

Boża wizja świata (Rdz 1,1–2,4a)

Pierwszy rozdział Księgi Rodzaju przynosi całościowy opis świata. Wraz z kolejnymi słowami Boga pojawiają się rzeczy i byty, które tworzą świat przybierający konkretną formę w wyobraźni czytelnika. Ten świat jest uporządkowany, zharmonizowany, zaś jego harmonijność jest naśladowana przez sam tekst narracji. Wszystko w tym świecie jest pozytywne, przez co opowiadania zaprasza czytelnika do uczynienia swoim zachwytem, jaki wyraża ten tekst wobec Boga Stwórcy. Bóg jakby zamieszkuje ten tekst, od pierwszego wersetu do ostatniego. Jest wszechobecny, ale równocześnie ukryty za słowami, które wypowiada, i za czynnościami, których jest podmiotem. Jest jakby na uboczu kolejnych scen, ale równocześnie ma nad nimi pełną władzę i kontrolę.

Czytając opowiadanie o stworzeniu z Rdz 1,1–2,4a, zauważa się, iż ma się przed oczami świat, który nas otacza. Obraz tego świata jest w pewnym sensie naiwny. Mamy do czynienia z wyobrażeniem świata, który funkcjonował na terenie Babilonii w czasie spisania tego tekstu (prawdopodobnie ok. sześciu wieków przed Chrystusem). Tekst ten nie rości sobie żadnych pretensji naukowości w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Dlatego próżna jest próba uzgadniania danych zawartych w tej narracji z danymi, jakich dostarcza nam dzisiaj nauka. Jednakże autor podejmuje próbę precyzyjnego i uporządkowanego opisu świata, co zdradza pewien sposób myślenia naukowego.

1. Harmonijność narracji Rdz 1,1–2,4a

Narracja zawarta w Rdz 1 przyjmuje kształt poezji, w której regularność kompozycji jest wynikiem licznych powtórzeń, pozwalających wręcz mówić o zwrotkach. Dwa z tych powtórzeń są kluczowe dla przesłania tego tekstu. Najpierw narracyjne wprowadzenie: „I Bóg rzekł”, powtórzone dziesięciokrotnie, które za każdym razem daje początek nowemu dziełu stwórczemu. Następnie refren końcowy: „Był wieczór i był poranek. Dzień X”, który wyznacza upływ czasu.

1.1. Sześć dni i siódmy dzień

Kiedy patrzy się na tekst, zwracając uwagę na powtórzenia dające mu charakterystyczny rytm, identyfikuje się z łatwością jego kompozycję. Dostrzega się przede wszystkim symetrię, niekiedy zauważalną przy pierwszej lekturze. Ilustruje je poniższy schemat:

Wprowadzenie:
ziemia *tohu-bohu*: ciemności, otchłań, wiatr

dzień	dzieło	oddzielenie – nieruchome ramy	ozdobienie – ruchome zaludnienie	dzieło	dzień
I	1	światło – ciemność: oddzielenie dzień-noc [ciemność]	ciała niebieskie: oddzielenie dzień – noc kalendarz	5	IV
II	2	wody nad i pod sklepieniem [otchłań]	zwierzęta powietrzne i wodne: ptaki – ryby	6	V
III	3	ląd – morze	zwierzęta lądowe	7	VI
	4	roślinność ziemi [ziemia]	ludzkość rośliny = pokarm	8	

Zakończenie:
dzień VII: Bóg kończy swoje dzieło

W dwóch kolumnach centralnych zawarte są dzieła Boga. Pierwsza z nich odpowiada trzem pierwszym dniom. W tych dniach Bóg działa zasadniczo poprzez oddzielanie (separowanie): odseparowuje światło od ciemności, a następnie oddziela przestrzeń, najpierw wertykalnie (góra, dół), następnie horyzontalnie (woda i ląd). Te separacje są dokonywane na elementach chaosu, który był opisany w w. 2: w pierwszym dniu chodzi o „ciemności”, z którego Bóg oddziela światłość; sklepienie w dniu drugim rozdziela „otchłań” wód; w trzeci dzień ląd wyłania się z chaosu po wydzieleniu jej z wód. Ta seria czynności separujących tworzy pewną strukturę, w której poszczególne elementy pozostają nieruchome: następstwo dnia i nocy powtarza się od wieczora do rana; przestrzeń tworzy niebo, ląd i morze; wreszcie ląd „wydaje” rośliny, które go pokrywają.

