

W CIENIU DRZEWA POZNANIA DOBRA I ZŁA

Uwagi hermeneutyczne do Rdz 2—3

„I jak ten, kto wyrusza w morze na małym stateczku, mniej się lęka, dopóki znajduje się blisko brzegu, a kiedy zwolna zacznie się posuwać ku głębini, kiedy wzbierające fale unoszą go w górę albo miotają w dół w rozwierającą się otchłań, wówczas ogromny strach i przerażenie przenika jego umysł, bo maleńką łódź powierzył olbrzymim falom — tak samo i my doznajemy czegoś podobnego, my, którzy ośmielamy się wkroczyć na rozległe morze tajemnic”¹. Emocja wyrażona przez Orygenesesa w początkowych słowach jednej z jego homilii na temat Księgi Rodzaju przenika także egzegetę współczesnego, gdy zbliża się do pierwszych rozdziałów tej Księgi, najczęściej chyba wyjaśnianych, analizowanych i kwestionowanych z całego Pisma św. Wokół tych paru stronisk skupia się w rzeczy samej olbrzymi „pre-tekst”, szukający ich korzeni w kosmologiach i kosmogoniach antycznego Bliskiego Wschodu z całym ich aparatem mitologicznym, który Biblia „odmitologizowuje”, znając go dobrze i przepracowując. Przed wszystkim jednak z kart mówiących o stworzeniu — a więc z rozdziału 1—3 Księgi Rodzaju — emanuje zatuszowany „para-tekst”, który wciąż przenikał, rozwijał, poszerzał, ubogacał, a niekiedy także wypaczał orędzie pierwotne. Tak więc egzegeza Księgi Rodzaju zapoczątkowuje prawdziwe wnikięcie w samą Biblię; przykładem może być Pawłowa refleksja nad dwoma Adamami (Rz 5, 12-21; 1 Kor 15, 21n).

DYPTYCH ŚWIATŁA I CIEMNOŚCI: PIERWSZA KARTA

Nie dającej się skatalogować bibliografii egzegetycznej² na temat pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju możemy powierzyć ewentualną analizę szczegółów tekstu. Musimy bowiem, ze wzglę-

¹ Orygenes, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, Warszawa 1984 (PSP, t. XXXI, z. 1), s. 99: *Homilia IX*, 1 (PG 12, 210).

² Obszerny wykaz bibliografii podaje C. Westermann w swym komentarzu: *Genesis 1-11, coll. Biblischer Kommentar I*, Neukircher-Vluyn 1974. Tenże sam autor wydał syntezę swego monumentalnego komentarza: *Genesi*, Casale Monferrato 1989. Dalszą bibliografię podają w pracy: *II Libro della Genesi (1-11)*, Città Nuova 1990, s. 19-22. Z hermeneutycz-

du na ramy artykułu, ograniczyć się do ukazania pewnych, uporządkowanych już wyników hermeneutyki tej podstawowej karty biblijnej jako takiej, a więc branej w jej redakcji końcowej, stanowiącej punkt wyjściowy dla kolejnych pracopracowań „tradycyjnych” Oczywiście, nasza uwaga skupi się na określonym odcinku tekstu, mianowicie na Rdz 2, 4b — 3, 24, przypisywanym tradycji jahwistycznej (X wiek przed Chr.) w swej ogólnej całości nacechowanej jednak różnorodnymi dodatkami nie zawsze jednorodnymi z tą całością. Mamy na przykład na uwadze włączenie mapy hydrograficznej (Rdz 2, 10-14), albo też podwójny opis wygnania z raju (3, 23 i 3, 24), względnie płynną obecność „drzewa życia”, pochodzenia starosemickiego, zastąpioną bardziej jahwistycznym i etycznym „drzewem poznania dobra i zła itd.

