest jednocześnie wizytówką kapłańskiego pochodzenia tej tradycji, bowiem żadne inne biblijne źródło nie naciska tak mocno na teologiczny aspekt tego święta (por.

Podobny styl zachowała również Apokalipsa, która choć najczęściej ze wszystkich pism natchnionych stosuje język figur i symboli, powtarzając przy tym często także literackie symbole i motywy zaczerpnięte z Księgi Rodzaju, to przecież przekazuje konkretne Boże objawienie, które ma nadejść niebawem (1,1).

²⁵ Niektórzy egzegeci sugerują, iż siedmiodniowy schemat struktury 1,1-2,4a nie jest oryginalny, lecz wprowadzony do tekstu później. Redaktor kapłański przy redakcji swego poematu miałby, według tych uczonych, korzystać z istniejącego już źródła, którego strukturę wyznaczała nie liczba dni lecz stwórczych dzieł Boga. Dlatego też jedni sugerują ośmioelementowy, inni dziesięcioelementowy schemat tej tradycji (por. dziesięć formuł wprowadzających Boże dzieła stwórcze: Rdz 1,3.6.9.11.14.20.24.26.28.29); G. v o n R a d , *Genesis*, s. 61; P. B e a u c h a m p , *Création et séparation*, Paris 1969; G. W e n h a m , *Genesis 1-15*, WBC 1, Waco 1987, s. 5-8.

Wj 16,23.26; 20,10-11; Kpł 16,31; 23,3 itd.)²⁶. Teologiczna i literacka koncepcja 1,1-2,4a bazująca na sześciodniowej pracy Boga, po której następuje jednodniowy odpoczynek, jest późną ideą środowiska kapłańskiego, które po niewoli babilońskiej chciało nadać wielki blask i religijną wagę świętowaniu szabatu.

W świetle tej kapłańskiej koncepcji należy interpretować też wyprawę siedmiodniowej struktury poematu. Przez wiele stuleci toczyła się ożywiona dyskusja o hermeneutyczny klucz w interpretacji dni tygodnia, w których Bóg, według Rdz 1,1-2,4a, dokonał stworzenia całego wszechświata wraz z wszystkimi jego mieszkańcami. Pośród wielu propozycji, jakie powstały przez wieki egzegetycznych dociekań w tej materii, na baczniejszą uwagę zasługują cztery, które znalazły najwięcej zwolenników. Pierwsza z nich sugeruje, by biblijny tekst traktować dosłownie. Według tej koncepcji, Bóg rzeczywiście dokonał stworzenia wszechświata w sześć dni tygodnia. Oczywiście tego rodzaju sugestia radykalnie sprzeciwia się temu, co na temat genezy i powstania kosmosu mówi nauka i prowadzi do odrzucenia współczesnych kosmogonicznych modeli pochodzenia świata. W podobnym nurcie pozostaje inna propozycja, według której poemat Rdz 1,1-2,4a opisuje nie tyle stwórczą aktywność Boga (o tej wspomina się jedynie w tytule dzieła /1,1/, gdzie mowa jest o stworzeniu nieba i ziemi), ile „odnowienie wszechświata”. Bóg musiał bowiem dokonać odnowy wszystkiego w związku z buntem i upadkiem złego ducha, które pociągnęły za sobą radykalne zniszczenie uprzednio stworzonego świata²⁷. Zwolennicy tej interpretacji są zdania, że sam akt stworzenia kosmosu przez Boga trwał odpowiednio długo, a tylko jego odnowa zajęła Bogu tydzień. Naturalnie i ta sugestia nie ma większej wartości naukowej, gdyż nie wytrzymuje poważniejszej

²⁶ Jeśli chodzi o kwestię starszeństwa święta szabatu i kapłańskiej tradycji 1,1-2,4a, w której tak mocno podkreśla się jego teologiczną wagę, to należy się ono zdecydowanie szabatowi, choć niewątpliwie dopiero środowisko kapłańskie wprowadziło na szerszą skalę ten religijny zwyczaj w Izraelu. O kapłańskim, a więc stosunkowo późnym pochodzeniu instytucji szabatu przekonuje wiele argumentów, m.in. to, że w żadnym tekście biblijnym nakazującym zachowywanie szabatu, oczywiście poza Rdz 1,1-2,4a, nie ma mowy o tym, że prawo to zostało ustanowione już w chwili stworzenia świata, a pierwsze tradycje wspominające o instytucji szabatu związane są w Biblii dopiero z okresem pobytu Izraela w Egipcie i na pustyni (Wj 20,19-30; 31,12-18). Naturalnie i te teksty pochodzą od kapłańskiego redaktora Pięcioksięgi.

²⁷ Dowodem takiego stanu rzeczy miałby być sens wersu Rdz 1,2, w którym mówi się o bezładzie, pustkowiu i ciemności zalegającej nad obszarem ziemi i bezmiarem wód. Tego rodzaju koncepcje propagowano przede wszystkim w XVIII i XIX w. Obszerne informacje na temat tej teorii i jej przedstawicieli zamieszcza H. Blocher, *La creazione*, s. 44-47.

krytyki ze strony tak egzegezy, jak i nauk empirycznych, którym pierwotnie miała wyjść naprzeciw²⁸. Trzecim z kolei rozwiązaniem jest teoria, według której opisane w Rdz 1,1–2,4a dni tygodnia miałyby odpowiadać kolejnym okresom i erom kosmogonicznym i geologicznym, o których mówią współczesne nauki, rekonstruując proces powstania kosmosu i ziemi²⁹. I w końcu ostatnia próba interpretacji tej kwestii, która na dzień dzisiejszy jest najbardziej zasadna i przekonująca, w myśl której dni tygodnia w 1,1–2,4a to jedynie literacka koncepcja autora natchnionego, który użył takiej idei po to, by zrealizować swe cele teologiczne (podkreślenie wagi szabatu) i literackie (w ten sposób opisywane Boże dzieło stworzenia nabiera charakteru logicznie i harmonijnie uporządkowanego procesu)³⁰. A zatem ramy tygodnia, w obrębie których kapłański redaktor zawarł Boże dzieło stworzenia, są tylko przemyślanym środkiem literackim, którego nie sposób brać w sensie dosłownym. Celem autora poematu była bowiem nie chronologiczna rekonstrukcja procesu stwarzania, lecz ukazanie jego harmonii i logiki, do czego idealnie nadaje się wizja tygodnia. Taki obraz był prawdopodobnie zgodny również z ówczesną wiedzą na temat początków świata i ludzkości, ale to nie prezentacja starożytnych poglądów na temat genezy kosmosu była głównym celem autora. Jego zamierzeniem było zredagowanie teologicznej (monoteistycznej) wizji stworzenia wszechświata i ludzkości, opiera-

²⁸ Trzeba pamiętać, że demonologia starotestamentalna jest jeszcze bardzo słabo rozwinięta, a ponadto Biblia w żadnym miejscu nie wspomina o pierwotnym upadku Szatana i dramatycznych konsekwencjach tego faktu, które dotykałyby cały wszechświat. Tego rodzaju kwestie podejmuje dopiero apokaliptyczna literatura międzytestamentowa oraz niektóre teksty Nowego Testamentu, szczególnie zaś Apokalipsa.