W prawej kolumnie centralnej zostaje pokazane, jak ten nieruchomy obraz świata zostaje stopniowo zaludniony przez gwiazdy („zastępy niebieskie”), przez zwierzęta i przez ludzkość. Wszystko tu jest w ruchu. Również gwiazdy, które dla zwykłego oka wydają się poruszać w szyku przypominającym „wojsko”. Gwiazdy zajmują bowiem tę samą pozycję względem siebie na poruszającym się nieboskłonie. Ich zmieniająca się jasność pozwala rozpoznać pewną hierarchię w czasoprzestrzeni zależną od „rozkazów” księżyca i słońca (ww. 16.18). Wszystkie ciała niebieskie pozostają zależne od rozkazów Boga, zaś ich niezmienny układ ruchu jest postrzegany jako znak dominacji Boga nad wszechświatem¹.

Patrząc na schematyczny zapis tekstu Rdz 1,1–2,4a, zauważa się korespondencję między elementami narracji również na płaszczyźnie horyzontalnej. Czwarty dzień odpowiada dniowi pierwszemu: stworzenie ciał niebieskich (*məʾōrōt*) odsyła do wydzielenia świata (*ʾôr*), podobnie też

¹ Por. Iz 40,26: „Podnieście oczy w górę i patrzcie: Kto stworzył te gwiazdy? – Ten, który w szykach prowadzi ich wojsko, wszystkie je woła po imieniu. Spod takiej potęgi i olbrzymiej siły nikt się nie uchyli”. Podobnie Ps 142,2-6.

chodzi o wyznaczenie rytmu czasu. Podkreśla to wspomniane wprost w obu częściach następstwo dnia i nocy (ww. 5.18). Dzień piąty odpowiada drugiemu. Tego dnia Bóg zaludnia powietrze i wody – dwie przestrzenie, które zostały przygotowane drugiego dnia przez wydzielające je sklepienie niebieskie. Wspólny dla dnia trzeciego i szóstego jest fakt, iż w te dni Bóg dokonuje dwóch dzieł. Związek formalny między tymi dniami jest budowany przez ziemię, która wyłoniona dnia trzeciego, w dniu szóstym przyjmuje na swojej powierzchni zwierzęta i ludzi. szóstego dnia zostają dane jako pokarm dla bytów żyjących rośliny, które zostały uczynione dnia trzeciego.

Równowaga i harmonia obecna w tym tekście zdaje się być znakiem równowagi i harmonii opisanego w nim świata. Rozpoznając harmonijność przedstawionej kompozycji, dochodzi się do odkrycia, iż Pan Bóg stworzył świat, realizując swój projekt w sposób w sposób harmonijny, progresywny, wręcz rytmiczny i regularny.

W tej strukturze zauważa się pewne pęknięcie związane z dniem siódmym. Trzykrotne powtórzenie zwrotu „dzień siódmy” oraz „(całe) dzieło, które wykonał”, jak również nacisk na ukończenie i zaprzestanie pracy, stanowią o wyjątkowości i odrębności tego dnia. Jest jednak jeden element, który integruje dzień siódmy z wcześniejszymi w tej strukturze. Chodzi mianowicie o dzień pierwszy i czwarty, które razem z dniem siódmym porządkują czas w porządku tygodniowym (skrajne dni + centralny). „Dzień pierwszy” zapoczątkowuje rytm dzienny. Zostaje on dopełniony w dzień czwarty. Od gwiazd bowiem zależy następowanie dnia i nocy, jak również następowanie po sobie pór roku oraz lat. Natomiast odpoczynek Boga uświęca rytm tygodniowy, co wiąże się z grą słów: czasownik *šābat* („zaprzestać, odpocząć”) współbrzmi z liczebnikiem „siedem” (*šeba*). Ten rytm nie jest zatem podyktowany przez gwiazdy. Zostaje podarowany przez samego Stwórcę. Z tego też powodu będzie konieczne prawo (Dekalogu) nakazujące zaadaptowanie tego tygodniowego rytmu Boga przez lud przymierza (Wj 20,8-11).

1.2. Siedem dni, ale ile słów stwórczych Boga?

Komentatorzy podkreślający obecność symetrii w opisie dzieła stworzenia w Rdz 1, zwracając również uwagę na szereg jednakowych formuł i wyrażań, które jak refren powracają regularnie w tekście, tworząc w tym tekście harmonię. Ilustruje to poniższa tabela:

