

STWÓRCZA MOC SŁOWA BOŻEGO

1. Trzy sposoby mówienia o powstaniu świata

Do wspólnego dziedzictwa ludów starożytnych należy przekonanie, że bogowie kontaktują się z ludźmi nie tylko za pomocą różnych znaków, ale również przez sny, spojrzenia oraz bezpośrednio kierowane do nich słowa. Jednak rozwinięte w Izraelu myślenie teologiczne prowadziło do — zrozumiałego samo przez się dla czytelnika Biblii — wyobrażenia, że Pan nieba i ziemi stworzył wszystko, co żyje, samym swoim słowem. Zazwyczaj bowiem porównywano powstanie rzeczy z tym, co dostrzegano w przyrodzie, zwłaszcza w kulturze, jako rodzone bądź też tworzone ludzkimi rękami¹.

2. Starożytne, wschodnie monofizyczne ujęcia stworzenia

Jeżeli się przyjrzymy babilońskiemu eposowi stworzenia *Enuma elisz*², dostrzeżemy od razu, że najmądrzejszy spośród wszystkich bogów, bóg słońca Bel/Marduk, syn Ea, boga wód podziemnych i mądrości, oraz jego małżonki Damkiny, po pojedynku z paraboginią Tiamat utworzył niebo i ziemię z jej trupich szczątków, dzieląc je po połowie na niebo i ziemię (IV, 65-138)³. Potem zgromadził większe bóstwa, żądając od nich, aby został ukarany sprawca i inicjator rozpoczętej przez Tiamat walki, bóg Kingu. Sam zabił tego boga i rozpruł jego żyły, a z jego krwi bóg Ea stworzył ludzi, aby im powierzyć służebną pracę związaną z troską o byt codzienny, wykonywaną dotychczas przez bogów. Chcąc wyposażać Marduka do tej walki, wielcy bogowie przekazali mu najpierw magiczną władzę rozkazywania, on zaś przeszedł próbę

¹ Szerzej omawiam te kwestie w: *Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des ATs II: Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen* (cyt. dalej jako GAT II), Göttingen 1998, 240-250.

² Por. GAT II, 235-239.

³ Zob. wyd. tegoż eposu przez W. G. Lamberta i H. Heckera w: TUAT III/4, Güttersloh 1994, s. 565-602, zwłaszcza 583nn i 592, a także: T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A history of Mesopotamian Religion*, New Haven—Londin 1976, s. 165-192.

siły, kiedy na ich rozkaz polecił zniknąć, a następnie znów się pokazać, widokowi gwiazdy. Po tej próbie uznali go za króla i przekazali mu niepokonywalną broń (III, 135 — IV, 34). Tak oto spotykamy w tym eposie wyobrażenie niepokonywalnej siły słowa boskiego, chociaż nie da się jeszcze określić podanego w ten sposób dowodu tejże siły jako aktu kosmogenicznego w ścisłym znaczeniu, albowiem dzięki tej sile nie pojawia się nic nowego, lecz jedynie coś już istniejącego najpierw znika jak za dotknięciem czarodziejskiej różdżki, a następnie znów się pojawia. Prawdopodobnie motywu do tego opowiadania dostarczyło dające się codziennie zaobserwować zjawisko związane z ruchem słońca na niebie, które sprawia, że gwiazdy nikną w dzień i pojawiają się w nocy.

Gdy chodzi o stworzenie człowieka, to na przykład babiloński epos o potopie *Atram-Hasis* przypisuje je wyraźnie matce bogów Mami, czyli Nintu, *Pani Rodzicielce*: kiedy bogowie zamordowali boga Gesztu, który miał zdolność planowania, ukształtowali z mieszaniny jego ciała i krwi oraz z gliny człowieka (I, 223-243)⁴. *Enuma elisz* powstał prawdopodobnie w XII wieku przed Chrystusem⁵. Jego autor przypisał w nim Mardukowi najróżnorodniejsze pradziałania, aby go uwielbić jako króla bogów zamiast boga nieba Anu i boga-władcy przestrzeni Enlila, a tym samym uzasadnić roszczenia królów babilońskich do najwyższej władzy⁶.

3. Dziewiątka bóstw jako serce i język memfijskiego praboga Ptaha

Podobna koncentracja władzy, jak w *Enuma elisz*, pojawia się także w piśmie egipskich kapłanów, tzw. *Pomniku teologii memfijskiej*, które mimo wszelkich pozorów, jakoby było kopia jakiegoś prastarego dzieła, pochodzi faktycznie z końca VIII lub z początku VII wieku przed Chrystusem⁷. W dziełku tym memfijscy kapłani wyjaśniają, że ich rodzinny bóg Ptah jest sercem i językiem dziewięciu bogów, czyli Atuma utożsamianego z jego sercem i ośmiu innych prabóstw z On (Heliopolis). Na skutek tego wszystko, co bogowie, ludzie i zwierzęta pomyślą, zaplanują i urze-

⁴ Por. przekład i opracowanie tego mitu przez W. von Sodena w: TUAT III/4, s. 612-645, zwłaszcza 623 n.

