

Marian Gołębiewski

Teologiczne znaczenie stworzenia w Starym Testamencie

Studia Theologica Varsaviensia 26/1, 37-53

1988

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.

MARIAN GOŁĘBIEWSKI

TEOLOGICZNE ZNACZENIE STWORZENIA W STARYM TESTAMENCIE

Treść: Wprowadzenie; I. Okres najstarszy; II. Tradycja jahwistyczna; III. Teologia Deutero-Izajasza; IV. Tradycja kapłańska (Rdz 1); V. Teologia hymnów Psalterza; VI. Literatura mądrościowa; Konkluzja.

WSTĘP

Biblia rozpoczyna się opowiadaniem o stworzeniu świata przez Boga. Egzegezę Starego Testamentu zwykle rozpoczynamy od wyjaśnienia opowiadania Księgi Rodzaju o początku świata. Opowiadanie to, uważane za dzieło autora kapłańskiego, odznacza się pewnym schematyzmem i zarazem wzniosłą ideą transcendencji Boga. Autor chce w nim podać podwaliny ścisłego monoteizmu, który stanowi kamień węgielny religii izraelskiej. Przedstawia Byt pozaświatowy, zwany Elohim, który istnieje przed, ponad i poza wszystkimi rzeczami i który w pewnym momencie powołał świat do istnienia. Autor opowiadania traktuje tylko o stworzeniu świata widzialnego, opisując dzieła stworzenia od najmniej doskonałych do najbardziej skomplikowanych, oczywiście według własnej ich oceny. W oparciu o Biblię nie dziwi nas, że wiara w Boga — Stwórcę nieba i ziemi — jawi się wielu współcześnie żyjącym ludziom jako fundamentalna prawda nauki chrześcijańskiej. Wierzyć — to znaczy uznawać, że świat został stworzony przez Boga.

Egzegeci Starego Testamentu już dawno stwierdzili, że Bóg Izraela objawił się swojemu ludowi przede wszystkim jako Zbawca. Zanim objawił się jako Sprawca wszechświata, interweniował w historię narodu, aby go wyrwać spod jarzma egipskiego. Dla ludzi Starego Testamentu Jahwe jest przede wszystkim i istotnie Bogiem — Zbawcą¹. Wiara w Boga Stwór-

¹ Por. P. Humbert, *bārā*, ThZ 3 (1947), s. 401; *qānā*, Festschrift f. A. Bertholet (1950), s. 259nn; *pādā*, ZAW 24 (1953), s. 35nn; *yāsār* (BZAW 77), Giessen 1958, s. 82nn. Jest rzeczą charakterystyczną, że

cę zajmuje w Starym Testamencie miejsce drugoplanowe w stosunku do wiary w Boga Zbawcę. Pierwszorzędnym i bezpośrednim przedmiotem wiary izraelskiej jest Bóg, który wyprowadził naród z niewoli egipskiej, a nie Bóg, który stworzył niebo i ziemię². Pisma starotestamentowe ukazują, że stwierdzenie „Ja jestem twoim Zbawcą” uprzedziło o wiele wieków inne stwierdzenie „Ja jestem twoim Stwórcą”. Temat stworzenia stanowi część konstytutywną soteriologii, czyli nauki o zbawieniu³. Sama wiara w Jahwe jako Stwórcę jest stosunkowo późna. Najpierw Izrael znał Jahwe jako swego Boga, a dopiero wskutek doświadczeń w historii zbawienia doszedł do poznania, że Jahwe jest Bogiem-Stwórcą oraz Panem nie tylko Izraela, ale całego świata. Teologia stworzenia, której owocem jest Rdz 1, 1—2, 4a, została opracowana dopiero w niewoli babilońskiej. Szczególnie będzie to widoczne u Deutero-Izajasza, u którego nastąpi zamienne używanie określeń Bóg-Stwórca, jako terminów określających tę samą rzeczywistość wszechmocnego Boga.⁴ Tak więc temat Boga-Stwórcy jest drugoplanowy w odniesieniu do tematu Boga-Zbawcy i jako taki pojawia się dość późno w historii tradycji izraelskich, będąc podporządkowanym tematowi historii zbawienia.⁵

M. Garcia Cordero, *Creazione* (Racconto del Genesi sulla), w: *Enciclopedia della Bibbia II*, Torino, kol. 603, uważa, że czasownik hebr. *bārā'* w swoim pierwotnym znaczeniu nie oznacza właściwie „stworzyć”, ale „uwolnić” lub „zostawić wolnym”, dopiero kontekst, w którym czasownik ten występuje, naprowadza na ideę stworzenia.

² E. Jacob, *Théologie de l'Ancient Testament*, Neuchâtel 1955, s. 110.

³ W. Völscher, „Foi et Vie” 58 (1959), s. 3nn; por. G. von Rad, *Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens*, BZAW 66 (1936), s. 38nn; tenże: *Theologie des Alten Testaments (I)*, München 51966, s. 149nn. 359nn; *Theologie des Alten Testaments (II)*, München 51968, s. 248nn. 357nn; G. Lambert, *La création dans la Bible*, NRTh 75 (1953), s. 252—281; B. D. Napier, *On Creation-Faith in the Old Testament*, „Interpr.” 16 (1962), s. 21—42; Th. Boman, *The Biblical Doctrine of Creation*, „The Church Quarterly Review” 165 (1964), s. 140—151; K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik III/1*, München 1945: *Die Lehre von der Schöpfung*.

⁴ M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1974, s. 73, przyp. 1; zob. B. Couroyer, *Isaïe 40, 12, RB 73* (1966), s. 186—196; zob. także R. Koch, *Teologia della redenzione in Genesi 1—11*, Roma 1967.