Pierwsze słowo (ww. 3-5)	2. słowo	3. słowo	4. słowo	5. słowo	6. słowo	7. słowo	8. słowo	9. słowo	10. słowo
Bóg rzekł (w. 3)	w. 6	w. 9	w. 11	w. 14	w. 20	w. 24	w. 26	w. 28	w. 29
Rozkaz: „Niech stanie się światło” (w. 3)	w. 6	w. 9	w. 11	w. 14	w. 20	w. 24	w. 26	w. 28	DAR
Realizacja: „I stało się światło” ² (w. 3)	w. 7b	w. 9	w. 11	w. 15	stworzył (w. 21)	w. 24	stworzył (w. 27)		w. 30
I Bóg widział, że jest dobre (w. 4)		w. 10	w. 12	w. 18	w. 21	w. 25			w. 31 (b. dobre)
Bóg nazwał... (w. 5)	w. 8	w. 10			pobłogo- sławił	pobłogo- sławił			
Był wieczór i był ranek: dzień... (w. 5)	w. 8		w. 13	w. 19	w. 23				w. 31

Regularność nie jest sztywna, jednakże jest uzasadnione mówienie o rytmiczności tekstu. Autorowi nie chodzi tylko o walory literackie tekstu. Przez te powtórzenia zostaje wyeksponowany centralny temat: moc i skuteczność słowa Bożego. Widzialny świat nakreślony przez ten tekst stanowi wyraźny ślad tego słowa, przez co może być potraktowany jako orędzie od Boga. W Ps 19,2 czyta się: „Niebiosa głoszą chwałę Boga”. Św. Paweł w Liście do Rzymian napisze: „To bowiem, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich, gdyż Bóg im to ujawnił. Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się wymówić od winy” (Rz 1,19-20).

Patrząc na tę regularność, należy zauważyć kilka odstępstw od tego porządku:

- 9. słowo (w. 28): „Po czym Bóg im błogosławił, mówić do nich”

dziewiąte słowo wyróżnia się od pozostałych dołączeniem zaimka osobowego, który czyni ludzkość rozmówcą człowieka.

- 9. słowo jest określone mianem błogosławieństwa. Jest to jednak drugie błogosławieństwo wypowiedziane przez Stwórcę – pierwsze błogosławieństwo (a siódme słowo Boga) było skierowane do ryb i ptactwa (w. 22). Tamto błogosławieństwo nie zostało jednak wprowadzone oddzielną formułą „Bóg rzekł”, mimo że naśladuje następujące po tej formule rozkazy („Bądźcie płodne, mnożcie się...”). Zatem to pierwsze błogosławieństwo z w. 22 stanowi jakby „jedenaste słowo”.

- Jednakże rozkazów Boga (z czasownikami wolitywnymi) nie jest jedenaście, tylko dziesięć. Ostatnia formuła „Bóg rzekł” w w. 29 wprowadza nie rozkaz, lecz słowo daru: „Oto daję wam” (ww. 29-30).

W ten sposób zostają wyeksponowane w tekście trzy słowa:

² Później będzie występowała stała formuła: „I stało się tak”: ww. 7b.9.11.15.24.30.

- dziewiąte (w. 28) – jedyne, w którym zostaje doprecyzowany adresat;
- dziesiąte (w. 29) – zamiast rozkazu wprowadza dar;
- siódme (w. 22) – odchodzi ono od schematu „Bóg rzekł + rozkaz” i uprzedza błogosławieństwo ludzkości.

Warto zasygnalizować jeszcze dwa inne szczegóły:

- siedem razy powraca formuła „i stało się tak”, często z następującym dalej opisem tego, co zostało stworzone. Jednakże dwa razy zostaje ona pominięta, kiedy mówi się, że Bóg „stworzył” (czasownik *bāra*). Z tym aktem „stworzenia” łączy się słowo błogosławieństwa (czasownik *bārak*), którego beneficjentami są zwierzęta morskie i skrzydlate (w. 22) oraz ludzie (w. 28).
- siedem razy powraca formuła o zadziwieniu się Boga: „widział, że było dobre”. Pierwsze jej wystąpienie w w. 4 jest jedyne, gdyż tylko tu po czasowniku „widzieć” pojawia się dopełnienie bliższe („widział światło, że jest dobre”). Ostatnie również odbiega od standardu, gdyż dopełnienie jest bardziej rozbudowane, podobnie sama wartość („bardzo dobre”): „Bóg widział wszystko, co uczynił, a oto: bardzo dobre” (w. 31).

Powyższe obserwacje wydają się małe przejrzyste, ale skłaniają ku postawieniu problemu rzeczywistego podziału struktury tego opisu: trzy dni + trzy dni + dzień siódmy.

Być może należałoby uznać, że cztery pierwsze dni przynależą do tej samej kategorii dzieła „oddzielania”: dzień 1. światło – ciemność; dzień 2. wody nad i pod sklepieniem; dzień 3. ląd – wody; dzień 4. dzień – noc.