⁵ Zob. GAT II, s. 293 n.

⁶ Por. W. G. Lambert, w: TUAT III/4, s. 565.

⁷ Por. jego nowe opracowanie przez C. Peusta i H. Sternberga-el Hotabi W: TUAT. E, Güttersloh 2001, gdzie potwierdza się w sposób bardzo przekonujący tezę F. Junge'a (MDAIK 29, 1973, s. 195-204), iż w całej tej kompozycji mamy do czynienia z dziełem z końca VIII wieku przed Chrystusem.

czywistnią, jest jego pomysłem, jego planem i jego dziełem. Tak więc Ptah stoi na czele każdego ciała i każdego ust wszystkich bóstw, wszystkich ludzi, (wszystkich) zwierząt i wszystkich robaków, które żyją, przy czym to on o wszystkim myśli i wszystkim zarządza, tak, jak chce. Prawie żaden inny tekst nie służy tak bardzo, jak ten, do tego, by dzisiejszemu czytelnikowi jasno uświadomić różnicę pomiędzy biblijną a starożytno-orientalną, egipską wiarą w bóstwa i stworzenie⁸. Według tego bowiem opisu kosmogoniczna dziewiątka bóstw powstała z boga Ptaha, będąc zarazem jego sercem i językiem, narzędziem jego myślenia i rozkazywania⁹. Jest to zatem bardzo szczególny obraz, który wprowadza na miejsce politeizmu swego rodzaju dynamiczny monoteizm. Głosi on, że cały kosmiczny proces stanowi tylko samoobjawienie się myśli i woli boga Ptaha, wyniesionego do rangi jedyne prawdziwego praboga, nie wchodząc przy tym zupełnie w związek z tym faktem problemy etyczne. Konstrukcja ta stanowi wypełnienie typowego dla starożytnych religii wschodnich i egipskich monofizytyzmu, albowiem bóstwa i ludzie mają — według niej — jedną i tę samą naturę¹⁰.

4. Jakościowa różnica pomiędzy Bogiem a Jego stworzeniami jako przesłanka starotestamentalnego mówienia o Bożym stworzeniu

Tego rodzaju monofizytyzm był jednak absolutnie nie do przyjęcia dla biblijnej myśli starotestamentalnej. Albowiem — zgodnie z tą myślą — między Bogiem jako Stwórcą wszystkich rzeczy a Jego stworzeniami istnieje różnica nie tylko ilościowa, oparta na całkowitej odmienności mocy Boga i stworzeń, ale także jakościowa. Stary Testament nie pozostał zatem przy samej tylko transcendencji działania, jako że Bóg czy bogowie przewyższają nieskończenie ludzi swoją mocą i wielkością oraz zamieszkują nieskończenie oddaloną i nieosiągalną dla zwyczajnych śmiertelników stronę świata, ale przeciwstawił wyraźnie jednemu Bogu cały świat jako Jego stworzenie. Odpowiednio jednak do ograniczonych możliwości ludzkiego rozumienia rzeczywistości czasowo-prze-

⁸ Por. także K. Koch, *Wort und Einheit des Schöpfergottes in Memphis und Jerusalem*, ZThK 62 (1965) 251-293; tenże, *Studien zur alttestamentlichen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Neukirchen—Vluyn 1987, s. 61-105.

⁹ Teologiczne implikacje tego tekstu, zob. K. Knoch, *Geschichte der ägyptischen Religion. Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis*, Stuttgart i in. 1993, s. 377-382.

¹⁰ Por. GAT II, s. 249 n.

strzennej i historyczno-duchowego umiejscowienia człowieka w świecie pełnym mitów, starotestamentalni kapłani, śpiewacy i pisarze mądrościowi mogli wyrażać tę intelektualną wiarę, posługując się jedynie konkretnymi obrazami czasowo-przestrzennymi. Spośród trzech zasadniczych ujęć stworzenia, jakie mieli do dyspozycji: jako boskiego zrodzenia, jako dzieła rąk dokonanego przez *deus faber*, czyli boga-twórcę — oraz jako dzieła zrealizowanego przez słowo Boga, mogli wybrać tylko dwa ostatnie¹¹, albowiem pierwsze z nich ma sens jedynie w kontekście politeistycznymi monofizyckim; teogonia i kosmogonia, rodzenie bogów i powstanie świata zespalają się tutaj zasadniczo w jedno. Z drugiej zaś strony ukazywanie stworzenia jako dzieła dokonanego przez słowo pozwala tak dalece oddzielić od siebie Boga i świat, że można już dostrzec transcendencję Boga. Fakt, że również takiego ujęcia nie da się uwolnić od typowej dla wszystkich opowiadań kosmogonicznych logiki wewnętrznej ani też odejść od stanu pierwotnego, nacechowanego negatywnym podejściem do istniejącego porządku świata, opiera się na ograniczonych możliwościach ludzkiego pojmowania i przedstawia zarazem we właściwych sobie granicach godne uwagi, wiele mówiące i rozjaśniające przedsięwzięcie¹².