⁵ Por. Ch. Hauret, *Origines de l'univers et de l'homme d'après la Bible*, DBS VI (1960), kol. 908—926. „Es ist aber schwerlich zu übersehen, dass in der Aussage des ATs die in der Mitte der Geschichte geschebene „Herausführung Israels aus Ägypten” der primäre Orientierungspunkt ist” (W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen*

I. OKRES NAJSTARSZY

Podczas długiego okresu czasu, ciągnącego się przez wiele wieków, Izrael znał tradycję kosmogeniczną, ale nie nadawał jej szczególnego znaczenia teologicznego. Stworzenie nie stanowi części integralnej pierwotnego credo Izraela. Stanowi ono prawdę ogólnie przyjmowaną, która występuje u różnych narodów, niezależnie od ich poziomu intelektualnego i stopnia kultury.⁶ Narody sąsiadujące z Izraelem (Sumerowie, Babilończycy i Egipcjanie) posiadali tradycje o stworzeniu, albo lepiej o pochodzeniu i organizacji świata, chociaż praktycznie nie znali stworzenia. Opowiadania o charakterze religijnym przekazują wiarę w istnienie materii, z której narodzili się bogowie.⁷

To właśnie pod wpływem wypadków politycznych i religijnych Izrael uświadamia sobie teologiczne znaczenie problemu powstania świata. Jego sąsiedzi interesowali się nim już od dawna, jak o tym świadczą systemy kosmogoniczne wypracowane przez kapłanów egipskich w Heliopolis, w Memfis i Hieropolis lub też tradycje sumero-akkadyjskie ma czele ze słynnym eposem babilońskim *Enuma elisz*, skomponowanym na cześć boga Marduka z okazji święta Nowego Roku.⁸

Dane dotyczące genezy świata mniej widoczne są w Ugarit i w Kanaanie, chociaż walka Baala z bogiem morza (Jam) mogłaby być odzwierciedleniem mitu o stworzeniu. Zwłaszcza bóg El, dobrze znany w świecie semickim, wysławiany jest w Ugarit jako ojciec ludzkości, stwórca rzeczy widzialnych, a w innych dokumentach — jako prastwórca ziemi.⁹ Bóg El jawi się również w Starym Testamencie, a mianowicie w tradycji patriarchalnej, która opowiada o spotkaniu Abrahama z Melchizedekiem, kapłanem El-Ejon — Stwórcy nieba i ziemi (Rdz 14, 18nn). Oznacza to, że Izrael znał pojęcie stworzenia wcześniej, zanim wyciągnął z niego konsekwencje w płaszczynie teologicznej.

Theologie (Theologische Wissenschaft 3), Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1972, s. 25).

⁶ Por. Pwt 26, 5nn; Joz 24, 2nn; tradycji E nieznanym jest temat stworzenia, niewiele też miejsca poświęca mu tradycja D.

⁷ Por. M. Gołębiowski, *Biblia a literatury Wschodu*, AK 441 (1982), s. 219—233.

⁸ R. Labat — A. Caquot, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, 1970.

⁹ J. Gray, *The Legacy of Canaan*, VTSup 5 (1963), s. 154nn.

II. TRADYCJA JAHWISTYCZNA

Jahwista jako pierwszy uchwycił ważność tego tematu. Dzieło swoje rozpoczyna opowiadaniem o uformowaniu mężczyzny i niewiasty przez Jahwe i o umieszczeniu ich w ogrodzie Eden (Rdz 2). Ale opowiadanie to służy jako wstęp do Rdz 3, ponieważ pozwala autorowi umiejscowić osoby dramatu (Jahwe, Adam, Ewa i wąż), by dalej prowadzić wątek jahwistyczny poprzez takie epizody, jak zabójstwo Abla, potop, wieża Babel aż do wyboru Abrahama poprzez historię patriarchów i ich potomków (Rdz 12—14). Motyw kosmogoniczny jest podwójnie ograniczony: jahwista wspomina o pojawieniu się zwierząt i pierwszej pary ludzkiej w oazie, którą Bóg przygotował dla nich na stepie, w przeciwieństwie do Rdz 1, gdzie perspektywa ukierunkowana jest na cały kosmos. Ponadto opowiadanie z Rdz 2 nabiera znaczenia tylko w perspektywie historii zbawienia. Stworzenie człowieka prowadzi do wybrania Abrahama i jako takie stanowi pierwszy rozdział historii błogosławieństw Bożych, by następnie znaleźć wyraz w teologii jahwistycznej obejmującej okres od przodka Izraela do całej ludzkości.¹⁰

Aby zrozumieć znaczenie historii początków, opowiedzianej przez jahwistę w Rdz 2—4, trzeba sobie uprzytomnić, że żyje on w X w., po okresie wspaniałego panowania Dawida. Bliska była mu świadomość przemian spowodowanych podbojami królewskimi. Jahwista usiłuje zinterpretować wydarzenia swego czasu łącząc je z tradycją patriarchalną. Pragnie ukazać panowanie Dawida na linii planów Jahwe.¹¹ Otóż Izrael po raz pierwszy w swej historii konfrontowany jest jako potęga polityczna z innymi narodami. Jego rola polityczna ma być usprawiedliwiona z punktu widzenia teologicznego. Dlatego też jahwista nie zadowala się odniesieniem do epoki ojców, ale wraca do początku historii ludzkości, aby w imię wiary było potwierdzone miejsce Izraela wśród innych narodów. W ten sposób można wyjaśnić fakt dlaczego opis jahwistyczny na początku podejmuje temat stworzenia.

Szeroko rozpowszechniony jest pogląd, że Rdz 2, 4b—25 jest drugim opisem stworzenia świata. Jest to o tyle uzasad-

¹⁰ Por. G. von Rad, *Das erste Buch Mose Genesis. Kapitel 1—12, 9* (ATD 2), Göttingen 1972, s. 27—42; por. także H. W. Wolff, *Das Kerygma des Jahwisten*, EwTh 24 (1964), s. 73—98 (Ges. St. 1964, s. 345nn).