Niemniej jest rzeczą jasną, że oba te rozdziały mają charakter dyptychu, którego karty są antytetyczne, albowiem pierwsza pełna jest kolorów i światła, druga zaś pogrążona w dramacie i napięciu. Protagonistą obu tych ujęć jest oczywiście sam aktor, po hebrajsku *ha-'adam*, dosłownie „człowiek” (ale określony, gdyż występuje z rodzajnikiem określonym); ze względu jednak na wrodzoną niezdolność do abstrakcji, typową dla psycholingwistyki semickiej, pojęcie to może także — mimo jego „indywidualności” zgodnej z celem narracji autora biblijnego — wskazywać na „ludzkość” Zanim wyciągniemy wnioski z takiego spojrzenia na protagonistę, postaramy się podać szkic obu tych kart.

Niezależnie od swej odmienności także ilościowej, obie sceny wyróżniają się trzema narracjami rozwiniętymi w kontrapunkt. W r. 2 ukazuje się idealny boski plan aktualizowany w stworzonym dziele Boga. Ośrodkiem tego planu jest człowiek ukazany w trzech jego istotnych odniesieniach. Pierwsze — to jego związek z Bogiem, ukazany symbolicznie w Rdz 2, 7 poprzez *nešamah*, tłumaczone zazwyczaj jako „tchnienie życia”, ale mające w rzeczy samej o wiele bogatsze znaczenie. W Księdze Przysłów (20, 27) spotykamy na przykład takie sugestywne określenie *nešamah*: „Lampą Jahwe jest duch człowieka: on głębię wnętrza przenika” Chodzi tu zatem o zdolność przenikania tajników sumienia, o moc introspekcji i o intuicję. Nie bez powodu termin ten Pismo św. przypisuje wyłącznie człowiekowi i Bogu, podczas gdy „duch” życia (*ruah*) staje się także udziałem zwierząt. Chociaż odległa od antropologii biblijnej, dusza (*anima*), o jakiej mówi tradycja

nego punktu widzenia pewne sugestie do przedyskutowania podają: C. di Sante, *Parola e Terra*, Genova 1990, s. 15—31; P. Gibert, *Péché originel ou problème occidental?*, w: *Études* 9 (1989) 247—255; P. Grelot, *Péché originel et rédemption*, Paris 1973.

późniejsza, skupia w sobie sam sok opisu rajskiego. Między Bogiem i człowiekiem istnieje dogłębna więź, wspólne „tchnienie” o głębokiej wymowie teologicznej. Nie bez racji także Bóg zstąpi w Rdz 3, 8, aby porozmawiać z człowiekiem w Edenie „w porze, kiedy był powiew wiatru” (tchnienie) — podobnie jak to czyni wielki wezry ze swą świtą w jakimś parku.

Drugie odniesienie, jakiego doświadcza *ha-'adam*, dotyczy kosmosu. Ukazują je dwa akty zrealizowane przez Boga wobec człowieka. O pierwszym z nich mówi Rdz 2, 15: „Jhwh Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał i doglądał go”. Już w Rdz 2, 7 za pomocą symboliki garn-carza ukazany został człowiek jako twór materialny, ulepiony z prochu ziemi — idea znana we wschodnich kosmologiach antycznych. Teraz zaś konkretyzuje się ta więź poprzez działalność typową dla *homo faber* (zob. Ps 104, 23 i Hi 28, 1-11), klasyczny *topos* literatury mądrościowej. Godnym uwagi jest fakt, że dwa słowa hebrajskie, służące na określenie „uprawiania” roli i „doglądania” jej (*'bd* i *šmr*), używane są także w odniesieniu do prawa i przymierza w sensie „przestrzegania” i „zachowywania” ich. Zachodziłoby tu zatem wyraźne zespolenie z teologią przymierza, ale przenoszona już na płaszczyznę „adamową”, podobnie zresztą jak nieco dalej, w Rdz 9 (tradycja kapłańska), na Noego. Drugim zaś aktem jest nadanie imion zwierzętom (2, 19-20).