Jeżeli się czyta pod tym właśnie kątem dwa klasyczne teksty biblijne dotyczące stworzenia: kapłańskie opowiadanie o stworzeniu w Rdz 1, 1 — 2, 4a wraz z typową dla niego mową o Bogu oraz opowiadanie o raju i grzechu w Rdz 2, 4b — 3, 24¹³ — ze względu na użycie Bożego imienia Jahwe uważane za innego pochodzenia — dostrzeże się w nich bez trudu dwa pojęcia możliwe do przyjęcia w starotestamentalnym myśleniu: opowiadanie otwierające Biblię służy ukazaniu stworzenia świata i jego mieszkańców przez słowo Boga. Przeciwnie jemu w swej dzisiejszej postaci jest znacznie późniejsze opowiadanie o raju, które z racji włączenia o wiele starszej historii dotyczącej stworzenia mężczyzny, zwierząt

¹¹ Por. GAT II, s. 240-251.

¹² Por. R. Hönigswald, *Erkenntnistheoretisches zur Schöpfungsgeschichte der Genesis*, Tübingen 1932.

¹³ Jedynie redaktor, który się pojawia za Rdz 1, 1 — 2, 4a, mógł być odpowiedzialny za typowo własne podwójne określenie Jahwe Elohim. Por. M. Witte, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1, 1 — 11, 26*, Berlin—New York 1998, s. 57-61.

i niewiasty¹⁴ przedstawia wyraźnie drugie ujęcie stworzenia jako dzieła rąk: Jahwe Elohim tworzy (kształtuje) mężczyznę (*adam*) i zwierzęta z prochu ziemi (*adamâ*), a następnie ożywia je swoim boskim tchnieniem (Rdz 2, 7a i 19 oraz 2, 7b). Natomiast niewiasta powstaje z żebra mężczyzny, co ma uwypuklić jej rolę jako pomocy niezbędnej mężowi i towarzyszki jego życia (2, 20b-24). Na pozór mamy więc tutaj bardzo naiwne opowiadanie; w rzeczywistości jednak jest ono nie mniej przemyślane od zawartego w eposie *Atram-Hasis* wmieszania się boskiego rozumu, albowiem ten protobiblijny narrator wyjaśnia w ten sposób, iż całe ziemskie życie uczestniczy w boskim życiu¹⁵, ukazując przy tym poetycko, że człowiek przywłaszczył sobie równą boskiej moc decydowania, ściągając na siebie śmierć.

5. Stwórcze słowo i stwórcze działanie w Rdz 1

Jeżeli przyjrzymy się dokładnie kapłańskiemu opisowi stworzenia, dostrzeżemy, że *kapłan* ukształtował swoje, całkowicie abstrakcyjne, pojęcie stworzenia świata przez słowo Boga, wykorzystując starsze jeszcze przesłanki, według których Bóg uczynił wszystko (*asâ*) jako pierwszy rękodzielnik. Można to rozpoznać po tym, że wprowadził on osiem dzieł Boga w swój siedmiodniowy schemat w ten sposób, iż podzielił je na dwie czwórki i przydzielił po dwie dniowi trzeciemu i szóstemu. Otóż ten wyraźnie sztuczny schemat, który wiąże — z czysto kalendarzowych względów — stworzenie gwiazdzistego nieba z dniem czwartym¹⁶, tak że światło dnia pierwszego odpowiada w pełni światłom dnia czwartego, działa tak mocno i skutecznie, iż trzeciemu dniu przypisuje zarówno ostatnie dzieło oddzielania¹⁷, jak i pierwsze dzieło ozdabiania. Kiedy przyglądamy się temu opowiadaniu bardziej dokładnie, okazuje się, że jego imponująca monumentalność opiera się na stałym schemacie, który się składa z wprowadzającego opowiadania o boskim rozkazie stwórczym, formalnym opisie wykonania

¹⁴ Gdy chodzi o różne próby rozwiązywania kwestii redakcyjnej, zob. L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar I: Gen 1, 1—11, 26*, Würzburg 1992, s. 113-126; E. Otto, *Die Paradieserzählung Genesis 2-3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung i ihren religionsgeschichtlichen Kontext*, w: A. A. Diesel i in. (red.), „Jedes Ding hat seine Zeit...”. *FS D. Michel*, Berlin—New York 1996, s. 167-192; M. Witte, dz. cyt., 158-166.

¹⁵ Por. GAT II, s. 286-290.

¹⁶ Por. tamże, s. 252.