²⁹ Teoria ta znalazła początkowo wielu zwolenników z uwagi na swą pozorną zbieżność z wynikami nauk empirycznych. Po głębszej analizie widać jednak wyraźnie, że ta zgodność jest bardzo krucha: po pierwsze okresy i epoki w procesie kształtowania się kosmosu i ziemi, w przeciwieństwie do koncepcji dni w 1,1–2,4a, miały różny czas trwania, a ponadto biblijna sekwencja Bożych aktów stwórczych w wielu miejscach nie odpowiada naukowej rekonstrukcji kosmogonii wszechświata. I tak, wbrew oczywistym wynikom badań naukowych, autor 1,1–2,4a twierdzi, że słońce, księżyc i gwiazdy pojawiły się dopiero w czwartym dniu, gdy Bóg stworzył już ziemię, jej roślinność i drzewa.

³⁰ Tego typu interpretacja nie jest czymś nowym, gdyż już św. Augustyn w *De Genesi ad litteram* odczytywał chronologię biblijnego tygodnia stworzenia nie w sensie dosłownym i rzeczywistym, lecz symbolicznym i idealnym. O biblijnym tygodniu stworzenia jako koncepcji literackiej redaktora kapłańskiego mówi się dziś już powszechnie, zwłaszcza że odkryto analogiczne idee literackie stosowane w wielu tekstach mezopotamskich (*Gilgamesz*, XI, linie 127nn., 142nn., 215nn.; *Enuma Elis*, V, linie 16–17) i ugaryckich (np. *Keret* 1/3, linie 2nn., 10nn.; *Baal*, II/6, linie 24nn.).

jąc się na kontemplacji gotowego już dzieła Stwórcy po to, by ukazać lektorowi ściśłą relację zależności, jaka istnieje między Bogiem a stworzonym przez Niego światem i człowiekiem.

Taka teologiczna lektura tekstu biblijnego pozwala uniknąć wielu problemów, których następczą wszelkie interpretacje odczytujące dosłownie treść 1,1–2,4a i konfrontujące ją z rezultatami nauk empirycznych. Trzeba pamiętać, że choć autor biblijny mówi o konkretnych dniach tygodnia, to jednak nadaje im wartość figury retorycznej czy literackiej przestrzeni, wewnątrz których ukazuje stwórczą aktywność Boga. W tym teologicznym i literackim kontekście nie razi już ani brak koherencji treściowej między dwoma opisami stworzenia: 1,1–2,4a i 2,4b–25, ani też sama treść kapłańskiego poematu, która nasuwa wiele wątpliwości przy zestawieniu z aktualnym stanem wiedzy na temat początków świata (np. nieodpowiadający rzeczywistości czas stworzenia najpierw roślin /1,11–12/, a dopiero potem ciał niebieskich /1,14–18/). Mamy więc przed sobą głęboki teologicznie i idealnie dopracowany pod względem formy i stylu fragment hebrajskiej literatury o głębokim rysie zarówno mądrościowym, jak i poetyckim. Najbardziej charakterystyczną cechą tego utworu jest wręcz idealna symetria struktury, która ma podkreślić doskonałą harmonię, logikę i piękno Bożej aktywności stwórczej. Cały poemat dzieli się na dwie paralelne i odpowiadające sobie triady, które wzajemnie się dopełniają i znajdują swój punkt kulminacyjny w dniu siódmym, kiedy Bóg odpoczął po swej pracy. Tak więc dzień pierwszy odpowiada czwartemu, dzień drugi piątemu, a dzień trzeci szóstemu. Stworzonemu w dniu pierwszym światłu (1,3–5) odpowiadają ciała niebieskie: słońce, księżyc i gwiazdy, powołane przez Boga do istnienia w dniu czwartym (1,14–19); rozdzieleniu wód górnych od wód dolnych w dniu drugim, które dało początek sklepieniu niebieskiemu i wszystkim zbiornikom wodnym (1,6–8), odpowiada stworzenie ryb i ptaków, czyli mieszkańców przestrzeni pod i nad sklepieniem, które dokonało się w dniu piątym (1,20–23); i w końcu stworzeniu suchej powierzchni ziemi i wypełnieniu jej roślinnością, czyli dwom Bożym dzielom dnia trzeciego (1,9–13), odpowiada powołanie do istnienia wszystkich zwierząt i stworzenie człowieka, a zatem dwa dzieła wypełniające dzień szósty (1,24–31). Patrząc na te dwie trzydniowe triady, łatwo można zauważyć, że biblijny autor ujął akt stworzenia wszechświata w dwie następujące po sobie i ściśle ze sobą związane fazy. W pierwszej z nich Bóg najpierw stwarzał, rozdzielał od siebie i starannie po-

rządkował najważniejsze przestrzenie stwórcze (dni I-III), natomiast w drugiej fazie wypełnił je i ozdobił ciałami niebieskimi i wszelkimi istotami żywymi (dni IV-VI)³¹.

Dwa etapy aktywności stwórczej Boga korespondują na zasadzie przeciwieństwa z ideą chaosu, nicości i nieporządku, w jakim kosmos znajdował się przed stworzeniem (1,2). Ta idea została wyrażona w 1,2 za pomocą dwu pojęć: *tōhū*, które w Biblii oznacza zwykle pustynię pozbawioną jakichkolwiek ścieżek i dróg, której człowiek bardzo się lęka i na której często błądzi i ginie (Pwt 32,10; Hi 6,18; 26,7), oraz *bōhū*, oznaczającego pustkę, nicość i bezład (Iz 34,11; Jr 4,23)³². Lektor kapłańskiego poematu widzi zatem bez większego trudu, że pierwotny chaos, nieład i pustka najpierw zostają zastąpione przez Stwórcę rzeczywistymi i uporządkowanymi przestrzeniami w kosmosie, a potem wypełnione przyrodą nieożywioną i wszelkiego rodzaju istotami żywymi. Idea wyodrębnionych przestrzeni wszechświata i ich mieszkańców powraca także w wersecie podsumowującym stwórczą działalność Boga: „W ten sposób zostały ukończone niebo i ziemia oraz wszystkie ich zastępy (stworzenia)” (2,1).

Kolejnym dowodem na idealną geometrię i harmonię struktury poematu jest to, że obydwie triady (trzydniówki stwórcze) są zakończono podwójnym dziełem Boga. Każdy z dni biblijnego tygodnia stworzenia zawiera po jednym dziele, natomiast trzeci i szósty paralelnie