¹¹ R. Clements, *Abraham and David. Genesis 15 and its Meaning for Israelite Tradition* (SBT II), 5, 1967.

nione, że w tekście tym jest mowa o stworzeniu pierwszego mężczyzny i jego małżonki, a dalej o powstaniu zwierząt i drzew. Można też wskazać na pewne paralele opisu o stworzeniu z Rdz 1, w którym niektóre wypowiedzi mają charakter teoretyczno-dogmatyczny, podczas gdy tutaj są one ujęte raczej obrazowo i konkretnie. Fragment ten nie stanowi niezależnej w sobie całości, ale raczej przygotowanie poprzedzające opis upadku człowieka i jest z tym opisem związany jednością formy narracyjnej i tematu. Oprócz małej wzmianki we wstępie opowiadania (w. 5n), mającej charakter negatywny, nie ma tu ani słowa o stworzeniu wielkich przestrzeni kosmicznych i innych dzieł. Cała uwaga skupia się na zagadnieniu jak te rzeczy istnieją, jakie wzajemne, konkretne stosunki je wiążą, jak wygląda świat z punktu widzenia dobra i zła.¹²

III. TEOLOGIA DEUTERO-IZAJASZA

U Deutero-Izajasza kosmogonia nabiera kapitalnego znaczenia, ze względu na okoliczności, w których znajduje się Izrael w epoce proroka.¹³ Elita narodu wybranego żyje w niewoli, a upadek Jerozolimy w r. 587 pogrzebał całkowicie nadzieję odnowy Judejczyków. Tymczasem anonimowy prorok — zwany Deutero-Izajaszem — dopatruje się zapowiedzi radykalnej zmiany w sytuacji wygnańców w pierwszych sukcesach militarnych Cyrusa (ok. 545—540 r.), który stanie się władcą Babilonu w 538 r. W imieniu Jahwe ogłasza przyszłe uwolnienie wspólnoty judejskiej w Mezopotamii, jej powrót do Ziemi Świętej i przywrócenie kultu w Jerozolimie.¹⁴

To orędzie pocieszenia źle zostało przyjęte przez współczesnych, którzy wątpili w to, że Jahwe chce i może interweniować na korzyść narodu wybranego. Czyż upadek Judy nie wykazał jej słabości? Czyż Bóg, który nie ma własnego sanktuarium, mógłby rywalizować z Mardukiem, którego potęgą sięga poza granice Babilonu?

Prorok odpowiada na zarzuty przeciwników, odwołując się do stworzenia świata przez Boga Izraela. Ustawicznie powraca

¹² W. Trilling, *Stworzenie i upadek* (tł. E. Schulz), Warszawa 1980, s. 12nn.

¹³ R. Rendorff, *Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deutero-Jesaja*, ZThK 51 (1954), s. 3—13.

¹⁴ Por. R. Martin-Achard, *Israel et nations*, CTh 42 (1959), s. 13nn.

do tego punktu w swoich wyroczniach.¹⁵ Jahwe zdolny jest zgromadzić naród wokół siebie, bo On kieruje wydarzeniami historii, wydaje rozkazy ciałom niebieskim, księżętom i elementom świata. Jego władza nad historią i naturą, której nikt nie może zakwestionować, płynie z faktu, że stworzył niebo i ziemię bez niczyjej pomocy. Sam jest władcą świata, ponieważ jest jego jedynym Stwórcą; wszystko dzierży w swoich dłoniach: Cyrusa i Babilonię, Judejczyków, przeszłość i przyszłość. Motyw Boga Stwórcy u Deutero-Izajasza nie ma na celu wysławianie Jahwe (choć i ta intencja nie jest obca prorokowi),¹⁶ ile raczej umocnienie obecnego i przyszłego losu narodu. Tak więc stworzenie u Deutero-Izajasza pełni funkcję soteriologiczną (Iz 42, 5; 45, 6n. 18 i in.). Prorok wygnaniec ustala ścisłą relację między zbawieniem i stworzeniem. Nie ogranicza się tylko do ich zestawienia, ale czyni z nich jedną i tę samą rzeczywistość. Jego zdaniem zwycięstwo Jahwe nad siłami chaosu jest zapowiedzią Jego tryumfu nad Babilonem, a wybór Izraela i jego powrót do Jerozolimy są w rzeczywistości dziełami stwórczymi. Stworzenie jest pierwszym z cudów historycznych Jahwe i na swój sposób świadczy o zbawczej woli Boga.¹⁷

Temat stworzenia pojawia się u Deutero-Izajasza w prologu (40) i w epilogu jego księgi (55). Przyjmuje formę wszystkich możliwych gatunków literackich stosowanych przez naszego proroka. Wypowiedzi te pełnią funkcję wspierającą i podbudowującą w argumentacji proroka. Jeśli Jahwe jest Stwórcą nie tylko Izraela, lecz także świata, to jest On również Panem wszechświata i jako taki ma w swoich dłoniach Babilończyków. Może też narodowi — znajdującemu się w niewoli — udzielić nowej łaski i oddalić przemoc jego wrogów. Wchodzi tu w grę następujące teksty: 40, 12—31; 43, 1—7; 44, 24—28 (—45, 8); 54, 4—6 i in.

¹⁵ Por. Iz 40—42, a zwłaszcza 40, 12nn; 44, 24nn; 45, 12nn.

¹⁶ G. von Rad, *Theologie (II)*, s. 245. „Créer et racheter sont pratiquement synonymes chez le Second Esaïe qui parle aussi de la création d'Israël pour rappeler que celui-ci est le peuple élu — Es 43, 1, 7, 15; 44, 24 etc. (R. Martin-Achard, *Remarques sur la signification théologique de la création selon l'Ancient Testament*, w: *Permanence de l'Ancient Testament. Recherches d'exégèse et de théologie* (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 11), Genève—Lausanne—Neuchâtel 1984, s. 150).