Dwa następne: dzień 5. stworzenie zwierząt (wodnych i skrzydlatych) i dzień 6. stworzenie człowieka łączy czasownik „stworzyć” (*bāra*) oraz czasownik „błogosławić” (*bārak*).

W ten sposób w obu częściach ostatnie dzieło – w dniu 4. gwiazdy; w dniu 6. człowiek – otrzymuje zadanie rządu wcześniejszymi dziełami: gwiazdy czasem (ww. 16.18), zaś ludzie zwierzętami (w. 26.28).

Pozostaje jeszcze kwestia interpretacji dziesięciu słów „Bóg rzekł”. W sposób naturalny myśl biegnie ku Dekalogowi – Dziesięciu Słomom Boga wypowiedzianym w momencie, w którym Bóg „stworzył” Izrael jako lud. Do tego momentu są tylko niewolnikami. Z dziesięciu słów Dekalogu pierwsze słowo odpowiada darowi (życie i wolność w Wj 20,2), natomiast pozostałe wyrażają rozkazy (polecenia). Inaczej jest w Rdz 1: najpierw dziewięć słów rozkazów (poleceń), a dopiero potem dar życia poprzez pokarm.

Rozkazy w Dekalogu dokonują uporządkowania (strukturyzują) lud, rozróżniając różne rzeczywistości: Boga i bożki, ojców, synów, pokolenia; Izraelitę, jego syna, jego córkę, jego domowników, zwierzęta i obcego; człowieka i bliźniego. Jeśli te polecenia oddzielają te podmioty,

to tylko w celu ustalenia między nimi właściwych relacji, w których życie i wolność mogą się rozwijać we właściwy sposób. W tym wymiarze Dziesięć Słów z Synaju zbliża się do tych dziesięciu słów Boga przy stworzeniu. W tych słowach Boga odsłania się szeroka gama relacji możliwych dzięki dokonanym separacjom. W samym sercu Dekalogu jest szabat – jedno słowo, które odsyła do opowiadania o stworzeniu, w którym siódmy dzień stanowi ukoronowanie dzieła Bożego. Te dwie serie słów, tak sobie bliskie, pochodzą od tego samego Boga i Jego pragnienia życia dla świata i dla swego ludu.

Już strona formalna tekstu Rdz 1,1–2,4a daje możliwość wysunięcia pewnych wniosków natury teologicznej i antropologicznej. Jednakże dalsza interpretacja pozwoli na odkrycie kolejnych. W punkcie wyjścia szereg pytań: jak przetłumaczyć ww. 1-3? Jak może istnieć światło bez ciał niebieskich? Dlaczego zwierzęta ziemi nie zostały pobłogosławione? Dlaczego Bóg zaprzestał swego dzieła siódmego dnia?

2. Bóg – Elohim

Pytanie o Boga wyjdzie od analizy Rdz 1,1-3. Tekst ten stwarza pewne problemy w przekładzie. Dalej zostanie podjęte pytanie o sposób działania stwórczego Boga? Wreszcie pytanie o wszechmoc Boga – co stanowi jej przedmiot?

2.1. Pytanie o początek

Problem przekładu początku tej narracji jakby uświadamiał, że nikt nie ma wiedzy o początku. Dominują trzy opinie. Zwyczajowo początek w. 1 jest czytany jako zdanie niezależne:

„Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”.

Może być ono rozumiane dwojako: albo (1) jako tytuł, albo (2) jako opowiadanie o pierwszym czynie Boga. W tym drugim przypadku w. 1 byłby podporządkowany treści w. 2:

„Na początku, kiedy Bóg postanowił uczynić niebo i ziemię (rozpoczęło się stwarzanie nieba i ziemi), ziemia była pustynią i bezładem, ciemność była nad bezmiarem wód, a duch Boży unosił się nad wodami”. W tym wypadku w. 2 opisuje ziemię jako chaos, co stanowi jakąś sprzeczność. Trudno bowiem pogodzić ze sobą chaos oraz „niebo i ziemię”. „Niebo” ponadto pojawia się dopiero drugiego dnia, zaś ziemia dnia trzeciego.

Dlatego pojawia się trzecia propozycja: (3) w. 1 jest podporządkowywany w. 3, zaś w. 2 uznawany jest za wtrącenie:

„Kiedy Bóg rozpoczął stwarzanie nieba i ziemi, *ziemia zaś była bezładem i pustkowiem, ciemność była nad bezładem wód, a duch Boży unosił się nad wodami*, wtedy to Bóg rzekł: Niech się stanie światłość”.