³¹ Idealnie symetryczną strukturę poematu potwierdzają jednakowo brzmiące formuły i wyrażenia, które jak refren powracają regularnie, często w równych od siebie odstępach, dzieląc utwór na prawie jednakowe części i przypominając jego główne orędzie teologiczne o nieskończonej mądrości i wszechmocy Boga oraz niewypowiedzianym pięknie Jego dzieła. I tak, w obrębie poematu aż dziesięć razy wraca formuła zapowiadająca kolejne dzieło stworzenia: „potem Bóg rzekł” (1,3.6.9.11.14.20.24.26.28.29), osiem razy formuła wyrażająca Boży nakaz stworzyć: „niech się stanie” (1,3.6.9.11.14.20.24.26), siedem razy formuła informująca o realizacji Bożej woli: „i stało się tak” (1,3.7.9.11.15.24.30), siedem razy formuła opisująca raz jeszcze dokonane dzieło stwórcze: „i stworzył Bóg ...” (1,4.7.12.16.21.25.27), siedem razy formuła oceniająca Bożą aktywność stwórczą (1,4.10.12.18.21.25.31), i w końcu siedem razy formuła zawierająca bądź uzupełniająca słowo Boga, bądź nadanie imienia stworzonemu dziełu, bądź też Boże błogosławieństwo (1,5 /2 razy/, 8.10 /2 razy/, 22.28). Wszystkie te formuły literackie podkreślają wielką moc stwórczą Bożego słowa, które jest uzewnętrznieniem a zarazem urzeczywistnieniem Jego woli. Ten oparty na identycznych formułach schemat poematu pragnie utrzymać za wszelką cenę również grecka wersja Septuaginty (LXX), dlatego w kilku miejscach uzupełnienia brakujące w tekście hebrajskim formuły (por. 1,6-8.9.20), chociaż przez taki zabieg literacki nieco zaciemnia kapłańską strukturę poematu opartą na liczbie „siedem”; S. M c E v e n u e, *The Narrative Style of Priestly Writer*, AnBib 50, Rome 1971, s. 113-115.

³² Według treści Rdz 1,2, rzeczywistość i kształt kosmosu sprzed Bożego aktu stworzenia należałoby sobie wyobrazić jako bezkresną masę wody zanurzoną w bezgranicznej, bezkształtnej, pustej i ciemnej otchłani.

po dwa (por. 1,9-10 i 1,11-12 oraz 1,24-25 i 1,25-31). Ten zamierzony literacki zabieg autora czyni całą relację płynną, a jednocześnie pozwala zachować jej ciągłość, gdyż dodatkowo dzieło pierwszej i drugiej triady (por. kolejno stworzenie roślinności na ziemi w 1,11-12 i pierwszych ludzi w 1,26-31) nie tylko wyraźnie podsumowuje pewien istotny etap Bożego działania, ale też zapowiada dalszy ciąg Bożej aktywności stwórczej opisanej w kolejnych wersetach³³, a ponadto zamyka wszystko w jedne i spójne ramy tygodnia. Jak widać struktura kapłańskiego hymnu o stworzeniu jest dopracowana w każdym szczególe, co podkreśla idealną harmonię, piękno i mądrość Bożego dzieła³⁴. Odwołując się do tej literackiej koncepcji, można m.in. znaleźć proste uzasadnienie dla frapującego i niezgodnego z kosmiczną rzeczywistością momentu stworzenia przez Boga ciał niebieskich. Ich miejsce w czwartym dniu stworzenia podyktowane jest literacką wizją kapłana, który, nie bacząc na rzeczywistą wiedzę w dziedzinie kosmologii, najpierw mówi o trzech płaszczyznach wszechświata, a dopiero potem o wszystkim, co je wypełnia. Tak więc chronologia faktów w tym miejscu biblijnego opisu wyraźnie ustępuje miejsca logice narracji³⁵, a przez to zwraca uwagę lektora na inny, sakralny wymiar

³³ Roślinność, jako drugie dzieło trzeciego dnia stworzenia, przez otrzymaną od Boga zdolność do reprodukcji zapowiada stwarzane w kolejnych dniach istoty żywe i człowieka. Ponadto jest ona pierwszym z elementów, którymi Bóg hojnie wypełnia przestrzenie wszechświata stworzone w pierwszych trzech dniach. Ten sam schemat odnosi się do drugiego Bożego dzieła w dniu szóstym, czyli do pierwszych ludzi. Stworzeni na obraz Boga Adam i Ewa będą tymi, których jako jedynych ze stworzeń obowiązywać będzie świętowanie dnia szabat, o którym mowa w dniu siódmym (2,2-3). Bo chociaż ostatnim dziełem stwórczym Boga jest człowiek, to jednak cały hymn zamyka ustanowieniem przez Boga szabat. Obydwie kwestie są przez kapłana wyjątkowo podkreślane przez specjalny rytm narracji oraz potrójną konstatację ich stworzenia.

³⁴ Głębię teologicznej myśli kapłańskiego edytora widać też w innym elemencie struktury 1,1–2,4a, a mianowicie w zamierzonym braku formuły podsumowującej każdy z kolejnych sześciu dni stworzenia: „i tak upłynął wieczór i poranek – dzień...” (1,5.8.13.19.23.31) po dniu siódmym (2,3-4a). Teologia kapłańska tego braku jest oczywista. Dzień szabat, który został ustanowiony przez Boga po całym dziele stworzenia, trwa nadal. Z jednej strony oznacza on definitywne ukończenie wszechświata i ostateczne ustalenie przez Boga reguł, które aż do końca istnienia będą wyznaczały i porządkowały jego bieg i określały tory historii ludzkości. Z drugiej natomiast, jest przypomnieniem ciągle aktualnego obowiązku przestrzegania święta szabat jako czasu świętego, wyraźnie wydzielonego przez samego Boga z rytmu codziennej pracy; C. Westermann, *Genesis 1–11*.

³⁵ Niektórzy egzegeci sugerują, że dzieła dnia czwartego w koncepcji kapłana stanowiły centrum całego tygodnia Bożej pracy stwórczej. P. Beauchamp, *Création et séparation*, s. 67-69. Z dalszej jednak treści poematu jasno wynika, że wszystko w tej tradycji prowadzi i jest skoncentrowane na stworzeniu ludzi (1,26-31). Być może kapłański redaktor chciał podkreślić wyjątkowość obu tych stworzeń, trzeba bowiem pamiętać, że ciała niebieskie jako jedyne są wyjęte spod władzy, którą Bóg dał pierwszym ludziom nad całym światem.

czasu i historii. Kapłan przez strukturę siedmiu dni tygodnia³⁶ ukazuje bowiem wyraźnie dwa rodzaje czasu. Skoro Bóg stworzył czas i stwarzał w czasie, człowiek winien umieć odczytać jego niepowtarzalny i nieoceniony walor. Czas jest w Rdz 1,1–2,4a znacznie ważniejszy od przestrzeni. Jest najistotniejszym wymiarem, w którym Bóg dokonał nie tylko aktu stworzenia wszystkiego, ale też, gdy historia ludzkości poczęła biec torem grzechu, słabości i nieposłuszeństwa wobec Stwórcy (Rdz 3–11), Bóg przekształcił ten czas w historię zbawienia człowieka, dokonującą się nieustannie, nieprzerwanie i na różne sposoby.

Najważniejsze orędzie teologiczne kapłańskiego hymnu o Bogu Stwórcy

Tekst Rdz 1,1–2,4a to nie tylko dopracowana do perfekcji struktura poematu, ale także bardzo głębokie i nowatorskie orędzie teologiczne, które w wielu aspektach nie znajduje sobie równych w całej Biblii. Opierając się na analizie egzegetycznej najważniejszych fragmentów tego hymnu, postaramy się teraz przyjrzeć kapłańskiej teologii stworzenia oraz koncepcji relacji, jaka według kapłańskiego redaktora zrodziła się w wyniku aktu stwórczego między Stwórcą a wszechświatem, wszystkimi jego mieszkańcami i pierwszymi ludźmi.