Wiemy, że na Wschodzie imię stanowi zaszyfrowane kompendium określonej rzeczywistości, wyrażającej jej sens i tajemnicę. Nadać imię — to potwierdzić swój autorytet, władzę, odpowiedzialność, pełne poznanie. Słusznie W. Benjamin stwierdza, że „dzieło boskiego stwarzania zostaje uwieńczone wówczas, gdy rzeczy otrzymują imiona od ludzi” (*Refleksje*). Klasyczna mądrość lubowała się w wyliczaniu nazw zwierząt i rzeczy (na przykład egipski papirus — Anastazy I) w przeświadczeniu, że ta wielość stwierdzeń pozwoli dojść drogą wnioskowania do zasad powszechnych i całkowitych. Człowieka określa się zatem poprzez jego funkcję — jako pracownika i to „rozumnego”, udoskonalającego kosmos. Nie bez powodu na początku tej perykopy nicość została opisana symbolicznie przez jahwistę jako brak wody i wegetacji (por. *hohu wabohu*: Rdz 1, 2; obraz pustyni), ale także jako brak pracy ludzkiej: „nie było człowieka, który by uprawiał ziemię i rów kopał w ziemi, aby w ten sposób nawadniać całą powierzchnię gleby” (2, 5-6).

Homo faber et technicus jest jednak aż do zmięczenia swej całodzienniej pracy niekompletny. Pełna hominizacja realizuje się wraz z trzecim fundamentalnym odniesieniem: do „pomocy *ke-neg-*

dō". Język hebrajski wyraża tym terminem coś równego, przywołując tym samym ideę partnerstwa, co sprawia, że trzecia i ostatnia zarazem więź odnosi się do istoty „podobnej”, tzn. do bliźniego emblematycznie określonego poprzez miłosne zjednoczenie z niewiastą (2, 21-25). Dialog z rzeczami jest „ku dołowi”, spadający; dialog z Bogiem wznosi się ku górze, jest transcendentny; dialog z bliźnim ma charakter horyzontalny i immanentny. S. Bellow napisał ironicznie: „Nawet Adam, który miał możliwość rozmawiać osobiście z Panem, domagał się w końcu odrobiny towarzystwa ludzkiego” I tę właśnie „równość” obrazują dwa symbole. Z jednej strony mówi się o „żebrze”: już w narzeczu sumeryjskim pojęcie *ti* oznacza równocześnie „żebro” i „życie, żyjącego”. Sens obrazu jest taki, że ukazuje on solidarność „cielesną”, i to egzystencjalną, dwojga (osób). Znając dobrze rangę ciała jako znaku komunikowania się w kręgach semickich, można przypuszczać, jakie znaczenie może mieć „żebro”, zwłaszcza w kontekście związanego z nim ściśle okrzyku miłości: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!” (Rdz 2, 23).

Z drugiej strony zachodzi tu współbrzmienie językowe między *'iš* (człowiek) i *'iššah* (niewiasta). Chociaż oba te wyrazy mają różny rdzeń etymologiczny, jawią się od strony fonetycznej jako dwa rodzaje: męski i żeński, tego samego pojęcia, sugerując w ten sposób prawdziwą komplementarność w jedności bytu i w biegunowości płciowej. Mężczyzna i niewiasta są więc „jednym ciałem” zarówno w fizyczno-duchowym akcie miłości, jak też — jak chce G. von Rad — w dziecku, które się narodzi jako jedno ciało wywodzące się z dwóch osób. Już tradycja judaistyczna podkreśla tę tożsamość w odrębności: w miłości między mężczyzną i niewiastą jedno staje się równe drugiemu! „Ten, który był Adamem — komentował Efrem Syryjczyk — był jednym i był dwoma, albowiem został stworzony jako mężczyzna i niewiasta”