¹⁷ G. von Rad, *Theologie (II)*: „...die Schöpfung ist ihm das erste der geschichtlichen Wunder Jahwes und ein sonderliches Zeugnis seines Heilswillens”

Wypowiedzi o stworzeniu u Deutero-Izaasza mają przede wszystkim tendencję i funkcję polemiczną: jeśli Jahwe jest Stwórcą wszechświata i jego Panem, to nie jest nim babiloński bóg Marduk. Przez to stwierdzenie autor chce wzbudzić zaufanie i ufność w zbawcze dzieło Jahwe. Wypowiedzi te podporządkowane są deuteroizajańskiemu rozumieniu historii i jako takie są wyrazem zbawczej wiary autora. Na pierwszym miejscu znajduje się w nich historyczny wybór Izraela jako najwspanialszy akt stwórczy, który jest wyłącznie dziełem Bożej łaskawości. W ten sposób mogą razem występować takie pojęcia, jak stworzenie i nowe wyjście, jako że pierwsze wyjście było również stworzeniem Izraela (por. 51, 9—13 i 42, 5; 43, 2. 19; 44, 1n. 24; 45, 6. 7. 8; 48, 3. 7). Nowe dzieło zbawcze Jahwe jest również nowym stworzeniem. Uwolnienie Izraela — pojęte jako stworzenie — zakorzenione jest w woli Jahwe i tam znajduje swoją podstawę. W związku z tym u Deutero-Izajasza stworzenie i historia, historia i natura nie są jeszcze tak radykalnie rozdzielone, jak to ma miejsce w teologii aż po nasze czasy.¹⁸

Wyrażenia, których autor używa na określenie czynności stworzenia występują zamiennie z wyrażeniami zabarwionymi historycznie, a mianowicie z czasownikami „wybrać”. Tak więc stworzenie i historia tworzą u niego jedność. Nowe zbawienie będzie nowym stworzeniem (40, 3; 40, 28—31; 46, 9n; 48, 12n), które będzie czymś więcej niż powrót starego porządku. W ten sposób następuje ściśle połączenie teologii stworzenia z eschatologią. Stąd też wypowiedzi o stworzeniu nabierają u Deutero-Izajasza wymiaru egzystencjalnego; ukierunkowane są po prostu na teraźniejszość. Chodzi w nich o wzbudzenie u słuchaczy wiary w to, że Bóg kieruje wydarzeniami historii.

Na szczególną uwagę zasługują jego wypowiedzi o stwórczej mocy słowa Jahwe (por. Iz 40, 6. 8; 55, 8—11 oraz 44, 26; 45, 23n; 51, 16). Refleksja proroka na ten temat urasta do rangi pewnej syntezy.¹⁹ Można powiedzieć, że punktem centralnym przepowiadania proroka jest stwórczy aspekt odkupienia Izraela. Przez wprowadzenie terminu *goel* zastosowanego do Jahwe i motywu wybraństwa Deutero-Izajasz podaje rację dlaczego Jahwe interweniował stwórczo, aby odkupić Izra-

¹⁸ Por. Th. M. Ludwig, *The Tradition of Establishing of the Earth in Deutero-Isaiah*, JBL 92 (1973), s. 345—357.

¹⁹ Por. H. D. Preuss, *Deuterojesaja. Eine Einführung in seine Botschaft*, Neukirchen 1976, s. 58—60.

el.²⁰ Przez swoje przepowiadanie przeciwstawia się również niezwykle atrakcyjnej sile kultu Marduka i bóstw z nim związanych w Babilonii, ze wspaniałymi świętami i rytami, z kapłanami niezliczonymi zastępami wróżbitów, z mędrkami i wróżbami. Temat stworzenia, który leży u podstaw zbawienia Izraela, służy jednocześnie uwielbieniu Jahwe i zdewaluowaniu władzy uzurpowanej przez bóstwa pogańskie. Deklaracje proroka zawierają więc aspekt doksologiczny i polemiczny, o którym nie należy zapominać przy analizie pism deuteroidalnych.

IV. TRADYCJA KAPŁAŃSKA (Rdz 1)

W Rdz 1 temat kosmologiczny otrzymuje swój najpełniejszy wyraz. Jednakże imponujący charakter pierwszej karty Biblii nie może przyćmić innych przejawów wiary w Boga Stwórcę. Pomimo swej ważności i rangi opowiadanie kapłańskie nie może być uprzywilejowane wśród innych wypowiedzi Starego Testamentu na ten temat.²¹

Rdz 1 ma charakter zarazem doktrynalny i sakralny; łączy w sobie zainteresowanie naukowe z troską liturgiczną. Opowiadanie skomponowane w środowisku kapłańskim — i być może recytowane z okazji jakiejś ceremonii liturgicznej — uderza nas swoim ciężarem, rytmem i niezwykle uroczystym tonem. Autor usiłuje — na sposób mędrców egipskich — wliczyć wszystkie komponenty kosmosu, przydzielając każdemu elementowi odpowiednie miejsce, jakie mu zostało wyznaczone w planie Bożym. Chodzi o światło, ciemności, wody, niebo, ziemię, rośliny, zwierzęta itd. Autor pisze po prostu na chwałę Boga. Słownictwo, styl, kompozycja, treść — wszystko zmierza do tego, by wyrazić wielkość, mądrość i dobroć dzieła stwórczego. Od początku do końca opowiadania wysławia sprawcę nieba i ziemi.

Ta intencja doksologiczna występuje razem z puentą polemiczną. Rdz 1 wyklucza zdecydowanie istnienie jakiegokolwiek rzeczywistości boskiej poza Stwórcą. Desakralizuje radykalnie świat i wszystko, co on zawiera: siły chaosu oddane są na służbę słowa Bożego, posłuszna Mu jest ziemia, ciała niebies-

²⁰ C. Stuhkmüller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah* (AnBib 43), Rome 1970, s. 233—237.

²¹ W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift* (WMANT 17), Neukirchen 1964 i P. Beauchamp, *Création et séparation. Étude exégétique du (...) Gen 1*, Paris 1970.

kie pełnią funkcję wyznaczników dnia i nocy, nie ma nic boskiego we wszechświecie. Niebo i ziemia są stworzeniami i jako takie zależą od woli Boga, który je stworzył.