Bóg Stwórcą i Panem wszystkiego, co istnieje

Najważniejszym orędziem kapłańskiego poematu o początkach świata i ludzkości jest niewątpliwie prawda o Bogu Stwórcy, od którego wszystko bierze swoje istnienie. Tekst Rdz 1,1–2,4a komunikuje tę prawdę już w pierwszym wersecie (1,1), a trzeba pamiętać o tym, że tego typu teologia nie była czymś oczywistym w epoce kapłańskiej

³⁶ Struktura biblijnego tygodnia prezentuje się ostatecznie jako układ dwu korespondujących ze sobą triad ukazujących realizację Bożego zamysłu stwórczego, których zwieńczeniem jest siódmy dzień odpoczynku:

Dzień I: Światło i ciemność

Dzień II: Niebo i wody

Dzień III: Powierzchnia sucha (drugie dzieło) rośliny

Dzień IV: Ciała niebieskie rozświetlające dzień i noc

Dzień V: Mieszkańcy wód i nieba: ryby i ptaki

Dzień VI: Mieszkańcy ziemi: zwierzęta (drugie dzieło) ludzie

Dzień VII: Szabat.

redakcji Księgi Rodzaju. W tamtym czasie w świadomości ludzkiej wciąż mocno tkwiły kosmogonie proponowane przez mezopotamskie, egipskie, ugaryckie i kananejskie mity i eposy. Powstanie świata i ludzkości według tych pogańskich tradycji wiązało się najczęściej z bezpardonową walką bądź intrygami, osobistymi egoistycznymi korzyściami i kapryсами bogów wchodzących w skład panteonu. Starożytni uważali, że bogowie byli związani ścisłą i bezpośrednią relacją z kosmosem, a nawet zależeli w pewnej mierze od świata żywiołów i ludzi. W tym względzie tylko Biblia jest wyjątkiem³⁷, gdyż od pierwszego wiersza (Rdz 1,1) radykalnie zrywa z kosmogonicznym i teologicznym modelem reprezentowanym przez mitologie Starożytnego Wschodu. Bóg Biblii jest Bogiem jedynym, jest wyraźnie niezależny i odróżniony od świata kosmosu, sił przyrody i żywiołów, jest też całkowicie wolny w swej decyzji o powoływaniu do istnienia wszelkich możliwych stworzeń. W przeciwieństwie do bogów starożytności Bóg Biblii przed powołaniem do istnienia wszechświata wraz z jego wszystkimi mieszkańcami nie musi toczyć walki z nikim, by udowodnić swą supremację w świecie. W 1,1–2,4a Bóg jest jedynym i wszechmocnym Panem wszystkiego, nie ma żadnych wrogów czy konkurentów w postaci innych bogów lub żywiołów przyrody, z którymi, tak jak to się dzieje w starożytnych mitach mezopotamskich, musiałby się spierać i konfrontować, by przeprowadzić swą wolę stwórczą. Dlatego też Bóg Biblii od samego początku aż do końca stwarza wszechświat i ludzi według swego planu i w sposób tylko sobie właściwy. Kapłański autor wyraził to nie tylko za pomocą zawartych w tekście prawd teologicznych, ale też przez bardzo szczególną terminologię. I tak w 1,1 na szczególną uwagę zasługuje hebrajski termin *bārā'* („stworzyć”), oznaczający w Biblii Bożą aktywność stwórczą lub zbawczą, której owoce są zawsze trwałe, nowe i wyjątkowe. Podmiotem tego rodzaju aktywności w tekstach biblijnych jest wyłącznie Bóg, natomiast nigdy człowiek³⁸. Skoro jest to aktywność zarezerwowana w Biblii wyłącznie dla Boga i właściwa tylko Jemu, to jej naturalną konsekwencją jest to, że każdy jej rezul-

³⁷ G. Hasel, *The Polemic Nature of the Genesis Cosmology*, EQ 46/1974, s. 81-102.

³⁸ W żadnym z tekstów biblijnych nie precyzuje się dokładnie materii działania Bożego wyrażonego terminem *bārā'*, natomiast często podkreśla się moc i władzę, z jaką działa Bóg w tych przypadkach, oraz wyjątkowość i nadprzyrodzoność Jego aktywności (Wj 34,10; Ps 51,12; 104,30; Iz 48,7; 65,17; Jr 31,22).

tat będzie cechował się niezwykle doskonałością, trwałością, harmonią i pięknem.

Kapłańska koncepcja początku

Inną bardzo specyficzną cechą biblijnej relacji o stworzeniu (1,1–2,4a) jest zawarta w niej idea początku wszechświata, którą w tekście wyraża pierwsza formuła poematu: *barē'šît* interpretowana w kontekście treści pierwszego i drugiego wersetu. Dla większości egzegetów wiersz 1,1 pełni rolę tytułu całej pieśni o stworzeniu i należy go uważać za zdanie niezależne od dwu następujących fraz³⁹. Według tej opinii, kapłan, mówiąc lektorowi, że „na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”, streszcza w formie sumarium to, co będzie relacjonował w całym poemacie (1,2–31)⁴⁰. W tym przypadku należałoby sądzić, iż autor biblijny ma tu na myśli absolutny początek kosmosu, gdy poza Bogiem, jeszcze nic nie istniało. Inni egzegeci, z uwagi na dość duże trudności filologiczne i semantyczne związane z przekładem hebrajskiego pojęcia *rē'šît* („pierwociny”, „początek”) w połączeniu z przyimkiem *bə* („w”, „na”, „z”) oraz niejasne relacje składniowe zachodzące wewnątrz fragmentu 1,1–3, pytają o dokładniejszy wymiar i charakter tego początku, a także o funkcję, jaką w 1,1–3 pełni pierwszy werset. Wychodząc z założenia, że 1,1 nie jest tytułem, lecz integralną częścią kolejnych fraz poematu, uczeni ci w różny sposób łączą ze sobą treść pierwszych wierszy. Niektórzy uważają, że wers 1,1 jest podporządkowany treści wersu 1,2 i całość przekładają następująco: „Na początku, kiedy Bóg postanowił stworzyć niebo i ziemię (rozpoczął stwarzanie nieba i ziemi), ziemia była pustynią i bezładem, ciemność była nad bezmiarem wód, a duch Boży unosił się nad wodami”. Inni podporządkowują wers 1,1 wersowi 1,3, a treść 1,2 uważają za zdanie wtrącone: „Kiedy Bóg rozpoczął stwarzanie nieba i ziemi, ziemia zaś była pustkowiem i bezładem, ciemność była nad bezmiarem wód, a duch Boży

³⁹ A. Schüle, *Der Prolog der hebräischen Bibel*, s. 67–68. Tego rodzaju rozwiązanie prezentują zresztą wszystkie starożytne przekłady Biblii Hebrajskiej, w których pierwsze trzy frazy poematu są traktowane jako zdania niezależne złożone. Za taką koncepcją przemawia też fakt, iż 1,1 znacznie antycypuje treść kolejnych wierszy, gdyż o stworzeniu przez Boga nieba i ziemi mówią dopiero wiersze 1,6 i 1,10.