Jasne jest, iż pierwsza karta ukazała w swych trzech rejestrach podstawową triadę odniesień ludzkich, tak jak je konkretyzuje zwłaszcza literatura mądrościowa: relacja człowiek-Bóg, człowiek-kosmos, człowiek-człowiek. Zanim przejdziemy do drugiej karty mającej ukazać owocowanie tej antropologii teologiczno-filozoficznej, musimy uwzględnić pewien symbol pochodzenia także mądrościowego, który znakomicie wiąże dwie karty dyptychu ze sobą. Chodzi o „drzewo poznania dobra i zła” (Rdz 2, 9. 17), które odegra decydującą rolę w następnej scenie. „Drzewo życia” — znak nieśmiertelności — stanowiło klasyczny symbol dawnych kosmologii (mamy na uwadze *Epopieję Gil-*

gamesz). Dla opowiadania jahwistycznego istotne jest jednak inne drzewo, nie znane w literaturze płodnego Półksiężycy. Symbolika roślinna odsyła tradycyjnie do mądrości (por. Ps 1 i Syr 24); chodzi tu bowiem o odzwierciedlenie i ukazanie systemu życia oraz o wizję bytu. Biblijne „poznanie” ma charakter nie tylko intelektualny, ale i wolitywny, uczuciowy oraz skuteczny (owocny): chodzi w nim zatem o akt globalny poznania czyli o prawdziwy i autentyczny wybór fundamentalny. „Dobro i zło” — to dwa skrajne bieguny rzeczywistości branej pod kątem moralnym.

Ukazuje się więc jasno, co oznacza zerwanie owocu z tego drzewa. Naruszając przykazanie Boże, człowiek chce decydować autonomicznie o tym, co jest dobre, a co złe, a nie przyjmować tego jako ustalonego już przez Boga. Człowiek decyduje się na to, by być osobiście sędzią moralności, odrzucając tym samym plan Boży. I to właśnie stanowi sam rdzeń grzechu, wszelkiego grzechu, jest samym początkiem grzechu, jest grzechem w samej swej istotnej strukturze. Owocem zaś tego jest śmierć rozumiana w swym znaczeniu bardziej „symbolicznym”, tzn. „fizycznym” i duchowym; terminologia hebrajska (*mōt tamūt*) jest tu typowa dla oznaczenia potępienia spowodowanego naruszeniem prawa; a więc jako odłączenie od Boga życia.

DRUGA KARTA: PRZESTĘPSTWO I KARA

Tradycja jahwistyczna uobecnia się w rozdziałach 1-11 Księgi Rodzaju poprzez serię opowiadań kierujących się stale dwumianem: „przestępstwo-kara”, stanowiącym pewną odmianę teorii zadośćuczynnej, typowej dla teologii mądrościowej. Pierwsze z tych opowiadań jest właśnie przedmiotem naszego zainteresowania (rozdział 3); w następnym (Rdz 4, 3-16) omawia się dzieje Abla i Kaina, powielając poniekąd ten sam wzorzec. Jahwistyczne fragmenty o potopie podejmują po raz trzeci ten temat (rozdziały 6-8), czwarty zaś epizod (Rdz 9, 20-27) dotyczy synów Noego, prowadząc do ostatniego, jakim jest powszechnie znane opowiadanie o wieży Babel (11, 1-9). W interesującym nas przypadku związek grzechu z karą został ukazany na płaszczyźnie procesu jakby sądowego. Albowiem po przestępstwie (3, 1-8) zaczyna się Boże dochodzenie (3, 9-10), które polega na szeregu pytań (3, 11-13) i kończy się potrójnym wyrokiem (3, 14-19), któremu towarzyszy jego wykonanie (3, 20-24).

Trzy rejestry poprzednie dochodzą tu ponownie do głosu, ale w kluczu negatywnym, typowym dla treści trzech wyroków

określających w sposób skuteczny i obiektywny plan alternatywny, jaki został zrealizowany przez człowieka, który postanowił, że będzie tak jak Bóg znawcą „dobra i zła” (Rdz 3, 5) czyli sędzią moralności. Zanim przyjrzymy się dokładniej poszczególnym składnikom tego planu, powinniśmy jednak zwrócić uwagę na przestępstwo samo w sobie, na „grzech pierworodny” stanowiący podstawową strukturę każdego grzechu i samej grzeszności ludzkiej. Grzech ten korzeniami swymi sięga wolności człowieka, który wyciąga rękę ku drzewu poznania dobra i zła. Autor święty pragnie dać tutaj odpowiedź na pytania teologiczno-filozoficzne: skąd pochodzi zło moralne? skąd bierze się grzech? A są to pytania *etiologiczne*, mające rozszyfrować przyczyny i genezę grzeszności ludzkiej. Odpowiedź zostaje rozpracowana za pomocą wzorcowego opowiadania o dziejach zwodzenia, opisywanego dokładnie we wszystkich jego przejawach, technikach i skutkach (analogiczny opis zwodzenia, któremu warto lepiej się przyjrzeć, spotykamy w Prz 7).