Z punktu widzenia literackiego tak długie zdanie w ww. 1-3 podkreśla uroczysty charakter poematowi. Początek zbiega się w czasie z inicjatywą Boga stworzenia świata. Chaos wspomniany w w. 2 jawi się „materia pierwszą”. Działanie stwórcze Boga jest przedstawione jako uporządkowanie/zapanowanie nad chaosem. To jest materia pierwsza, którą Bóg przekształca. W takim ujęciu nie mamy do czynienia ze stworzeniem *ex nihilo*³. Za to jest opisane zwycięstwo Boga nad chaosem, w pewnym sensie akt zbawczy. Chodzi o pierwotne działanie Boga, „pierwociny” działania Boga – w tym sensie najlepsza część w Bogu, ale też Jego zasada działania (bycia)⁴.

Tło tego działania Boga jest opisane w w. 2. Narrator nie tłumaczy, skąd bierze się ten chaos. Nie stanowi to dla niego żadnego problemu. Ogranicza się do stwierdzenia „Ziemia była *tohu wabohu*”. Rzeczownik *tôhû* jest wzmocniony przez *bôhû* (podobnie w Jr 4,23). Jest odnoszony np. do miasta zniszczone, niezamieszkane (Iz 24,20), do posępnej pustyni, w którym króluje śmierć (Pwt 32,10). Jest przeciwieństwem świata stworzonego (Iz 45,18; Jr 4,23-27). W Rdz 1,2 jest dopowiedziane, że ta rzeczywistość *tohu wabohu* ogarnięta jest „ciemnością” (*ḥōšēk*), zwykle związaną z chaosem (Iz 45,19; Jr 4,24). Mówi się dalej o *t̂hôm* – wodach pierwotnej otchłani, które są wzburzone, w Biblii Hebrajskiej kojarzone są zawsze z czymś, co jest groźne (Ps 42,8), co przedstawia świat śmierci (Rdz 7,11; Wj 15,5).

Narrator dodaje jeszcze element, który wiąże z Bogiem. Dosłownie chodzi o „wiatr Boga”, który „unosił się nad powierzchnią wody” (Rdz 1,2). Czasownik *rāḥap* pojawia się jeszcze dwa razy w Biblii Hebrajskiej, opisując ruch, poruszenie: w Jr 23,9 znaczy „poruszenie, wzburzenie”, w Pwt 32,11 przedstawia ruch orła, która lata ponad gniazdem – stąd tłumaczenie czasownika *rāḥap* jako „krążyć”. Pozostaje większym problemem przekład zwrotu *rûʔh ʔēlōhîm*. Możliwości przekładu są różne:

- rzeczownik *ʔēlōhîm* w języku hebrajskim może być użyty dla stopnia najwyższego (np. *hararē-ʔēl* w Ps 36,7 – nie „góry Boga”, ale „góry najpotężniejsze”). W takim znaczeniu analizowany zwrot odnosiłby się do potężnej wichury – „bardzo mocnego wiatru” – która „kotłuje” nad wodami;
- takie tłumaczenie, skutkowałoby jednak tym, że jedyny raz w całej Biblii termin *ēlōhîm*, związany z *rûʔh* – „wiatr, tchnienie, duch”), nie wskazywałby na Boga. Mając na uwadze logikę obrazu, chodziłoby o „Boży wiatr, który unosił się nad wodami”. Bóg jest zatem tu obecny – Jego *rûʔh* – symbol Jego potęgi i życiodajnej mocy (Ez 37,1; 1 Krl 18,12) – nie jest jednak chaosem.

³ Dodać należy, że idea stworzenia z nicości w Starym Testamencie jest późna i nie pojawia się w Biblii Hebrajskiej, tylko Greckiej, por. 2 Mch 7,28.

⁴ Takie znaczenia narzuca hebrajski termin *reʔšît* – nie tylko „początek” w sensie czasowym, ale też „pierwociny” – pierworodny człowieka (Rdz 49,3; Pwt 21,17) albo pierwsze plony ziemi (Wj 23,19; Pwt 26,2). W takim kontekście „pierwocin” termin *reʔšît* określa najlepszą część o wyjątkowej wartości. W tekstach mądrościowych oznacza ten termin „fundament, zasadę” (Prz 8,22; Hi 40,19).