¹⁷ Por. V.4.6 i 9.

oraz dalszym opisie dotyczącym konkretnych szczegółów: nadzoru, aprobaty, nazwania danej rzeczy i określenia dnia. Powtarzające się na przemian słowa: *Potem Bóg rzekł... I stało się tak*¹⁸. *Bóg uczynił...* jawią się na pierwszy rzut oka jako zwyczajny owoc relacji odnoszącej się do nakazu oraz *podwójnego* (dwuczłonowego) opisu jego wykonania. Spowodowany jednak takim stanem rzeczy pleonazm¹⁹, który swój punkt szczytowy osiąga w relacji z dnia czwartego, wskazuje znów na realizację pewnego założenia, że mianowicie będzie się opowiadało wyłącznie o stwórczych czynach Boga²⁰. Proces związany z realizacją tego założenia osiągnął swój zenit, kiedy odłączono w. 1 od nierozłącznego pierwotnie następstwa zdań (w. 1-3), tak że *Tora* rozpoczęła się słowami: *Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię*. W ten sposób wypowiedź o chaosie z w. 2 została jakby obramowana dwiema wypowiedziami o stworzeniu (w. 1 i 3)²¹. Natomiast sam w. 1 nie mówi już o poprzedzającym właściwe stworzenie akcie utworzenia wielkiego nieba i ziemi pokrytej pramorzem²², lecz ujmuje całościowo dalsze opowiadanie. Tym samym pełni funkcję tytułu, podobnie jak w. 2, 4a jest jakby podpisem, przy czym wiersz 2, 4a stracił prawdopodobnie — po odizolowaniu w. 1 — właściwe sobie miejsce właśnie jako tytuł²³.

Pierwotnie wiersze 1-3 stanowiły jeden ciąg zdaniowy: *Kiedy Bóg zaczął*²⁴ *stwarzać niebo i ziemię, ziemia była bezładem i pustkowiem: ciemność się rozciągała nad powierzchnią bezmiaru wód, a wichry Boży unosił się nad wodami; wtedy Bóg rzekł: „Niechaj się stanie światłość!” I stała się światłość*. Ten jeden ciąg zdaniowy sugeruje logicznie, co następuje: Odmalowuje on pierwotny stan przed stworzeniem, któremu kres kładą stwórcze dzieła dokonane w pierwszych trzech dniach stwarzania, wraz z utworzeniem światła, sklepienia niebios i ziemi. Procesu stwarzania świata nie potrafi bowiem *kapłan* ukazać inaczej niż jako dzieło oddzielania i porządkowania. Już dzieło dnia pierwszego dostosowuje się do tego schematu porządkowego, albowiem Bóg po stworzeniu światła i jego natychmiastowej pochwalie oddziela światło

¹⁸ Zob. Rdz 1, 9a b; 11a b; 14-15a b; 24a b.

¹⁹ Por. Rdz 1, 7a; 16a; 25a.

²⁰ Por. próbę rekonstrukcji: C. Levin, *Tatbericht und Wortbericht in der priesterlichen Schöpfungserzählung*, ZThK 91 (1994) 115-133.

²¹ Por. GAT II, s. 262, gdzie omawiam kwestię pierwotnego usytuowania w. 2, 4a jako wprowadzenia do opowiadania.

²² Por. np. Jub 2, 2.

²³ Innego zdania jest C. Levin, art. cyt., s. 125n.

²⁴ Słowo *bará* występuje tu w bezokoliczniku ukształtowanym jako dopełniacz poprzedzającego je *b'ereszit*.

od ciemności, ustalając tym samym podział na dzień i noc; transcenduje je jednak tak dalece, że światło nie pojawia się dzięki odłączeniu go od ciemności, lecz powstaje na rozkaz Boży (w. 3): *Wtedy Bóg rzekł: „Niechaj się stanie światłość!” I stała się światłość.*

6. Stworzenie przez słowo Boga jako cudowny wyraz Jego potęgi

Wobec wielkiego, ogólnie rzecz biorąc, schematyzmu polegającego na wskazaniu najpierw na słowo Boga w jego formie rozkazująco-wykonawczej, a potem na opowiadaniu o realizacji tego słowa, połączonej z pochwałą danego dzieła przez Boga, a wreszcie na podaniu kończącej formuły, sygnalizującej konkretny dzień stworzenia, opowiadanie to budzi u egzegety konieczność zwrócenia szczególnej uwagi na relację dotyczącą dnia trzeciego, wskazującą na trzecie i czwarte dzieło stwórcze, a to z racji formalnych jej braków. Otóż rozkaz skierowany do wód, aby się zgromadziły na jednym miejscu, a następnie sposób wykonania tego rozkazu podany w w. 9 zostaje uzupełniony w w. 10 nazwaniem wód i ładu oraz ich pochwałą. Brakuje tu jednak relacji z samego wykonania tego rozkazu i bezpośredniej pochwały tego dzieła. Natomiast po skierowanym do ziemi nakazie w w. 11 następuje opis jego wykonania, podany w w. 12, w którym podmiotem nie jest Bóg, lecz ziemia jako otrzymująca nakaz realizacji. Nieco dalej zwraca uwagę fakt, że pierwszy nakaz dnia szóstego (w. 24) odnosi się znów do ziemi, chociaż podany w w. 25 opis jego realizacji ukazuje mimo wszystko Boga jako podmiot tegoż działania.