Na scenę wkracza nowy autor, inny od mężczyzny i niewiasty — wąż. Tradycja judaistyczna i chrześcijańska dopatrywały się w nim Kusiciela *par excellence*, Szatana, tego, który pobudza naszą wolę do przewrotnych wyborów. W Księdze Mądrości czytamy: „A śmierć weszła na świat przez zawiść diabła i doświadczą jej ci, którzy doń należą” (2, 24). W Apokalipsie (rozdziały 12 i 20) straszny „Wąż Starodawny”, „Smok” — to „diabeł i szatan” (20, 2). Jednak w naszym tekście nieco inne jest znaczenie tego symbolu, chociaż praktycznie się pokrywa z obrazem Złego. Wąż w starożytnym Wschodzie był przede wszystkim znakiem wiecznej młodości, nieśmiertelności, płodności, a to głównie z racji zmieniania swojej skóry. Dlatego to spowodował on bałwochwalstwo kananejskie, fascynujące tak bardzo rolnicze lub nomadyczne ludy, które chciały skonkretyzować sobie Boga w czymś namacalnym, doświadczalnym. W kulturze pasterskiej i rolniczej dzieci, części trzody i płodność pól były traktowane jako posiew Bóstwa, owocujący życiem i żyznością gleby. Kusiciel *par excellence* jest zatem bożkiem. Grzech zaś polega na tym, że stawia się siebie samego w miejsce Boga żywego i Stwórcy. Wąż w starożytnym Wschodzie był także symbolem chaosu: Tiamat, negatywne bóstwo w kosmogoniach mezopotamskich, przedstawiano w postaci olbrzymiego węża. Ale też, jak wskazuje wiersz 1 naszego tekstu, wąż jest traktowany jako znak mądrości.

Prześledźmy drogę upadku człowieka, skonkretyzowaną w relacji biblijnej dialogiem między trzema aktorami: wężem, niewiastą, mężczyzną. Prowokacja węża jest fałszywa w swej treści,

ale bardzo sugestywna dla człowieka: Bóg nie zakazał owoców ze *wszystkich* drzew ogrodu (w. 1), Bóg nie uwięził wszystkich mocy wolności, ale tylko moc wolności w zakresie wartości moralnych, tzn. drzewo poznania dobra i zła. Wie o tym dobrze niewiasta, jak potwierdza to jej odpowiedź (ww. 2-3). Skoro jednak utorował już sobie drogę, wąż stara się ukazać możliwość zerwania wszelkiej więzi, wyzwania Boga nawet w tym jednym, fundamentalnym przykazaniu. Zakaz Boży zostaje przewrotnie ukazany jako absurdalny i wrogi człowiekowi przejaw zazdrości: „Ale wie Bóg, że gdy spożycie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy, i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (w. 5). Jest to znakomite określenie grzechu: grzech jest aktem buntu, rebelii, w ramach której człowiek stawia siebie na miejsce Boga, przywłaszczając sobie Jego mądrość, Jego boskość, Jego panowanie i władztwo nad dobrem i złem.