Na tle kosmogonii i wierzeń sąsiadów Izraela heksaameron odznacza się jednak wyjątkową, jeśli nie zdumiewającą, trzeźwością teologiczną. Nie znajdujemy w nim żadnego śladu wiary w mnóstwo skłóconych ze sobą bóstw, które według mitu mezopotamskiego powstały z wód pierwotnego chaosu. Świat powstał nie w wyniku walki między demiurgiem a innymi bóstwami, ani też przez kolejne rodzenie wśród bogów, ale jest dziełem wczehmocnego Boga, który istnieje przed i poza którym żaden bóg nie istnieje i istnieć nie będzie (por. Iz 43, 10; 45, 5). Ciała niebieskie, jak słońce, księżyc i gwiazdy, heksaameron ukazuje jako byty całkowicie przyrodzone i podporządkowane transcendentnemu Bogu, są po prostu zwykłymi stworzeniami.²²

Ta profanacja kosmosu, która kontrastuje ze sposobem patrzenia na naturę narodów sąsiadujących z Izraelem, pozwala ludzkości żyć bez odwiecznego lęku przed konfrontacją z siłami wrogimi. Jest to opis wyzwalający, bo uwalnia człowieka od kultu potęg naturalnych, oddaje świat na służbę człowiekowi, podczas gdy w innych kosmogoniach człowiek jest niewolnikiem świata. Rdz 1 umiejscawia człowieka nad stworzeniem i powierza mu misję reprezentowania Stwórcy, na ile człowiek jest obrazem Boga i Jego ikoną. Autor ukazuje człowieka jako najdoskonalsze ze stworzeń Bożych. Ma bowiem w sobie coś z samego Boga, jest Jego obrazem, co przejawia się w tym, że z woli Stwórcy podbija ziemię i panuje nad innymi istotami żywymi. W kobiecie widzi autor biblijny istotę równą mężczyźnie. Pożycie seksualne i wydawanie potomstwa przedstawione jest w heksaemeronie jako realizacja woli Stwórcy.

Według Rdz 1 Bóg ustanawia porządek, który determinuje los kosmosu i człowieka. Temu ostatniemu wyznacza przestrzeń i czas, daje mu rytm życia. Aby lepiej uchwycić teologiczny zamiar Rdz 1 trzeba wspomnieć okoliczności, w których rozdział ten został napisany. Pochodzi on z VI w., albo prawdopodobnie z V, i jest dziełem kapłana, który być może przeżył klęskę 587 r. Dla pisarza kapłańskiego zdobycie Jerozolimy przez Nabuchodonozora oznaczało totalne zakwestio-

²² Por. J. Synowiec, *Jak rozumieć Heksaameron?*, CT 52, 1 (1982), s. 28—29.

nowanie tradycji izraelskiej, którą naród żył podczas wielu wieków. Autorowi idzie o przemyślenie całej historii Izraela i o oparcie jego egzystencji na podstawach tak trwałych, że kryzys znaczący upadkiem królestwa judzkiego nie będzie mógł już się więcej powtórzyć.

Stwórcze działanie Boga jest celowe i rozumne. Jasna konstrukcja opisu stworzenia ma wywołać wrażenie obmyślanego i planowo przeprowadzonego porządku. Bóg stwarzający jest mądry, jest Bogiem porządku i harmonii. Tego rodzaju wyobrażenie Boga jest wpływem zatopienia się kontemplującej mądrości we wspaniałości świata. Mądrość ta opiera się na dotychczasowych przeżyciach Izraela, takich jak stwórcza potęga słowa, wyższość Jahwe nad wszystkimi narodami i ich bogami, jedyne w swym rodzaju obdarzanie człowieka łaską oraz porządkująca siła Prawa.²³

Życie narodu wybranego może być zabezpieczone, jeśli opiera się na instytucjach pewnych i definitywnych, utrwalonych przez Boga na zawsze. Rdz 1 opowiada o założeniu pierwszej z tych dyspozycji. Chodzi mianowicie o ustalenie porządku stworzenia, który będzie potwierdzony przez przymierze noachickie (Rdz 9), podczas gdy Rdz 17 wyznacza miejsce dla narodu Jahwe w ramach ludzkości według porządku Abrahama. Jeśli jahwista poprzez swoje opowiadanie o ukazaniu się Adama i Ewy otwiera swoją historię zbawienia, to pisarz kapłański rozpoczyna historię instytucji boskich, które sytuują we wzajemnych relacjach świat, ludzkość i naród izraelski przez odwołanie się do stworzenia niebios i ziemi. Wierność Bogu w odniesieniu do tego, co postanowił „na początku” jest najpewniejszą rękojmią przyszłości Jerozolimy i narodów.

To, że właśnie w chwili największego ponizenia można było sformułować tak wzniosłe myśli zwłaszcza o człowieku, świadczy wyraźnie o niezłomnej wierze, lecz także o tym, że Izrael otworzył się w tym czasie na mądrość otaczającego go świata i dzięki temu mógł ująć wizerunek człowieka w sposób bardziej uniwersalny. Księga Rodzaju nie mówi tu jedynie o człowieku jako członku narodu izraelskiego, do którego przemawia Bóg i którego niekiedy dotkliwie karze, ale o człowieku w ogóle, tak jak może o tym rozprawiać myśliciel czy filozof²⁴.

²³ Por. W. Trilling. *Stworzenie i upadek*, dz. cyt., s. 70—71.

²⁴ Tamże.