Te trzy szczególne przypadki można wyjaśnić tym, że u samych ich podstaw znajdują się o wiele starsze tradycje: u podstaw w. 9 stoi prawdopodobnie znany z ugaryckich mitów o Baalu²⁵ starokananejski mit o zwycięstwie boga pogody nad morzem, odniesionym za pomocą jego maczugi ciskającej błyskawice i pioruny²⁶. Mit ten znalazł w Biblii odpowiednie echo²⁷. Pobrzmiewa on jeszcze w Ps 104, 6-8 jako element poetyckiej mitologizacji

²⁵ KTU 1.2.IV.

²⁶ Por. w tej kwestii: M. S. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle I: Introduction with Text*, Leiden i in. 1994, zwłaszcza s. 58-114. Nowsze jego opracowanie i wydanie w: TUAT III/6, 1997, s. 1091-1198.

²⁷ Por. J. Day, *God's conflict with the dragon and the sea. Echoes of a Canaanite myth in the Old Testament*, Cambridge 1985; H. Niehr, *Der Höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kananaanischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.*, Berlin-New York 1990, s. 129-140.

obrazowej²⁸. Stwierdza się tam mianowicie, że pierwotne wody (*tehom*) stały ponad górami, ale musiały uciekać wobec groźby Jahwe, a na sam głos Jego grzmotu popadły w przerażenie. Wzniosły się same na góry, ale opadły natychmiast na doliny, a więc na miejsce, które On im wyznaczył. Również tutaj widać racjonalistyczne nastawienie *kapłana*: podobnie jak z chmur burzowych, które grzmiotem i błyskawicami oznajmiają nadejście Jahwe, uczyniono przesłankę do ukazania wspaniałości Boga, ją samą natomiast potraktowano jako tajemniczą, wzbudzającą podziw i bojaźń wskazówkę Jego obecności²⁹, tak też głos Boga nie ma już nic wspólnego z grzmiotem dawnych bóstw zamieszkujących góry, ale stał się Jego boskim, wszechwładnym słowem, które urzeczywistnia to, co nakazuje.

Po anomaliach dzieł dokonanych dnia czwartego i szóstego mamy z kolei wyobrażenie ziemi jako matki wszystkiego, co na niej żyje, jak to zakłada Hi 2, 21, a Syr 40, 1 poetycko wyraża³⁰. Skoro *kapłan* uznał, w przypadku roślin w zestawieniu z ziemią, za możliwe uznać tę ostatnią za życiodajną na rozkaz Boży, to w odniesieniu do zwierząt polnych zniszczył ten element mityczny, uwypuklając w swym opowiadaniu stwórcze działanie Jahwe³¹. Tak więc jawią się przed czytelnikiem pierwszego rozdziału Biblii: stworzenie światła, ptaków, ryb i morskich potworów, a w końcu także człowieka jako godne wielkiego podziwu przejawy mocy Bożej. A ponieważ tym właśnie dziełom nie towarzyszy żadne słowo je wyjaśniające, gdyż Bóg stwarza po prostu światło, zwierzęta, a w końcu także człowieka (przy czym, w przeciwieństwie do *qsâ = uczynił*, używa się tylko tutaj słowa *barâ = stworzył*, odnoszącego się wyłącznie do stwórczego działania Boga), czytelnik staje przy końcu tego opowiadania o tym jedynym, sześć dni trwającym cudzie stworzenia dogłębnie wzruszony, co poeta wyraził w Psalmie 33, 9 w sposób następujący:

*Bo On przemówił, a wszystko powstało;
On rozkazał, a zaczęło istnieć.*

²⁸ Por. H. Niehr, *Ausführungen über den literarischen Paganismus*, s. 210-220.

²⁹ Por. M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972, s. 202n.

³⁰ Mamy bowiem tutaj paralelę pomiędzy dniem wyłonienia się wszystkiego, co żyje, z wnętrza matki (Rdz 1, 1), a jego tam powrotu. Por. także Ps 139, 13nn, gdzie mówi się o ciele matki, traktując je jako odpowiednik wnętrza ziemi, z którego się wyłonił modlący się człowiek.

³¹ Gdy chodzi o lubowanie się ludzi starożytnych w mitach, zob. Owidiusz, *Metamorfozy*, I, 416-433.