W tym momencie, pozostawiając w nawiasach wyrok zaadresowany do węża (Rdz 3, 14-15), zrekonstruujemy trzy rejestry z rozdziału 2, ale ukazane tutaj w ich zdegenerowaniu będącym skutkiem grzechu człowieka. Najpierw relacja: mężczyzna-niewiasta, wywrócona w wyroku na niewiastę: „Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twojej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci, ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą” (Rdz 3, 16). Dwa symbole obrazują wykoślawienie relacji międzyosobowej po grzechu. Z jednej strony poród, źródło życia i radości, zostaje zespolony z wielkim bólem (por. Iz 26, 17; J 16, 21), który jawi się jako znak dysharmonii, jaka odtąd wkroczy w samą płciowość człowieka i w relację między parami. Nie jest rzeczą nazbyt jasną, że chodzi tu o ukazanie samego porodu jako kary; występuje bowiem tylko stereotyp mający zasugerować w sposób plastyczny obecność zła także w najbardziej radosnej i chwalebnej rzeczywistości życia. Z drugiej strony wprowadza się precyzyjną analizę naruszania harmonii między parą ludzką, która była dotąd „jednym ciałem” Popędowi, jaki wiąże się z pociąganiem czy atrakcją seksualną (*instynkt*), towarzyszy odtąd brutalne zniewolenie i chęć posiadania. Zastosowane tu słowo hebrajskie (*mšl*) na oznaczenie dominacji mężczyzny nad niewiastą oznacza m.in. króla, władcę, tyrana. Nie ma już więc dialogu miłości, ale jest przemoc, gwałt, posiadanie.

Przechodzi się następnie, w wyroku na mężczyznę, do ukazania zerwań w odniesieniu do kosmosu: „Przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia. Cierni i oset

będzie ci ona rodziła, a przecież pokarmem twym są płody roli. W pocie oblicza twego będziesz tedy musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz!” (Rdz 3, 17-19). Również tutaj jawią się dwa wymiary, w jakich zostaje ukazany kryzys odniesienia. Z jednej strony, powołując się na 2, 7, przypomina się pokrewieństwo człowieka z materią, ale już nie w pozytywnym widoku stworzenia, lecz w negatywnej wizji śmierci i szeolu (w Starym Testamencie „proch” jest często synonimem „podziemia”): fakt ten z goryczą przypomina także Kohelet (3, 19-20; 12, 7). Z drugiej strony mówi się o pierwotnej aktywności *homo faber*, który miał „uprawiać” i „dogłądać” ziemi, ale teraz odwrotnie: zostaje on skazany na pracę, która przynosi nikłe owoce wystarczające zaledwie do przeżycia, na ziemi mu wrogiej, rodzącej ciernie i osty, jakie sam autor ma przed oczyma na pustyni judzkiej. Odniesienie do kosmosu nie uszlachetnia też człowieka, ani go nie nobilituje: nie jest to już bowiem doświadczenie jakiegoś wzlotu, uniesienia, ale raczej ciężaru znoszonego w pocie czoła; doświadczenie, jakie staje się udziałem także człowieka współczesnego, który odczuwa jeszcze dotkliwiej tę wrogość w zagrożeniach nuklearnych, zanieczyszczeniach i niszczeniu środowiska.

I wreszcie trzeci rejestr: zerwanie z Bogiem, skonkretyzowane w wypędzeniu z ogrodu (Rdz 3, 23-24). Bóg nie chce prowadzić rozmowy z grzesznikiem, oddala go od siebie i zamyka się w swym świętym świecie strzeżonym przez cherubinów, duchów opiekujących się miejscami świętymi i królewskimi w Mezopotamii, gdzie odzwierciedlano je w postaci sfinksów pół-ludzkich i pół-zwierzęcych. „Połyskujące ostrze miecza”, a więc błyskawica w rękach cherubinów, oznacza pełne zerwanie: pomiędzy Bogiem i człowiekiem istnieje już teraz relacja wrogości. Człowiek grzeszny oddalił się od Boga, za jego plecami została zażyłość z Bogiem w raju: człowiek włóczy się po pustkowiu własnej historii i ziemi. Samoprzebóstwienie i *hybris* grzesznika nie uniosły go do nieba, ale strąciły w piekło, jak to sugestywnie ujmuje w wielu porównaniach Izajaszowa satyra na śmierć tyrana (Iz 14), a także podobna do niej wypowiedź Ezechiela (rozdział 28) przeciw władcy Tyru. Miłość Boga nie wygasa całkowicie. Jak mówi Rdz 3, 21, Bóg ubiera swe stworzenia w „odzienie ze skór”. Na Wschodzie o odzież dla wszystkich członków klanu starał się ojciec rodziny. Chodzi więc tu nie tyle o *etiologiczną* wzmiankę dotyczącą początków ubrania, co o podkreślenie pełnego miłości gestu ojcowskiego.