V. TEOLOGIA HYMNÓW PSALTERZA

Można by sądzić, że w hymnologii izraelskiej znajdują się liczne stwierdzenia o charakterze doksologicznym odnoszące się do Boga Stwórcy. W rzeczywistości psalmiści wspominają zbawcze interwencje Jahwe w czasie wyjścia i w odniesieniu do Syjonu, opiewają królewskie panowanie Jahwe i Jego dobroć w odniesieniu do nieszczęśliwych, wysławiają opiekę i sprawiedliwość Boga. Tymczasem wiara w Boga, „który stworzył niebo i ziemię” wyrażona jest w Psalterzu tylko mimochodem, na ogół w relacji do historii zbawienia, i w modlitwach pochodzących z okresu dość późnego. I tak temat stworzenia w aktualnej formie Ps 19 łączy się i jest podporządkowany tematowi wzniosłości Prawa, które zostało dane narodowi wybranemu²⁵. Natomiast w Ps 136 temat ten bezpośrednio łączy się ze zbawczymi interwencjami Jahwe w czasie wyjścia z Egiptu i ukazany jest na równi z nimi pod znakiem miłosiernej wierności Bogu²⁶.

Ze względu na reprezentatywność tego psalmu, wypada zająć się nim nieco szerzej. O ile Ps 104 poświęcony jest wyłącznie stworzeniu i nie czyni żadnego odniesienia do Izraela, to w Ps 136 pierwsze wiersze są hymnem pochwalnym na cześć stworzenia, a dwie trzecie psalmu poświęcone są wychwalaniu Izraela, który wielbi swego Boga za wielkie dzieła dokonane w historii. Chodzi o dwa wielkie wydarzenia: wyzolenie Izraela i stworzenie wszechświata. To zbliżenie dwóch tematów jest bardzo charakterystyczne, zawiera bowiem określone koncepcję dziejów Izraela i stworzenia świata. Psalm posiada bardzo przejrzystą strukturę. Po uwielbieniu Jahwe „Boga nad bogami” i „Pana nad panami” (w. 1—3) oddaje cześć Bogu Stwórcy (w. 4—9), ukazując Jego przedziwne działanie na cześć Izraela (w. 10—24). Izrael zaczyna od uwielbienia stworzenia wszechświata, ażeby dojść — zachowując ten sam refren — do własnej historii. Bóg stworzył świat i otoczył opieką swój naród tak samo i z tego samego względu, „bo Jego miłosierdzie na wieki”. Bezpośrednie przejście od stworzenia do „księżycy i gwiazd, by władały nocą” (w. 9)

²⁵ Ps 19 składa się z dwóch utworów pierwotnie niezależnych od siebie, z których pierwszy wydaje się być starszy — por. H. J. Kraus, *Psalmen 1* (BK XV/3), Neukirchen ³1966, s. 152—161.

²⁶ Ps 136 podejmuje schemat credo historycznego, ale odnosi się do stworzenia. Refren widzi we wszystkich czynach Jahwe wyraz Jego miłosiernej wierności — H. J. Kraus, *Psalmen 2* (BK XV/2), Neukirchen ³1966, s. 899—903.

do faktu, że Bóg „Egipcjanom pobił pierworodnych” (w. 10) nie jest wcale przypadkowe. Tak więc poczynając od stworzenia wszechświata przypomina się dzieje Izraela w głównych zarysach: ucieczkę z Egiptu, poskromienie nieprzyjaciół, przejście przez Morze Czerwone aż po wędrówkę na pustyni oraz wejście do Ziemi Obiecanej.

Pierwszym wnioskiem, jaki się narzuca z analizy psalmu, jest stwierdzenie, że wychwalanie dziejów Izraela w samych ich początkach i uwielbienie stworzenia świata stanowi jedno i to samo, ponieważ Izrael wierzy Jahwe, który jest dla niego równocześnie Stwórcą wszechświata i Panem jego dziejów. Punktem wyjścia dla tej refleksji były oczywiście dzieje narodu wybranego. Izrael — podobnie jak każda jednostka i każdy naród — musiał uświadomić sobie własne istnienie, zanim skoncentrował swą uwagę na swych początkach i z kolei na początkach wszechświata. Jest rzeczą oczywistą, że te dwa początki nie należą do tego samego porządku. Między stworzeniem wszechświata z nicości, lub mówiąc bardziej dokładnie w tym kontekście — z chaosu, a pojawieniem się Izraela wyzwolonego z Egiptu w ściśle określonym momencie historycznym występuje jakaś przepaść. A przecież w zestawieniu tych dwóch porządków mieści się właśnie świadomość Izraela dotycząca własnych początków i w konsekwencji stworzenia. Jeżeli Izrael żyje i działa, dzieje się tak dlatego, że swoje istnienie zawdzięcza Jahwe i to od wieków, czyli od samych początków, od momentów i wydarzeń decydujących. Mówiąc krótko — Izrael został stworzony przez Boga. Zbawienie i istnienie — oto owoc świadomości, którą Izrael wyraża za pośrednictwem omawianego psalmu w odniesieniu do swoich początków. W relacji do wszechświata Izrael zawiera w pewnej formie początek rzeczy występujących w całym dziele stwórczym; chodzi o ocalenie. Jest to oczywiście dzieło Boże, a tym samym godne uwielbienia. Nie jest ważne, że wywodzi się ono z obrazów mitycznych, czyli z takiego ujęcia zagadnień, które nie zawiera w sobie nic z nauki. Odpowiada bowiem temu stadium kultury starożytnego Bliskiego Wschodu, w jakim żył i myślał Izrael. Istota i oryginalność myśli Izraela polega na tym, że obrazy, porządek rzeczy, podstawowe przekonania, jak też poznanie wywodzące się z obserwacji zjawisk są odnoszone wyłącznie do Jahwe. Jeżeli Ps 136 wysuwa na nowo na czoło rzeczy istotnych wiarę Izraela, czyni tak dlatego, że Izrael jako pierwszy wyzwolił się z niezgodnych z tą wiarą koncepcji świata.

Psalm ten może być również traktowany jako owoc oraz najczystszy wyraz wiary Izraela, która stara się uwolnić od fatalizmu mitycznego. Niezależnie od naszych możliwości poznawczych pewne jest to, że zarówno w powstaniu wszechświata, jak też pojawieniu się człowieka i narodu izraelskiego działał sam Bóg. Dlatego też dzieło Boga, stwórcze dzieło Boże jako Jego dzieło historyczne jest dziełem zbawczym i jedynie tylko jako takie (zbawcze) jest dziełem stwórczym²⁷.