Chcąc zespolić prokreacyjną siłę ludzi i zwierząt ze słowem Boga, *kapłan* nie włącza do swego wyjaśnienia obrazu ustawicznie trwającego stwórczego działania Boga, *creatio continua*, lecz pozwała Bogu (w w. 22 i 28) udzielić ptakom, mieszkańcom mórz, a zwłaszcza człowiekowi (oraz zwierzętom polnym ze względu na ich podporządkowanie człowiekowi), swego błogosławieństwa płodności i rozmnażania się, które w odniesieniu do człowieka łączy się jeszcze z poleceniem panowania nad ziemią i zwierzętami. W ten sposób, zgodnie z zamysłem *kapłana*, uwypukla się działanie Bożego błogosławieństwa w każdym przypadku rozrodczości, przy czym błogosławieństwo to uzdalnia człowieka do tego, do czego został stworzony: ma panować — na wzór Boga samego i w Jego zastępstwie — nad ziemią i całym stworzeniem³². To, że *kapłan* nie mówi w tym przypadku o nakazie Boga, ograniczając się jedynie do stwierdzenia faktu Jego błogosławieństwa, wiąże się — z jednej strony — z pierwotnym znaczeniem błogosławieństwa jako przekazania życiodajnej mocy za pomocą dotknięcia³³ połączonego ze sprawczym słowem towarzyszącym temu obrzędowi³⁴, nade wszystko jednak z dążeniem do zespolenia wszelkiego życia ze słowem Boga³⁵. Na szczęście, ojcowie Starego Testamentu czuwaliby, dzięki swojemu symbolicznemu myśleniu, nad tym, aby przepracować, albo po prostu usunąć, teksty ujmujące inaczej pojęcie stworzenia, albowiem każdy z nich pozwalałby dostrzegać tylko jakiś szczególny aspekt postawy Boga z pominięciem całości. Tak jak *kapłan* w swojej koncepcji stworzenia przez słowo podkreśla mocno szczególny charakter Bożego działania w odniesieniu do wszystkich dzieł Bożych, tak pojęcie *creatio continua*, czyli ciągłego podtrzymywania bytów stworzonych w istnieniu, wskazuje na to, iż wszystkie istoty żyjące są — poprzez pokolenia — dziełami Boga i każda z nich konkretnie zawdzięcza Mu bezpośrednio swoje życie i swoją niepowtarzalność, tożsamość³⁶. Dlatego Jahwe może zapewnić teologa-proroka Jeremiasza już w chwili jego powołania, że odnosi się do niego to, czym chełpią się królowie:

*Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię,
nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię,
prorokiem dla narodów ustanowiłem cię (Jr 1, 5)*³⁷.

³² Por. Rdz 1, 26; GAT II, s. 301-312.

³³ Por. Rdz 48, 13nn.

³⁴ Por. w tej kwestii H.-P. Müller, *Segen im Alten Testament. Theologische Implikationen eines halb vergessenen Themas*, ZThK 87 (1990) 1-32, zwłaszcza 3-19.

³⁵ Por. m.in. W. Schottroff, *Fluch*, NBL I, Zürich 1991, szp. 683n.

³⁶ Por. GAT II, s. 227n.

³⁷ Por. tamże, s. 219, z przyp. 35.

Natomiast utożsamiany, z racji nadpisu nad tym psalmem, z królem Dawidem człowiek modlący się Psalmem 139 wielbi Boga słowami (w. 13-15):

*Ty bowiem utworzyłeś moje nerki,
Ty utkałeś mnie w łonie mej matki.
Dziękuję Ci, że mnie stworzyłeś tak cudownie,
godne podziwu są Twoje dzieła.
I dobrze znasz moją duszę, nie tajna Ci moja istota,
kiedy w ukryciu powstawałem, utkany w głębi ziemi*³⁸.

7. Odwieczne Słowo Boga i nasze poświadczające je słowo

Skoro wkraczamy obecnie w systematyczne ujęcie końcowe³⁹, to wypada najpierw wskazać na zdumiewający współczesnych czytelników fakt, iż *kapłan* opisuje stwórcze działanie Boga bez jakichkolwiek wyjaśnień i obejść. Swoje opowiadanie o stworzeniu

³⁸ Gdy chodzi o kontekst tego Psalmu, zob. E. Zenger, *Die Nacht wird leuchten wie der Tag. Psalmenauslegungen*, Freiburg i Br. i in. 1997, s. 472-475.

³⁹ Ograniczyliśmy się celowo do omówienia pierwszego rozdziału Biblii, wprowadzając inne jej teksty tylko dla uzupełniającego je porównania, albowiem dokładne omówienie rozwiniętego prawdopodobnie między końcem VI a połową IV wieku przed Chr. profetyczno-teologicznego ujęcia dynamicznej skuteczności profetycznego słowa Bożego wymagałoby, przy obecnym stanie dyskusji, osobnego opracowania. Wskażemy jednak tutaj, przynajmniej przykładowo, na najważniejsze dane. Na pierwszym miejscu wypada wspomnieć relację o ręce Jahwe wyciągniętej na Jakuba (Iz 9, 7-20). Mamy tu dalszy opis rzeczywistości zasygnalizowanej nieco łagodniej już u Iz 6, 9nn, że prowadząca Izraela do zagłady cała historia jego nieszczęść jest wynikiem braku jego nawrócenia. Chodzi przy tym o to, że gniew Boga, powodujący te mocne słowa proroka, nie tylko obwieszcza nieszczęście, ale je faktycznie powoduje. Ze względu na ich poetyckie piękno, teologiczne znaczenie oraz zastosowanie homiletyczne i kościelno-muzyczne, chcielibyśmy także przypomnieć dwa dodatki ze zbioru deutero-izajaszowego, z których pierwszy (Iz 40, 6-8) przeciwstawia słabość głosu wszelkiego ciała stworzonego mocy słowa Jahwe, drugi natomiast (55, 10n) uwypukla skuteczność słowa Jahwe, które nie wraca do Niego jako bezowocne, a więc „zanim wpierw nie dokona tego, co zechciał, i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa”. Można by w związku z tym stwierdzić, że przy końcu VI i V wieku przed Chr. dokonała się „ontologizacja” słowa Bożego, polegająca na tym, że została mu przypisana własna dynamiczna istota (natura). W *Targumie* (do Izajasza) dostrzegamy jeszcze dalszy rozwój, albowiem zamiast o Bogu, mówi się już znacznie częściej o Jego słowie (*miémrà*), które występuje ponadto jako pośrednik pomiędzy Bogiem a ludźmi, umożliwiający człowiekowi dostęp do Boga. Por. B. D. Chilton, *The Glory of Israel. The Theology and Provenience of the Isaiah Targum*, Sheffield 1983, s. 56-64.