BILANS HERMENEUTYCZNY

Syntetyczna lektura egzegetyczna, jaką przeprowadziliśmy w odniesieniu do Rdz 2—3, ukazuje pewne istotne perspektywy hermeneutyczne. Przede wszystkim jest rzeczą oczywistą, że tekst opracowany według reguł opowiadania historycznego ma charakter wybitnie mądrościowy o nastawieniu „teologiczno-filozoficznym”. Mądrościowe elementy są tu liczne: symbolika drzewa, problem dobra i zła, ujęty w sposób „gnoseologiczno-moralny”, „zazdrość” węża, „nazwy”, jakie istota rozumna nadaje stworzeniom, encyklopedyzm mądrościowy, sztuki i zawody, hydrograficzna mapa czterech rzek, wielkie pytania w kwestii zła, bólu, konfliktowości, śmierci, problem zwodzenia zwłaszcza bałwochwalczego, typowo sapiencjalna odraza do kobiet (Prz 5; Koh 7, 26; Syr 42, 14), obecność powszechnego protagonisty określonego jako *ha-'adam*, a nie po prostu jako Izrael, itd. Jahwista postępuje tu drogą refleksji indukcyjnej, wychodząc z aktualnej sytuacji grzesznika odłączonego od Boga, wrogiego wobec swego brata, niezdolnego do rządzenia światem.

Zarysowuje się tym samym inna jakość całościowa naszego dyptychu: etiologia metahistoryczna. Chodzi mianowicie o próbę odtworzenia powodu i genezy sytuacji obecnej, w jakiej boryka się człowiek. A próby tej dokonuje się także poprzez sięgnięcie do literatury orientalnej i „genealogiczne” odwołanie się do pewnego archetypu zespalającego w sobie rysy wszystkich późniejszych otoczek. I w tym właśnie sensie możemy mówić o drodze „metahistorycznej”. Albowiem analiza nie rezygnuje z historii, ale ją wkomponowuje w swą stałą i zasadniczą strukturę w sposób analogiczny do postępowania metafizycznego w odniesieniu do bytu. Karta Rdz 2-3 nie jest więc historyczną w sensie „faktograficznym”, „wydarzeniowym”, ale jest historyczna globalnie i strukturalnie, albowiem oddaje trwałe doświadczenie, jakie towarzyszy całej historii i zostaje odniesione etiologicznie do początków, aby ukazać tą drogą stałą obecność we wszystkim genealogicznego drzewa ludzkiego.

Przeprowadzona analiza, chociaż posługuje się określonym wzorcem antropologicznym i kosmologicznym, nie ma celów biologicznych, antropologicznych, „naukowych”, kosmologicznych, ale tylko teologiczne. Omawiany tekst nie zamierza bowiem dać odpowiedzi na pytania: jak dokonało się ucłowieczenie? — w jaki sposób ukształtowała się materia? — co nastąpiło u samych początków kosmosu i człowieka? Tekst ma raczej na oku pytania tego rodzaju: jaki sens ma człowiek we wszechświecie? — jaka