Pss 33 i 89 przypominają wielkość Jahwe, Jego dobroć i sprawiedliwość, wzmiankując stworzenie na równi z wyborem Izraela i Dawida²⁸. Ps 74 wymienia wśród dzieł uwolnienia dokonanych przez Boga Izraela Jego tryumf nad potęgami chaosu²⁹. Ps 145 i następne kładą większy nacisk na opatrnościowe działanie Jahwe i na pomoc, którą niesie ludziom biednym, niż na dzieło zbawcze Boga³⁰.

Na uwagę zasługują szczególnie dwa psalmy: 8 i 104, które wykazują punkty styczności z Rdz 1. Ponadto Ps 104 wykazuje bliskość z hymnem na cześć boga słońca Atona, przypisywanym faraonowi Amenofisowi IV³¹. Obydwa reprezentują tradycję mądrościową, a więzy, jakie wykazują z historią zbawienia sprowadzają się do użycia imienia Jahwe. Ps 8 sytuuje w odpowiednich relacjach Stwórcę, dzieło stworzone i samo stworzenie na sposób Rdz 1. Ps 104 mniej interesuje się powstaniem świata, ile raczej panowaniem Boga nad naturą. Panorama świata wywołuje podziw u psalmisty, który wychwala wielkość Stwórcy, Jego wiedzę i życzliwość wobec istot, które zapełniają ziemię³².

²⁷ Por. P. Gilbert, *Idea stworzenia w Starym Testamencie*, „Communio” 4 (1982), s. 46—57; por. także H. J. Kraus, *Psalmen* 2, s. 900—902.

²⁸ Ps 33 jest modlitwą w formie alfabetycznej, która podejmuje tradycyjne motywy królewskiego panowania Jahwe, Jego dzieła stwórczego i w ogóle panowania nad światem. Ps 89 — zakończony lamentacją — rozpoczyna się hymnem wysławiającym jednocześnie przymierze z Dawidem i klęskę morza. Ps 24 łączy tradycję o stworzeniu z liturgią królewskości Jahwe.

²⁹ Ps 74 jest lamentacją, która suponuje zniszczenie świątyni jerozolimskiej.

³⁰ Por. Ps 121, 2; 124, 8; 134, 3; 135, 6 i in.

³¹ Por. R. Martin-Achard, *Approches des Psaumes*, CTh 60 (1969), s. 70—85; R. Tournay, *Le psaume VIII et la doctrine biblique du Nom*, RB 78 (1971), s. 18—30. Odnośnie do Ps 104 por. H. J. Kraus, *Psalmen* 2, s. 706. Zob. także H. W. Jungling, „Macht euch die Erde untertan” (Gen 1, 28), w: „Theologisches Jahrbuch 1985”, Leipzig 1985, s. 56—59. 64—66.

³² Por. H. J. Kraus, *Theologie der Psalmen* (BK XV/3), Neukirchen

VI. LITERATURA MĄDROŚCIOWA

Powyższe spostrzeżenia odnoszą się również do tekstów mądrościowych, które prawdopodobnie powstały w okresie po niewoli. Mamy tu na myśli przede wszystkim Księgę Przysłów i Hioba. Mędrzec izraelski wychwala nieskończony majestat Boga, który zechciał powołać do istnienia niebo i ziemię i zaprowadził na nich ład i harmonię. Kontemplacja kosmosu podtrzymuje jego entuzjazm, ale historia zbawienia nigdy nie wchodzi w sposób świadomy w jego medytację nad dziełem Boga Stwórcy. Temat kosmogoniczny w tradycji mądrościowej opiera się wprost na świadectwie, które wszechświat oddaje Jahwe. Ma on przede wszystkim charakter doksolociczny.

Niektóre teksty z Księgi Przysłów przypominają, że dzieła stworzenia świadczą o istnieniu Stwórcy, od którego całkowicie zależą i nad którymi Bóg rozacza swą troskę³³. Inne znów teksty ukazują rolę Mądrości w powstaniu świata. Prz 8,22n podkreśla jej uprzednie istnienie w stosunku do świata oraz jej obecność przy formowaniu się nieba i ziemi³⁴. Cały kosmos nosi znamię swego Stwórcy i oddaje Mu hold.

Temat stworzenia odgrywa decydującą rolę w Księdze Hioba³⁵. Pojawia się szczególnie we fragmencie, który opiewa mądrość i inteligencję Jahwe, objawioną podczas walki kosmogonicznej z siłami nicości (Hi 26,5—14)³⁶. Drugi tekst wysławia mądrość, która jest nieprzystępna dla człowieka, a którą posiada tylko Bóg. Wyrazem owej mądrości jest ustalenie i wyznaczenie praw wszechświata (Hi 28,26nn)³⁷. Poemat Hioba kończy się sugestywnym opisem potęgi Boga Stwórcy (Hi 38—41). Hiob podkreśla, że Bóg udziela mu posłuchu, że znajduje się przed Jego obliczem i w ten sposób nawiązuje kontakt ze Stwórcą. Uświadamia sobie jednak, że nie ma żadnej proporcji między stworzeniem a Stwórcą. To już

1979, s. 36—49 i passim; por. także O. H. Steck, *Der Wein unter den Schöpfungsgaben. Überlegungen zu Psalm 104*, „Trier Theologische Zeitschrift” 87 (1978), s. 173—191.

³³ Por. Prz 14, 31; 17, 5; 20, 12; 22, 2.

³⁴ Por. Hi 28, 20nn.

³⁵ Por. S. Terrien, *Job* (CAT XIII), Neuchâtel 1963; G. Fohrer, *Das Buch Hiob* (KAT 16), Gütersloh 1963; J. Levêque, *Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique*, 2 vol. (EJB), Paris 1970.

³⁶ Zob. R. Tournay, *L'ordre primitif des chapitres XXIV—XXVIII du livre de Job*, RB 64 (1957), s. 321—334. Autor sugeruje przeniesienie 24, 18—25 po 27, 23 i 25, 2—26, 4 po 26, 5—14.