świata przez Boga uważa on za nie wymagające żadnego uzasadnienia: porządek świata świadczy — jego zdaniem — o znajdującym się ponad całym tym światem transcendentnym Stwórcy (por. Ps 19, 2-5); jest to argument, który został rozwinięty w końcu ostatniego tysiąclecia przed Chrystusem przez wykształconego Żyda aleksandryjskiego przeciwko kultowi oddawanemu różnym bóstwom — na rzecz głównego przykazania⁴⁰. Zakłada przy tym kapłan, podobnie jak żydowscy uczeni, wiarę w Boga Izraela: dla kapłana Bóg ten jest tym samym Bogiem, który zawarł przymierze z Abrahamem i jego potomstwem (Rdz 17, 1nn), objawił swoje imię Mojżeszowi (Wj 6, 2nn) i zdecydował się zamieszkiwać pośród Izraela w postaci swojej chwały (Wj 29, 44nn)⁴¹; dla uczonego aleksandryjskiego z kolei zachowywanie *Tory* stanowi warunek boskiego przyznania nieśmiertelności człowiekowi (por. Mdr 6, 18n wraz z 8, 17 i 15, 3)⁴², cała zaś historia biblijna jest wielkim paradigmatem boskiej troski o lud Boży, Izraela (11, 1-14; 16, 1-19. 22)⁴³. Już Immanuel Kant słusznie zauważył, że fizyczno-teologiczny dowód na istnienie Boga, w którym z porządku świata wnioskuje się o porządkującym go Duchu, oraz dowód kosmologiczny, w którym z istnienia świata wnioskuje się o istnieniu jego nieodzownego Twórcy, zakładają jako takie dowód ontologiczny⁴⁴. Dowód ontologiczny zaś można by ująć — wbrew temu filozofowi z Królewca — następująco: Nie da się oddzielić ludzkiej świadomości świata od ludzkiej świadomości Boga, lecz muszą one pozostawać w nieodzownej dialektycznej relacji ze sobą, zgodnie z tą ontologiczną różnicą, jaka zachodzi pomiędzy uwarunkowanym

⁴⁰ Por. Mdr 13, 1-9; M. Gilbert, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 13-14)*, Rome 1973, s. 1-52; M. Kepper, *Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit*, Berlin-New York 1999, s. 147-195; J. J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Edinburgh 1998, s. 205-209.

⁴¹ Por. w tej kwestii m.in. B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, Neukirchen-Vluyn 2000², s. 309-313 i 317-320; O. Kaiser, GAT II, s. 39-45; tenże, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments I: Grundlegung*, Göttingen 1993, s. 158 i 173-176.

⁴² Por. w tej kwestii m.in. J. M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, Roma 1970, s. 62-71; M. Neher, *Der Weg zur Unsterblichkeit in der Sapientia Salomonis*, w: G. Ahn-M. Dietrich (red.), *Engel und Dämonen. Theologische, Anthropologische und Religionsgeschichtliche Aspekte des Bösen*, Münster 1997, s. 121-136.

⁴³ Por. S. Cheon, *The Exodus Story in the Wisdom of Salomon. A Study in Biblical Interpretation*, Sheffield 1997. Przeciwno nazbyt wyraźnemu datowaniu przez niego tej księgi na 38 rok po Chr. występują m.in. J. J. Collins, dz. cyt., s. 178n, i M. Kepper, dz. cyt., s. 201n.

⁴⁴ *Krytyka czystego rozumu*, A 630; B 658.

i nieuwarunkowanym⁴⁵. Dlatego miarodajne jest stwierdzenie, które miał prawdopodobnie na uwadze także sam Kant, że ten, kto zna granicę, znajdzie się natychmiast poza nią⁴⁶. Kto natomiast z teoriopoznawczych względów zechce się na niej zatrzymać, ten nie może ograniczać wiary ani tym bardziej odmawiać jej prawa do *praktycznego* transcendowania w zaufaniu do Boga, albowiem nie dysponuje żadnym środkiem niezbędnym do podania argumentu przeciwnego.