jest dogłębna definicja bytu ludzkiego? — jaki jest sens skończoności, winy, zła? Jak to podejmował wielokrotnie i bardzo szczegółowo Jan Paweł II w katechezach srodowych na temat Rdz 1-3³, opowiadanie ma przede wszystkim charakter teologiczny i zawiera w sobie bogaty ładunek metafizyczny. Sama nić tekstu ukazuje m.in. całą serię aluzji i odniesień do teologii przymierza. Człowiek zostaje ukształtowany i umieszczony w ogrodzie Eden, podobnie jak Izrael został ukształtowany na Synaju i usytuowany w Ziemi Obiecanej. Jak już mówiliśmy, „uprawiać” ziemię i jej „doglądać” zostało tu wyrażone tymi samymi czasownikami, jakie się stosuje na określenie „strzeżenia i zachowywania” prawa i przymierza. Przykazanie dane *ha-'adam'*-owi ma swój odpowiednik w prawie, a zwłaszcza w nakazie podstawowym — w pierwszym przykazaniu Dekalogu. Pokusa i grzech mają swój wyraźny odpowiednik na wielu kartach, w których jako protagonista występuje Izrael. Wyrok zawiera formy pokrewne przekleństwu związanym z naruszeniem przymierza (por. Pwt 28).

W tym świetle bezprzedmiotowe stają się pytania (i spory) odnośnie do naukowych problemów ewolucjonizmu i poligenizmu. Z pewnością archaiczny tekst Księgi Rodzaju odnosi się do naukowego wzorca niezmiennego i monogenicznego owych czasów. Jednak cel, jaki ma on na uwadze, jest inny: chodzi o określenie specyfiki człowieka, tajemnicy jego wolności i grzechu, jego podstawowych odniesień. Jak powiedział Jan Paweł II, tekst biblijny chce, poprzez swój opis antropologiczny i kosmologiczny, „umieścić człowieka stworzonego, od pierwszej chwili jego istnienia, w obliczu Boga w poszukiwaniu określenia siebie samego, swojej tożsamości”. Już św. Augustyn w *De Genesi ad litteram* pisał: „Nie czyta się w Ewangelii, że Pan powiedział: Posyłam wam Parakleta, który pouczy was o tym, jak się poruszają słońce i księżyc. Pragnął uformować chrześcijan, a nie matematyków”⁴. Poprawne określenie specyficznego statusu tekstu biblijnego oraz

³ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Libreria Editrice Vaticana 1987.

⁴ PL 34, 270n. Myśl tę podjął także Galileusz w liście skierowanym do opata benedyktyńskiego B. Castelli: „Autorytet Ducha Świętego miał na celu przekonanie ludzi do tych prawd, które jako konieczne do ich zbawienia i przewyższające wszelką refleksję ludzką nie mogły być poznane inną wiedzą, ani innym środkiem, jak tylko poprzez usta tegoż Ducha Świętego”. Podstawą takiego stanowiska jest nauka o „prawdzie” Biblii, taka, jaką przedkłada ponownie Sobór Watykański II: „Księgi biblijne w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Bożej miała być przez Pismo św. utrwalona dla naszego zbawienia” (KO 11).

badań naukowych jako takich prowadzi do owocnego dialogu między wiarą i nauką — bez kontrastów, sprzeniewierzeń, napięć.

I ostatnia uwaga, na jaką zasługuje rozdział 2. Myślowy schemat autora biblijnego jest tu niewątpliwie *protologiczny*: umieszcza on, ze względów wyżej podanych, u samych początków plan Boży (Rdz 2) i grzech pierwotny, archetypiczny, „pierworodny” (Rdz 3). A przecież plan Boży jako taki jest transcendentny i stanowi wzorzec, jaki człowiek historyczny ma wciąż wcielać w życie. W tym znaczeniu jest on także *eschatologiczny*, jak stwierdza Iz 11, 1-9 w swej znamiennej mowie „mesjańskiej”, która odwołuje się do symboliki Rdz 2, bądź też jak się to jawi w Pawłowej refleksji o Adamie doskonałym, Chrystusie. Człowiek grzeszny, który odrzucił plan Boży, dotyczący harmonii i pełni zamierzonej przez Boga, jest wciąż zapraszany do nawrócenia, do powrotu do tegoż planu; definitywne zaś odkupienie następuje wtedy, gdy zostanie osiągnięta pełna harmonii więź Boga i człowieka, człowieka i stworzenia, człowieka i osoby jemu podobnej — na wzór Chrystusa. Będzie to moment inauguracji Królestwa Bożego, sprawiedliwości i zbawienia (por. Rz 8).

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**