⁴⁰ Tytułowi poematu 1,1 odpowiadałaby analogiczna tematycznie formuła z 2,4a. Według wielu egzegetów, te dwa wersety obejmują jak kłamra granice kapłańskiego poematu o stworzeniu.

unosił się nad wodami, wtedy to Bóg rzekł: «Niech się stanie światłość»⁴¹. Takie rozwiązanie prowadzi ich m.in. do wniosku, iż kapłański autor znał i korzystał z terminologii, struktury i niektórych wątków treściowych babilońskich i egipskich kosmogonii (*Enuma Elisz, Gilgamesz, Atrahasis*)⁴², a pierwsze wersety pieśni o stworzeniu, szczególnie formuła *tôhû wăbôhû*, odzwierciedlają ideę pierwotnego chaosu. W mitach starożytnego Bliskiego Wschodu chaos był rzeczywistością istniejącą przed stworzeniem świata, przyjazną lub nieprzyjazną bogom, z której, zwykle po bezpardonowej walce, jeden z bogów stwarzał świat. Jeśliby przyjąć taką interpretację, to na podstawie Rdz 1,1-2 należałoby stwierdzić, że również biblijny autor na wzór pogańskich mitologii zakładał istnienie chaosu jako punktu wyjścia do stwórczej aktywności Boga. W tym przypadku chaos musiałby istnieć jeszcze przed stworzeniem świata, a zatem albo został stworzony przez Boga przed powołaniem od istnienia nieba i ziemi, by stanowić pewnego rodzaju budulec (materię pierwszą) w dziele stworzenia świata⁴³, albo też, tak jak to ma miejsce w licz-

⁴¹ Taki przekład spotkać można w kilku współczesnych wersjach Biblii Hebrajskiej, np. *Jewish Study Bible* (2004); M. B a u k s, *Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltenstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur*, WMANT 74, Neukirchen-Vluyn 1994, s. 83; H. Orlinsky, *Notes on the New Translation of the Torah*, Philadelphia 1969, s. 50-51; M. Weippert, *Schöpfung am Anfang oder Anfang der Schöpfung? Noch einmal zu Syntax und Semantik von Gen 1,1-3*, ThZ 60/2004, s. 5-22.

⁴² Niektórzy egzegeci są zdania, że wiersze 1,2-3 są bezpośrednim zapożyczeniem idei znanych z kosmogonii mezopotamskich, które kapłański autor miałby wprowadzić do swego poematu. Przemawiałyby za tym fakt strukturalnej zbieżności mitów kosmogonicznych i tekstu biblijnego, niektóre wątki tematyczne, a szczególnie koncepcja stworzenia nieba i ziemi z materii pierwotnego chaosu. Od czasu Gunkela wielu egzegetów twierdzi, że hebr. pojęcie *tôhôm* („głębia”, „bezkresna otchłań”) należy identyfikować z imieniem babilońskiej bogini Tiamat, którą zabił Marduk, by następnie z jej ciała utworzyć niebo i ziemię (*Enuma Elisz*); H. G u n k e l, *Genesis*, 1997, s. 105; M. P e t e r, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań 1978, s. 179, 197; G. A u z o u, *Na początku Bóg stworzył świat*, Warszawa 1990, s. 46-50. Sugestia o bezpośredniej zależności tekstu biblijnego od kosmogonii mezopotamskich jest zupełnie nieprzekonująca zarówno z punktu widzenia filologii, składni, jak i treści teologicznej porównywanych tradycji. Warto choćby zwrócić uwagę na styl tekstów pozabiblijnych, które, mówiąc o początkach kosmosu, zwykle stosują metodę opisu negatywnego, to znaczy używają wielu zaprzeczeń, np.: „gdy jeszcze nie było nieba i ziemi”, „gdy jeszcze niebo nie miało swej nazwy”. Takiego stylu narracji na próżno szukać w tradycjach biblijnych; A. H e i d e l, *The Babylonian Genesis*, s. 98-101.

⁴³ S. Ł a c h, *Księga Rodzaju. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz*, PSST 1.1, Poznań 1962, s. 182-183; J. S y n o w i e c, *Na początku*, Warszawa 1987, s. 117-119; O. Ś w i e r c z e k, *Na początku stworzenia*, Kraków 1992, s. 15-16. W żadnym miejscu Biblia nie mówi nic, co potwierdzałoby takie przypuszczenia, natomiast wyraźnie podkreśla, że Bóg stworzył wyłącznie porządek, nigdy zaś chaosu (Iz 45,18). W tym kontekście formułę „niebo i ziemia”

nych kosmogoniach mezopotamskich, miałby atrybut bytu wiecznego, który, tak jak Bóg, nie ma początku. Idąc tą drogą, należałoby sądzić, że przed stworzeniem świata istniały dwie równorzędne i odwieczne rzeczywistości: jedna aktywna, którą był Bóg Elohim, druga zaś pasywna, czyli chaos.

Wszystkie wspomniane wyżej sugestie interpretacyjne, choć niewątpliwie dość interesujące, nasuwają jednak wiele wątpliwości natury filologicznej⁴⁴, a przede wszystkim teologicznej. Nie ma bowiem żadnej poważnej przesłanki, by korygować tradycyjną i przekazywaną niezmiennie przez tyle wieków oryginalną wersję tekstu hebrajskiego, nawet gdy prezentuje pewne trudności natury leksykalnej i składniowej. Nie ma też dostatecznych powodów, by sądzić, iż tekst kapłański o stworzeniu powstał pod bezpośrednim wpływem kosmogonicznych koncepcji Mezopotamii. Z pewnością były one znane autorowi poematu, jednakże jego wizja stworzenia w najważniejszych punktach zupełnie odbiega od rozwiązań proponowanych przez źródła pozabiblijne. Przede wszystkim pieśń o stworzeniu, w odróżnieniu od eposów pogańskich, propaguje wyraźny monoteizm. W tej tradycji Bóg od samego początku jest jedynym odwiecznym Panem i Władcą, który w przeciwieństwie do wszystkich innych bytów nie ma ani początku, ani końca, natomiast sam stoi u źródeł wszystkiego, co istnieje i żyje. Boży akt stwórczy miał miejsce przed wszelkim początkiem (1,1), zanim zaczął biec czas oraz historia wszechświata i ludzkości. Na podstawie tekstu biblijnego należy sądzić, że nie ma żadnej innej rzeczywistości (np. chaosu), która istniałaby przed Bogiem albo na równi z Nim. W przeciwieństwie do kosmogonii mezopotamskich, Bóg Biblii nie potrzebował konfrontować swej siły i wszechmocy z wrogimi lub konkurencyjnymi bogami czy żywiołami, by zrealizować powzięty przez siebie plan stworzenia. Beład, pustka czy ciem-

z Rdz 1,1 należy rozumieć jako cały uporządkowany i stworzony przez Boga wszechświat; G. Von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 121.