W komentarzach, w których termin *rû^{ah}* jest odczytywany jako „duch”, ten Boży Duch panuje niepodzielnie nad chaosem. Nie jest częścią chaosu, lecz panuje, wyznacza mu granice. Gdyby jednak przyjąć optykę autora, wówczas otwiera się jeszcze większe bogactwo tego obrazu, szczególnie przez połączenie z w. 3. Narrator, przedłużając opis chaosu – wody otchłani pogrążone w ciemnościach, są poruszane przez Boży wiatr. Także to, co pochodzi od Boga jest siłą pozostającą poza kontrolą, wzmacniająca chaos. Jednakże „unoszenie się nad wodami” złożyła, że ta potężna siła – *rû^{ah} ʿēlōhîm* – jest jakby zawieszona, pozostaje w jakimś oczekiwaniu. Bóg jakby uspokaja własne wzburzenie, ucisza własną siłę, uniemożliwiając na powiększanie się chaosu. W w. 3 jakby się wraca do tego *rû^{ah}* jako „oddechu, tchnienia”. Oto Pan Bóg jakby moduluje swoje tchnienie: „Bóg rzekł: Niech stanie się światło!”.

Taka interpretacja tej metafory sugeruje, że początek działania stwórczego Boga polega na ograniczeniu swojej własnej siły – która jako potężny wiatr mogłaby być siłą gwałtowną i niszczącą – przekształcając ją w słowo. W ten sposób „wiatr Boży” w prologu stworzenia zapowiada pośrednio główny temat opowiadania – temat słowa stwórczego. Nawiązuje do tego Ps 33,6: „Przez słowo Pana powstały niebiosa i wszystkie ich zastępy przez tchnienie (*rû^{ah}*) ust Jego”.

Tchnienie ust Boga, Jego słowo nie jest niczym innym jak Jego wiatrem, potężnym i niszczącym, jednakże kontrolowanym, ograniczonym, uciszonym, artykułowanym. Bóg nie traci nic z potęgi swojego tchnienia, które wydaje, lecz przekształca ją w moc stwórczą. Co więcej, to słowo czyni (sprawia) to, co mówi (Ps 33,9). To słowo Boga jest światłem, jak wychwała to psalmista, dlatego nie potrzebuje ciał niebieskich:

„Twoje słowo jest lampą dla moich kroków
i światłem na mojej ścieżce” (Ps 119,105).

„Wyjaśnianie Twoich słów oświeca
i poucza niedoświadczonych” (Ps 119,130).

Rozumie to doskonale Jan ewangelista, który w prologu do swojej Ewangelii nawiązuje do tekstu *Genesis*: „Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka” (J 1,9) – tą „światłością” jest Słowo, Słowo Wcielone.

Pierwsze słowo, które wypowiada Bóg, jest znaczące; Chodzi o czasownik „być” użyty w formie wyrażającej wolę: „Niech stanie się!” (*yāhi*). Wola Boża ma zatem stać się. Jest to istotne w kontekście imienia YHWH, imienia, które Bóg objawia Mojżeszowi jako swoje imię własne, a które pozostaje związane z tym samym czasownikiem „być” (*hāyah*). Forma czasownika zapisana spółgłoskami YHWH może znaczyć, w zależności od wokalizacji, „(on) jest” lub „(on) staje się”. Zatem, jak zauważa P. Beauchamp, mamy do czynienia z „intuicją, iż słowo stwórcze wytryskuje z samego imienia Bożego. Stanowi jakby rozbudzenia ze strony Boga swojego imienia, to znaczy

swojej własnej boskiej istoty”⁵. Co więcej, w samym opowiadaniu o stworzeniu w sensie ścisłym w Rdz 1,3-31 czasownik „być” (*hāyah*) powraca 26 razy. Liczba 26 jest sumą liter imienia YHWH (Y=10, H=5, W=6; 10+5+6+5=26). Mimo że w pierwszym rozdziale Biblii nie pojawia się imię Boga Izraela, to nie można wykluczyć, że kryje się w słowie Boga „Niech stanie się!”, które czyniąc bycie i życie, objawia istotę Tego, który jest. Co zatem to opowiadanie mówi o Bogu!

2.2. Pytanie o działanie Boga

W interpretacji tekstu ważne jest odłożenie na bok przedzałożeń, które ma się o danym tekście. W przypadku Rdz 1 zachodzi niebezpieczeństwo, że czytelnik nałoży na tę narrację wyobrażenie Boga i stworzenia, jakie posiada. Tymczasem zamiast prostego stwierdzenia, że czyn polega na stwarzaniu, warto postawić pytanie, jakie czynności rzeczywiście wykonuje Bóg w tym opowiadaniu.