³⁷ Por. Prz 3, 19n i 8, 22n.

nie Hiob ma zdawać sprawę Bogu, ale sam Jahwe będzie prowadził Jego sprawę i zasypuje go pytaniami, na które Hiob nie umie odpowiedzieć. Aby go zawstydzić Bóg niejako wprowadza na scenę wszechświat, ukazując wszystkie jego komponenty, przypomina prawa i pyta Hioba o jego udział w powstaniu świata i w jego organizacji. Stworzenie jest najbardziej ewidentnym dowodem dystansu, który oddziela Jahwe od swego interlokutora. Dystans ten objawia skończoność człowieka i absolutną suwerenność Boga nad dziełem stworzenia.

Aby wzmocnić swoją argumentację autor Księgi Hioba wprowadza na scenę istoty monstrualne, jak Behemot, hipopotama, Lewiatana i krokodyla (Hi 40n), które pojawiają się w ostatniej części dyskursu Jahwe i mają przekonać Hioba o niezbadanym charakterze działalności Boga³⁸. Stworzenie nie jest w stanie zrozumieć dzieła Bożego, nie jest zdolne uchwycić jego znaczenia. Ten spektakl natury — a nie historia zbawienia — stawia czytelnika Księgi Hioba wobec nieprzeniknionej tajemnicy Boga i zachęca go do podziwu i adoracji. Stworzenia świadczą o niekontestowanej władzy Jahwe; objawiają mądrość i władztwo Boga Izraela.

KONKLUZJA

Zbierzmy nasze uwagi w formie konkluzji.

1. Jest prawdą, że pojęcie stworzenia nabiera ostrości teologicznej w Izraelu dość późno. Naród wybrany interesował się przede wszystkim historią oraz swoją relacją do Boga, by następnie postawić pytanie dotyczące początku świata. Z czasem stopniowo wypracował — na skutek wydarzeń historycznych — naukę o stworzeniu. W refleksji teologicznej na temat stworzenia decydującą rolę odegrała niewola babilońska.

2. Teksty starotestamentowe świadczą, że stwierdzenie „Jahwe uczynił niebo i ziemię” odpowiada potrójnej intencji w płaszczyźnie teologicznej. Ma ono charakter zarazem doksologiczny, soteriologiczny i polemiczny. Stary Testament wzięty jako całość przywołuje fakt kosmogoniczny w tym celu, aby

³⁸ Zob. E. Ruprecht, *Das Nilpferd im Hiobbuch. Beobachtungen zu der sogenannten zweiten Gottesrede*, VT 21 (1971), s. 209—231; J. V. Kimier Wilson, *A return to the problems of Behemoth and Leviathan*, VT 25 (1975), s. 1—14; B. Couroyer, *Qui est Béhémot? Job, XL, 15—24, RB 82 (1975), s. 418—443; por. W. Zimmerli, Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, dz. cyt., s. 24—34. § 4. *Jahwe, der Schöpfer und König*.

wysławiać chwałę Boga Izraela i podkreślić Jego transcendencję, aby zakwestionować kult natury, uwalniając człowieka z opiekuńczych sił kosmicznych i agrarnych, i aby zagwarantować zbawienie Izraelowi i światu, opierając się na potęgę Boga, zdolnego uczynić wszystkie rzeczy mowymi z miłości dla swoich wybranych.

3. Stary Testament ukazuje nam, że refleksja teologiczna o powstaniu świata i ludzkości została wyrażona w różnych formach w historii Izraela nie ma jakiejś jedynej formuły wiary Izraela w stworzenie, ale zawsze chodzi o tę samą wiarę wyrażoną w sformułowaniu uwarunkowanym aktualnym kontekstem kulturowym, z zachowaniem zawsze potrójnej intencji teologicznej, o której była mowa wyżej. Widać to na przykładzie pism starotestamentowych począwszy od jahwisty i pisarza kapłańskiego, poprzez Deutero-Izajasza i autora Księgi Hioba, których wiara wyrażona została później w pierwszym artykule credo: „Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego, Stwórcy nieba i ziemi”.

Le sens théologique de la création dans l'Ancien Testament

Résumé

Contrairement à ce que pense le lecteur ordinaire de l'Ancien Testament, le thème de la création n'est pas le plus important de la tradition vétérotestamentaire, il est subordonné au thème de la libération ou du salut. Une lecture des textes relatifs à l'origine du monde révèle en effet que la plupart d'entre eux se réfèrent à l'oeuvre libératrice le Yahvé dans une situation historique particulière. Le peuple de Yahvé s'est intéressé en premier lieu à l'histoire de ses relations avec son Dieu avant de s'interroger sur l'origine du monde. Il est vrai que la notion même de création n'a acquis un impact théologique en Israël que tardivement.

Les textes vétérotestamentaires révèlent que l'affirmation „Yahvé a fait les cieux et la terre” répond à une triple intention sur le plan théologique, elle est tout à la fois doxologique, sotériologique et polémique. Ils montrent la vanité du culte des forces de la nature et magnifient l'oeuvre du Dieu d'Israël. L'Ancien Testament dans son ensemble évoque le fait cosmogonique pour célébrer la gloire du Dieu d'Israël et souligner sa transcendance, ruiner tout culte de la nature en libérant l'homme en particulier de la tutelle des forces cosmiques et agraires,

assurer le salut d'Israël et du monde en le fondant sur le pouvoir d'un Dieu capable de faire toutes choses nouvelles par amour pour les siens.

L'Ancien Testament nous montre que la réflexion théologique sur la naissance de l'univers et de l'humanité s'est exprimée dans les formes diverses au cours de l'histoire d'Israël, elle ne s'est pas fixée dans une formule unique. Il s'agit aujourd'hui non de répéter les formules utilisées par l'Ancien Testament à propos de la création, mais de préserver sa triple intention théologique dans des expressions adaptées à notre milieu culturel.

Marian Gołębiewski