⁴⁴ Wszystkie sugestie łączące wiersze 1,1 i 1,2 bądź też 1,1, 1,2 i 1,3 w jedno zdanie złożone zakładają dość poważną ingerencję w tekst natchniony, a ponadto zupełnie zmieniają styl narracji kapłańskiego poematu, który opiera się na krótkich, prostych i schematycznych frazach. Warto pamiętać, że wszystkie najważniejsze starożytne przekłady Biblii Hebrajskiej (Septuaginta, Wulgata, Peszitta, Aquila, Symmach, Targumy), Ojcowie Kościoła, literatura rabinacka i większość poważniejszych przekładów nowożytnych oddają pierwsze trzy wersety księgi jako zdania od siebie niezależne, w których kolejno mówi się o początku, stworzeniu nieba i ziemi oraz bezładzie i pustce we wszechświecie, którą wypełniła Boża aktywność stwórcza; G. Anderson, *The Interpretation of Genesis 1,1 in the Targums*, CBQ 52/1990, s. 21-29; T. Brzegowy, *Czy Bóg stworzył chaos?* CT 64 (1994) 4, s. 10-11.

ność, o których mowa w 1,2, nie mają charakteru sił czy bytów przeciwnych Bogu, ale są po prostu literacką i teologiczną wizją autora, który pragnął określić stan wszechświata sprzed Bożego aktu stwórczego. Nie do utrzymania jest też hipoteza, wedle której Bóg miałby najpierw uczynić chaos, a dopiero potem przekształcać go i porządkować podczas kolejnych aktów stwórczych⁴⁵. Jedną z najważniejszych idei teologicznych poematu 1,1–2,4a jest piękno, doskonałość, mądrość i harmonia Bożych dzieł, z którą zupełnie nie licuje teza o powołaniu do istnienia rzeczywistości tak niedoskonałej, jaką była idea chaosu.

W sumie należy stwierdzić, iż najbardziej zasadnym rozwiązaniem pozostaje nadal tradycyjne przekonanie, według którego kapłański autor pieśni o Bogu Stwórcy w 1,1 mówi najpierw ogólnie o pierwszym dziele stworzenia, a następnie w 1,2-3 opisuje je już szczegółowo, dodając kolejne etapy Bożej aktywności stwórczej. Należy też zaznaczyć, że mimo tego, iż Rdz 1,1 zawiera ideę absolutnego początku wszechświata i przypisuje działaniu stwórczemu Boga wyjątkową wartość (*bārā*), to jednak nie komunikuje bezpośrednio koncepcji stworzenia *ex nihilo*⁴⁶. Tego rodzaju idea dojrzeje w teologii judaizmu znacznie później, bo dopiero w epoce redakcji Księgi Machabeuszy (2Mch 7,28). Kapłański tekst 1,1–2,4a nie ujmuje jeszcze faktu stworzenia na płaszczyźnie dwu ekstremów: nicość – stworzenie, ale raczej na zasadzie: nieporządek, chaos – ład i kosmos. W kolejnych sześciu dniach stworzenia autor poematu koncentruje się bardziej na formie i wyglądzie powoływanych do istnienia bytów aniżeli na kwestii samego ich istnienia. Wydaje się, że tę ostatnią porusza tylko po to, by podkreślić, że wszelkie stworzenia otrzymały swe istnienie od Boga Stwórcy. Według 1,1–2,4a, tylko On jest tym, który daje istnienie i jednocześnie precyzuje granicę i formę tego istnienia, nie będąc w swym dziele stwórczym zależnym od nikogo i od ni-

⁴⁵ Idea, według której Bóg najpierw stworzył niebo i ziemię w kształcie bezkresnej i bezkształtnej masy (*tōhū wābōhū*), a dopiero później przekształcił ją w uporządkowany i doskonały kosmos, powstała już w czasach św. Augustyna i utrzymywana jest przez niektórych egzegetów aż do dzisiaj.

⁴⁶ Biorąc pod uwagę teologiczny kontekst kapłańskiego poematu, który na każdym miejscu podkreśla niezmierną wszechmoc i mądrość Boga, można jedynie przypuszczać, że idea, według której Bóg powołał do istnienia wszechświat z niczego, gdzieś tam kryje się w tle teologicznego przesłania Rdz 11,1–2,4a. Wprawdzie kapłański autor pieśni o stworzeniu nie artykułował takiej koncepcji, ale z pewnością ton narracji wskazuje na to, że Bóg miał moc, by to uczynić.

czego. Ta prawda jest najważniejszym przesłaniem teologicznym Rdz 1,1–2,4a i wyraźnie odróżnia tę tradycję od analogicznych tekstów mezopotamskich.

Specyficzną tylko dla tej biblijnej wersji stworzenia jest koncepcja powoływania do istnienia słowem. Te ideę kapłański autor poematu wprowadził po to, by podkreślić pełną i nieograniczoną dominację Boga Stwórcy nad wszechświatem oraz Jego nieskończoną i nie mającą sobie równych wszechmoc i mądrość. O kształcie kosmosu decyduje Boże słowo stwórcze i Boży Duch⁴⁷, który, istniejąc przed czasem i niepodzielnie panując nad wszystkim (1,2), powołał do istnienia wszelki byt i wszelkie istoty żywe. Koncepcja stwarzania przez słowo ma wyjątkową głębię i moc teologiczną, informuje bowiem o tym, że Bóg jest tak wszechmocny, iż w dziele stworzenia wystarcza zupełnie, że wypowie tylko słowo, a ono natychmiast staje się rzeczywistością, która dokładnie odpowiada temu, co zamierzył Stwórca. Swym wszechmocnym słowem Bóg kreuje więc i oddziela od siebie zarówno wszystkie przestrzenie życia we wszechświecie, jak też kolejno wypełnia je nieprzeliczonym mnóstwem stworzeń. Tę prawdę w tekście poematu ilustruje wpieryw dziesięciokrotna formuła „[potem] Bóg rzekł” (1,3.6.9.11.14.20.24.26.28.29), a następnie ośmiokrotna formuła wyrażająca Boży nakaz stwórczy: „niech się stanie” (1,3.6.9.11.14.20.24.26)). Znaczenie teologiczne tych formuł jest oczywiste. Podkreślają one absolutny autorytet i władzę Boga. Wszystko w biblijnym opisie podporządkowuje się Jego woli, każde ze stworzeń i żywiołów natychmiast zajmuje wskazane mu przez Boga miejsce we wszechświecie i przyjmuje kształty wyznaczone przez Stwórcę. W tym samym nurcie tematycznym pozostają pozo-

⁴⁷ Niektórzy egzegeci zupełnie nie zauważają albo nawet celowo pomijają obecność Bożego Ducha w 1,2, przekładając w tym miejscu w sposób zupełnie nieuzasadniony hebr. *rūḥ ʾēlōhîm* jako „wiatr od Boga”, „Boży wiatr” lub „bardzo mocny wiatr”. Tymczasem tekst poematu mówi wyraźnie o Duchu Boga i, używając obrazu zniżającego swój lot ptaka, pragnie wyrazić Jego zaangażowanie w dzieło stworzenia oraz absolutną władzę nad kosmosem. Duch Boży poprzedza istnienie świata, powołuje wszystko do istnienia, zbliża się do stworzeń, w nich pozostaje, ale nie utożsamia się z nimi. Ten sam obraz powraca w ewangelicznych opisach sceny chrztu Jezusa w Jordanie (Mt 3,16; Mk 1,10; Łk 3,22; J 1,32). Ewangelisci, ukazując Bożego Ducha zstępującego w postaci gołębiczy na Syna Bożego, komunikują początek nowego stworzenia i nową erę w dziejach zbawienia ludzkości i wszechświata. Tekst Rdz 1,2 jest jednocześnie pierwszą biblijną teofanią Boga. Kolejnym aktem tej teofanii Boga jest wspaniałe dzieło stworzenia. Niektórzy egzegeci widzą w tym wersecie pierwszą biblijną teofanią tajemnicy Trójcy Przenajświętszej. Tego rodzaju wnioski teologiczne można wysnuć z kapłańskiego poematu jednak tylko w kontekście całościowej lektury orędzia obydwu Testamentów.