Jedną z głównych czynności przypisywanych Bogu w tym rozdziale jest czynność „rozdzielania, separowania, oddzielania”. Bóg oddziela światłość od ciemności, wody dzieli na pół za pomocą firmamentu, ziemię (ląd) odłącza od wody, rozróżnia czasy za pomocą ciał niebieskich. Czynność oddzielania zajmuje Bogu cztery dni. Później, kiedy ziemia rodzi rośliny, te również są podzielone na trzy kategorie (trawy, zboża, drzewa owocowe, ww. 11-12), każda według swego gatunku. Podobnie ciała niebieskie są podzielone na trzy kategorie (słońce, księżyc, gwiazdy, w. 16). Zwierzęta stworzone piątego dnia są dzielą się na trzy grupy (potwory morskie, ryby, ptaki), z których dwie ostatnie grupy dzielą się jeszcze „według swego rodzaju” (ww. 20-21). Identyczna sytuacja ma miejsce z dzikimi zwierzętami, bydłem i zwierzętami pełzającymi po ziemi – każda z tych kategorii jest podzielona „według swego rodzaju” (ww. 24-25). Czynność dzielenia i rozróżniania jest stałym elementem charakteryzującym działanie stwórcze Boga w Rdz 1. To rozdzielanie (separacje), które daje początek istnieniu rzeczy i bytów w ich różnorodności, jest warunkiem, dzięki któremu każda rzecz (byt) wyróżniony znajduje się na swoim miejscu w relacji do innych bytów, w relacji do całości, by świat stworzony był „bardzo dobry” (w. 31).

W jakim jednak stopniu mówimy tu o historii? To opowiadanie przynależy do kategorii fikcji literackiej, gdyż żaden z ludzi nie był świadkiem dzieła stworzenia. Co więcej, człowiek pojawia się jako ostatnie dzieło Stwórcy. A jednak ktoś, jakiś człowiek, opowiada o tym stworzeniu. Musi zatem wyobrażać sobie stworzenie, wychodząc od własnej kultury, własnych obserwacji, własnej wiary, nadając mu formę narracyjną. Decyduje się uczynić to za pomocą opowiadania o słowach i czynach bohatera, którego nazywa *ēlōhîm* – Bogiem. To, co ten bohater – Bóg – w postępującym toku narracji mówi i czyni, stwarza stopniowo świat, w którym czytelnik odkrywa świat, w którym

⁵ Za A. Wénin, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo*, Bologna 2008, 22.

on sam żyje. Bóg zatem nie jest podmiotem, który jak inni bohaterowi fikcji literackiej działają i mówią wyłącznie w świecie opowiadanej historii. Bóg porządkuje świat, który czytelnik może obserwować w swojej rzeczywistej egzystencji. Bóg przekracza zatem granice między fikcją i rzeczywistością, zaś sama fikcja literacka od samego początku jawi się zdolna wpływać na rzeczywistość, w której żyje czytelnik.

To ma znaczenie dla interpretacji tekstu Rdz 1. Czytelnik znajduje się bowiem wobec rzeczywistości, w której żyje, która jest jego rzeczywistością, i ją poddaje interpretacji. Interpretuje swój świat, interpretuje siebie. Nie znajduje się tylko „przed” tekstem, kiedy czyta tę historię, lecz jest również „wewnątrz” tego opowiadania, do tego stopnia, że rozpoznaje w nim własną rzeczywistość, same będąc pytaniem, interpretowanym przez tekst. Lektura tekstu przez czytelnika nie jest zatem tylko interpretowaniem tekstu, ale również własnej rzeczywistości.

Powracając do tekstu, pozostaje zapytać, w jaki sposób Bóg dokonuje separacji opisanych w tekście dla stworzenia stopniowo świata, który jest znany czytelnikowi. Te separacje, oddzielenia Bóg czyni zasadniczo za pomocą słowa. Bóg w żadnym miejscu tej narracji nie jest opisany. Jest określony (daje się poznać, ujawnia się) jedynie za pomocą słowa, którym działa, i którym gwarantuje rozróżnienia i separacje. Te separacje kładą fundament pod różnicę (zróznicowanie) każdego bytu, wyznaczając mu zarazem granice. Bóg czyni to, by wpisać każdy byt w sieć relacji, w którym znajduje on swoje własne miejsce, własne znaczenie i użyteczność, własną płodność. Bóg, w którym znajduje swój początek każda inność i różnorodność, jawi się jako instancja będąca poza opisywaną rzeczywistością, która mówi, że coś/ktoś nie jest czymś/kimś innym, która czyni, która myśli, że ten właśnie porządek jest bardzo dobry. Bóg jest wszechmocny. Nie jednak dlatego, że Jego słowo jest bezdyskusyjnie skuteczne, ale dlatego, że to, co Bóg chce i czyni, nakłada się na istniejącą rzeczywistość. W ten sposób żadna istot stworzona nie może być inna od tego, czym jest, mimo że przychodzi skądinąd. Chcąc, nie chcąc, nie jest samo-fundująca się – w sensie określania siebie, definiowania swego bytu.