Tymczasem świat współczesny wraz ze swymi mieszkańcami jawi się po prostu jako owoc samoorganizującego się procesu. Skoro jednak pojawiają się w nim istoty autoepistemologiczne, świadome samych siebie i zdolne do poznawania, ujmowania i opanowywania świata, to autoepistemologia musi należeć do pozaświatowych przesłanek tego procesu⁴⁷. Jeżeli przełożymy to na język tradycji biblijnej, powiemy wówczas, że Bóg jest Duchem, a świat zawdzięcza swoje istnienie Jego słowu.

Kiedy człowiek wierzący mówi o słowie Bożym, wyraża przeświadczenie przekraczające granice jego oświeconego rozumu, mianowicie, że posługuje się wtedy *analogicznym* sposobem mówienia. Najpierw pojawia się to słowo jako prowokacja (= prazawołanie) Całkowicie-Innego, która — w skończoności i względności człowieka — wskazuje na jego faktyczne ukierunkowanie na nieskończoność i bezwzględność i właśnie dlatego kwestionuje jego zakotwiczenie w skończoności. Podobnie rzecz się ma ze słowem biblijnym oraz z chrześcijańskim nauczaniem, zwłaszcza z kazaniem. Zarówno pierwsze, jak i drugie uzyskuje adekwatny charakter słowa Bożego nie przez to, że marzycielsko i entuzjastycznie przekracza immanentne ograniczenie ludzkiego poznania dzięki fanta-

⁴⁵ Por. W. Cramer, *Die absolute Reflexion II: Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft*, Frankfurt a. M. 1967, s. 155-161. Literatura dotycząca dowodów na istnienie Boga i ich praktycznego znaczenia jest przeobfita. Spośród wielu godnych polecenia refleksji teodycealnych i teologicznych zwrócę uwagę na dzieło W. Kaspera, *Bóg Jezusa Chrystusa* (tłum. bp J. Tyrawa), Wrocław 1996, s. 130-150 i na podane w nim (na s. 147) stwierdzenie: „Dowody na istnienie Boga nie dostarczają dopiero idei Boga, nie wytwarzają jej, lecz eksplikują, konkretyzują i weryfikują ją na drodze umysłowego rozważania świata”. Por. też N. Samuelson-J. Clayton, *Gottesbeweise*, TRE XIII, 1984, s. 708-784; W. Pannenberg, *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, s. 93-132.

⁴⁶ Por. I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphisik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), Berlin 1903, s. 360; Leipzig 1920 i Hamburg 1951, s. 128n.

⁴⁷ Por. w tej kwestii m.in. W. Högbe, *Prädikation und Genesis. Metaphisik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings „Die Weltalter“*, Frankfurt a. M. 1989, s. 106-109.

stycznym i urzekającym wypowiedziom o innym świecie, lecz dlatego, iż mówi człowiekowi o istotnym dla niego i wprost nieusuwalnym odniesieniu do Całkiem-Innego jako o podstawie jego istnienia w świecie. Jednocześnie mówi mu także i skłania go do rzeczywistej i osobowej relacji z kimś innym żyjącym obok niego, relacji przeżywanej we wzajemnym zaufaniu i we wzajemnej trosce o siebie⁴⁸. Gdy słowo ludzkie osiąga ten cel, staje się samo żywym i skutecznym słowem Bożym, o którym mówi Hbr 4, 12n⁴⁹. Jako ratujące życie i prowadzące do prawdziwego życia wiecznego, słowo to staje się równe stwórczemu prาสłowu, które od chwili stworzenia obwieszcza jego wspaniałość bezsłownym głosem poprzez same stworzenia (por. Ps 29, 2-4), głosem, który na granicy immanencji zgina kolana jak to, co skończone, przed nieskończonym, i to, co względne, przed absolutnym, oraz razem z Psalmistą, który stwórczą moc Boga wyraził w formule: *Bo On przemówił, a wszystko powstało; On rozkazał, a zaczęło istnieć*, wyznaje i modli się:

*Dusza nasza wyczekuje Pana,
On jest naszą pomocą i tarczą.
W Nim przeto raduje się nasze serce,
ufamy Jego świętemu imieniu.
Niech nas ogarnie łaska Twoja, Panie,
według ufności pokładanej w Tobie! (Ps 33, 20-22).*

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

⁴⁸ Por. E. Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg-München 1985, s. 116n; O. Kaiser, *Die Rede von Gott im Zeitalter des Nihilismus*, w: J. A. Loader-H. V. Kieweler (red.), *Vielseitigkeit des Alten Testaments. FS G. Sauer*, Frankfurt a. M. 1999, s. 411-425, zwłaszcza 415-422.

⁴⁹ Por. E.-M. Bauer, „*Gottes Wort*” und „*Unser Wort*”. *Bemerkungen zu Hebr 4, 12-13*, BZ. NF 44 (2000) 254-262.