stałe formuły, które jak refren powracają w kolejnych strofach poematu. I tak zarówno powtórzona siedem razy formuła informująca o realizacji Bożej woli: „i stało się tak” (1,3.7.9.11.15.24.30), jak też powracające siedem razy wyrażenie, które ponownie opisuje dokonane dzieło stwórcze: „i stworzył Bóg...” (1,4.7.12.16.21.25.27), oraz występująca również siedem razy formuła oceniająca Bożą aktywność stwórczą (1,4.10.12.18.21.25.31), mają za zadanie podkreślenie całkowitej władzy i kontroli Boga nad dziełem stworzenia. Wszystko, co się dzieje, czyli Boże słowo i następujący po nim akt stwórczy, przebiega w pełnej harmonii i porządku, jest natychmiastową i dokładną realizacją doskonałego Bożego planu stworzenia, a ponadto wyraża wolę Stwórcy, którą jest objawienie Jego potęgi, mądrości, wszechmocy, dobroci oraz nieogarnionej miłości i gorącego pragnienia pełnego oddawania się stworzeniom. Akt stworzenia następuje za każdym razem w całkowitej harmonii i bezpośrednim następstwie do wypowiedzanego słowa Bożego. Bóg w całym procesie stwarzania jest zupełnie wolny, inaczej jest natomiast z powoływanymi do istnienia stworzeniami, które całkowicie Mu podlegają i są Mu posłuszne. Na wyjątkowość i wielką wartość każdego dzieła stworzenia wskazuje fakt, że zaistnienie poszczególnych stworzeń poprzedza zarówno Boże słowo: „i rzekł Bóg”, jak i akt stwórczy: „i uczynił Bóg”. Autor poematu podkreśla także inny walor Bożego słowa. Obok rzeczywistej mocy stwórczej wyraża ono również całkowitą władzę Boga nad powołanymi kolejno do życia przedstawicielami przyrody ożywionej i nieożywionej oraz Jego niczym niekwestionowane prawo do stanowienia o ich losie. Tę niezmiernie ważną prawdę teologiczną wyrażają te miejsca w poemacie, w których Bóg nadaje imiona swym dziełom (1,5.8.10).

Koncepcję Boga jako jedyne Władcy i Pana wszechświata w kapłańskim poemacie o stworzeniu uzupełnia idea Boga dawcy życia i istnienia. I tę prawdę autor podkreśla w całym utworze. Poczynając od tytułu (1,1), przez kolejno wydzielone na bazie sześciu dni tygodnia strofy poematu (1,2-31), a kończąc na wersecie zwieńczającym opis Bożego dzieła (2,1), daje wyraźnie do zrozumienia, że cały kosmos i jego mieszkańcy zawdzięczają swe istnienie Stwórcy. Oddzielanie, porządkowanie i tworzenie nowych przestrzeni, jakie dokonuje się z inicjatywy Boga we wszechświecie w pierwszych trzech dniach stworzenia (1,3-10), zaprowadza w nim ład i harmonię, których dotąd nie było. Dokonany przez Stwórcę podział i wyznaczone przez

Niego trwałe granice dla światła i ciemności, nieba i ziemi, wód dolnych i górnych oraz mórz i powierzchni suchej kreują zupełnie nowy układ w kosmosie, zapobiegają nieładowi i dysharmonii oraz przygotowują przestrzeń życiową dla wszystkich mających pojawić się w następstwie ciał niebieskich i istnień ożywionych⁴⁸. Mądrość i dobroć Stwórcy objawia się jeszcze mocniej, gdy przygotowane obszary wszechświata wypełniają się niezliczonymi zastępami wszelkiego rodzaju roślin, ryb, ptaków i zwierząt (1,11-25). Przy tej okazji autor natchniony za pomocą tej samej formuły podkreśla, że każde z nich zaistniało z woli Boga, że otrzymało zaplanowany przez Stwórcę i specyficzny tylko dla siebie wygląd oraz wyjątkową funkcję do spełnienia we wszechświecie. Po prostu każde ze stworzeń zostało uczynione przez Boga według charakterystycznego tylko dla niego „rodzaju i gatunku” (*lāmīnô*, 1,11.12.21.24). Dzięki tym literackim formułom lektor poematu nie ma żadnych wątpliwości, że każdy, nawet najmniejszy element we wszechświecie znajduje się na swoim miejscu, że pozostaje w doskonałej harmonii z innymi stworzeniami i całym kosmosem i że wszystko, co dokonało się podczas sześciu dni stwórczej pracy Boga, zostało najpierw precyzyjnie przewidziane, a potem doskonale zrealizowane. Bóg wyznacza dokładne zadanie każdemu z powoływanych do życia stworzeń, wskazuje mu jego przestrzeń życiową, a nawet troszczy się o jego pokarm (1,29-30). Kosmogonia biblijna kreuje nam obraz Boga, który stwarza ład i kocha harmonię i porządek. To przecież Bóg wyznaczył granicę morzu, które w Biblii jest symbolem nieokiełznanego żywiołu i złowrogich sił (1,7.9; Hi 38,8-11; Ps 104,9; Prz 8,29), On również oddzielił od siebie zwierzęta czyste od nieczystych⁴⁹ i wszystkim stworzeniom zapewnił odpowiednie warunki życia i rozwoju, obdarzając je swym błogosławieństwem (1,22)⁵⁰.

⁴⁸ Autor poematu wyraźnie podkreśla, że nie wszystkie stworzenia Boże są ożywione. Za nieożywione uważa np. gwiazdy, słońce i księżyc, mimo ich zauważalnej mobilności. Być może jest to dowód teologicznej polemiki z kultem astralnym, tak rozpowszechnionym w kosmogoniach i religiach pogańskich. W biblijnym poemacie te wszystkie żywioły, łącznie z niezmierzonymi wodami mórz i oceanów oraz niezgłębioną otchłanią, stanowią jedynie środowisko życiowe dla istnień ożywionych. Wszystkie też podlegają Bogu, a niektóre z nich, np. ziemia, pozostają pod władzą również człowieka (1,26).

⁴⁹ Ten aspekt teologii, czyli oddzielenie sfery *sacrum* od *profanum* nie tylko w dziedzinie kultu, ale też we wszystkich możliwych płaszczyznach, był kwestią szczególnie bliską kapłańskiemu autorowi poematu.

⁵⁰ Boże błogosławieństwo w obrębie pieśni o stworzeniu otrzymują od Boga również ludzie (1,28) oraz siódmy dzień tygodnia, jako wieczne upamiętnienie szabatu (odpoczynku) Bożego (2,3).

Mówiąc o doskonałej harmonii we wszechświecie, kapłański poemat podkreśla też pewną hierarchię pośród stworzeń powołanych do życia przez Boga. I tak, według Rdz 1,1–2,4a, wszystkie stworzenia zawdzięczają swe istnienie Stwórcy, wszystkie są doskonałe i wszystkie otrzymały od Boga konkretną misję do spełnienia, lecz nie wszystkie są jednakowo dobre i piękne. I tak noc, choć sama w sobie nie ma nic negatywnego i otrzymała od Stwórcy imię (1,5), to jednak nie przedstawia sobą takiej wartości, jaką ma dzień i światło, bo tylko o tych ostatnich Bóg powiedział, że są dobre i definitywnie oddzielił je od ciemności (1,4a). Trzeba pamiętać też i o tym, że choć wiele stworzeń zostało uznanych przez Stwórcę za dobre i piękne, to jednak dopiero wszechświat w swej całej pełni otrzymał od Niego ocenę: bardzo dobry (1,31). Nie ulega jednak wątpliwości, że gdy tydzień pracy stwórczej sięgnął dnia szabatu, w którym Bóg odpoczął po swym trudzie (2,2-3), świat tętnił pełnią życia, pokoju, bogactwa i cieszył się Bożą aprobatą i błogosławieństwem. Cały wszechświat i wszystko, co go wypełniło, otrzymało istnienie i życie od Boga, który stworzył je swym nieskończeniem mądrym słowem i ożywił życiodajnym i doskonałym Duchem.

Człowiek koroną Bożego dzieła stworzenia

W miarę lektury kapłańskiej pieśni o stworzeniu bez trudu dochodzi się do wniosku, że jest ona zorientowana na to, co dzieje się w szóstym i siódmym dniu tygodnia. Opisywane drobiazgowo Boże kreowanie kolejnych przestrzeni wszechświata i staranne wypełnianie ich niezliczoną rzeszą istot żywych, ustanowienie trwałych i niezmiennych zasad harmonijnego funkcjonowania całego kosmosu, jak też wprawienie w ruch zegara czasu i historii, które dokonało się wraz z upływem wieczoru i poranka pierwszego dnia stworzenia (1,5), to wszystko w tekście 1,1–2,4a jedynie przygotowuje na passus poświęcony powołaniu do życia pierwszych ludzi (1,26-28). Cały wszechświat odzwierciedla piękno, mądrość, moc i dobroć Jego Stwórcy, jednak najlepiej czyni to pierwsza para ludzi, która stoi w centrum kapłańskiej tradycji. Wszystko, co Bóg poczynił do chwili przyścia na świat Adama i Ewy, uczynił dla nich i ze względu na nich. Człowiek jest ostatnim dziełem stwórczym Boga, a przez to najdoskonalszym i najbardziej umiłowanym. Kapłański autor podkreśla tę prawdę na różny sposób, zarówno przez szczególnie podniosły i uroczysty ton narracji

w tym fragmencie poematu, który mówi o stworzeniu Adama i Ewy, jak też przez zastosowanie niezwyklej formuł gramatycznych (1,26-28). Wyjątkowość ostatniego dzieła stwórczego, czyli ukształtowania pierwszych ludzi, polega na dwu zasadniczych sprawach: najpierw na ich szczególnej relacji do Boga, a następnie na wyjątkowej misji, jaką otrzymali od Stwórcy w stosunku do siebie nawzajem i świata zewnętrznego. W obu tych aspektach egzystencji człowiek zajmuje wyjątkowe miejsce i nie może się z nim równać żadna ze stworzonych uprzednio przez Boga istot. Już w chwili stworzenia ludziom zostaje wyznaczone przez Boga specjalne zadanie, które wiąże się ze szczególną odpowiedzialnością, ale też jest powodem, dla którego człowiek cieszy się wielką godnością i poważaniem w świecie. Człowiek zostaje postawiony przez Boga w pozycji administratora, zarządcy i władcy całego wszechświata. Hebrajskie terminy, które zostały użyte w poemacie, by wyrazić relację ludzi w stosunku do świata i pozostałych stworzeń: *kābaš* „deptać”, „krępować”, „rządzić”, „podbić”, „podporządkować” i *rādāh* „mieć władzę”, „rządzić”, „dominować”⁵¹, nie pozostawiają żadnej wątpliwości co do tego, że Bóg powierzył im całkowitą i nieograniczoną władzę nad całym kosmosem. W konwencji kultur starożytnych tego typu władza odnoszona była zwykle do osoby króla i monarchy. Nie oznaczała ona jednak nigdy bezlitosnego i despotycznego wykorzystywania poddanych i tyranii, lecz stanowcze, mądre, rozważne, jak też pełne troski i odpowiedzialności zabieganie o to, by każdy z podległych władzy królewskiej miał odpowiednie poczucie bezpieczeństwa oraz zagwarantowany pokój i dobrobyt. Taką właśnie władzę człowiek nad światem i jego mieszkańcami otrzymał od Boga. Powierzone ludziom rządy i nadrzędna pozycja w stosunku do pozostałych stworzeń stały się dla nich wyzwaniem i powołaniem do służby ukierunkowanej na dobro wszystkich bytów powołanych do istnienia przez Stwórcę. Taka koncepcja statusu człowieka i jego relacji do świata jest charakterystyczna tylko dla tekstów biblijnych i nie znajduje odpowiednika w żadnym z pozabiblijnych źródeł podejmujących temat stworzenia. Według tekstów Sumeru i Babilonii, człowiek został stworzony przez bogów przede wszystkim po to, by „nosić ich jarzmo”, to znaczy dbać o sprawowanie kultu dla ich imienia.

⁵¹ W Biblii pojęcia te wyrażają niekwestionowaną i absolutną władzę nad czymś lub nad kimś i często stosowane są w tekstach, które definiują rządy sprawowane przez władców nad narodami (1Krl 5,4; Ps 109,2).

Biblijną ideę człowieka jako korony wszystkich stworzeń i władcy wszechświata należy interpretować w kontekście kapłańskiej koncepcji natury ludzkiej, która w sposób szczególnie widoczna jest w ostatniej części poematu o stworzeniu (1,26-28). Według niej, człowiek jest najdoskonalszym arcydziełem Boga. Ta doskonałość ma dwa uzupełniające się wymiary albo też dwa podobne, a jednocześnie diametralnie odmienne wzorce. Chodzi tu oczywiście o męskość i kobiecość, gdyż Bóg stworzył pierwszego człowieka jako mężczyznę i kobietę. Obydwoje cieszą się tą samą godnością i powołaniem, otrzymali to samo błogosławieństwo, odzwierciedlają w sobie ten sam Boży obraz i powierzona im została od Stwórcy identyczna misja do spełnienia. Pełnia człowieczeństwa, w myśl kapłańskiej pieśni o stworzeniu, zawiera się jednocześnie w jej męskim i żeńskim ucieleśnieniu i, jako taka, nie może istnieć bez któregoś z tych dwu wymiarów. Dzięki tej komplementarnej dwutorowości natury ludzkiej, człowiek pojęty jako mężczyzna i kobieta jest wezwany do relacji nie tylko z Bogiem i otaczającym go światem, ale też do realizowania się w związkach międzyludzkich, których najdoskonalszym i najpełniejszym modelem jest relacja między mężczyzną a kobietą. Na bazie tej ścisłej i pełnej relacji, ludzie, zgodnie z wolą Stwórcy, mają budować różnego rodzaju mniejsze i większe społeczności i w ten sposób sprawować powierzoną im władzę nad światem. Powyższe wnioski teologiczne to jedynie zwiastun teologicznej głębi, jaką kapłański autor zawarł w końcowej części swego poematu o stworzeniu (1,26-28). Trudność i ranga poruszanych w tych wersach argumentów domaga się bardziej szczegółowej analizy.

ks. Dariusz DZIADOSZ