Zatem czytany tekst nie jest zwykłym „opowiadaniem o stworzeniu”. Stanowi teologiczną interpretację niezmiennych elementów charakteryzujących świat stworzony, tak jak są one postrzegane przez człowieka: wpisane w słowo, o nieuchwytnym początku, różnorodne, ograniczone i w relacji.

2.3. Pytanie o wszechmoc Boga

Większość komentatorów podkreśla potęgę Boga, która ujawnia się podczas dzieła stworzenia. Samym tylko słowem Bóg porządkuje świat i go zapełnia. Nie ma żadnego śladu walki, która jest wspomniana chociażby w innych tekstach biblijnych (np. Iz 51,9-10; Hi 26,12-13; Ps 74,13-17;

89,10-12). Jednakże należy zweryfikować, w jakim stopniu analizowany tekst upoważnia do takiego stanowiska.

Potęga Boga, która rządzi światem, przyjmuje w świetle tej narracji dwie zasadnicze formy. Pierwsze cztery dni przynoszą, w następstwie różnych separacji, uporządkowanie czasu i przestrzeni. Jednakże ta manifestacja siły ze strony Boga nic nie niszczy, nawet elementy chaosu, które jawią się negatywnymi. Widzi się na początku, jak Bóg posługuje się swoim wiatrem, który jest potężną siłą, ale kontrolowaną, uciszoną, przeobrażoną w stwórcze słowo. Równocześnie Bóg nie pozbywa się ciemności, które czyni zmiennikiem światła dla regulowania nie tylko czasu swojego działania, ale też czasu świata. Nie znikają też wody pierwotnej otchłani, gdyż pozostają zatrzymane w morzu, a tym samym zostają włączone w przestrzeń, którą Bóg określa mianem „dobrej” (Rdz 1,10). Zaskakujące, że samo niebo nie wzbudziło takiego zachwyty Boga (por. Rdz 1,6-8). Okazuje się zatem, że składniki chaosu, zamiast zostać zniszczone, otrzymują swoje granice i znajdują swoje miejsce w harmonijnym układzie świata. Potęga Boga objawia się w panowaniu bez przemocy i destrukcji.

Druga forma potęgi Boga ujawnia się w stworzeniu roślin i zwierząt, czyli w darze życia. Ten dar jest dynamiczny – wciąż się rozmnaża, pomnaża, rozrasta, roi. Bóg stwarza wielość organizmów, zróżnicowaną gatunkowo, które czyni płodnymi i urodzajnymi. Drzewa, które rodzi ziemia, zawierają w sobie nasiona gwarantujące ich reprodukcję. Zwierzęta podniebne i morskie, podobnie jak ludzie, otrzymują błogosławieństwo, które zaprasza je do płodności i rozmnażania się, by wypełnić ofiarowaną im przestrzeń bytową. Zatem Bóg dając życie, czyni to szczerze, hojnie, nie zatrzymuje dla siebie kontroli nad płodnością, dzięki czemu życie może się dalej rozwijać bez Niego. Równocześnie Bóg nie waha się udzielić (delegować) swojej władzy niektórym stworzeniom. Rządzenie czasem zostaje powierzone gwiazdom, których zdaniem jest przedłużanie inauguracyjnego czynu Boga (por. ww. 16.18 z w. 4). Powierzchnia ziemi pozostaje pod odpowiedzialnością człowieka, któremu zostają podporządkowane zwierzęta (ww. 26.28). Delegując w ten sposób swoją władzę, Bóg może siódmego dnia się wycofać. Jego potęga daleka jest od inwazyjności.

Potwierdza to jeszcze inny szczegół w tekście, w którym powraca jak refren siedmiokrotnie stwierdzenie: „Bóg widział, że jest dobre!” Nie chodzi tu tylko refren zapewniający rytmiczność. Siedmiokrotnie narrator stwierdza, że Pan Bóg zatrzymał się, nabrał dystansu, by się przypatrzeć temu, co uczyniło, w jakimś sensie zobiekttywować to. Rozważa zatem rezultat swojego słowa i swojego czynu – rzeczy i byty, które są już dla Niego czymś odrębnym, innym, a zarazem są dla Niego źródłem zdumienia i zachwyty.

Ten dystans pozwalający Bogu na zdumienie uświadamia czytelnikowi, iż Bóg nie zadowala się wykorzystaniem swojej potęgi dla uporządkowania, przekształcania, produkowania i dawania życia.

Bóg umie zatrzymać się dla popatrzenia, a tym samym stworzenia przestrzeni życiowej dla tego, co stworzył.

Ta charakterystyka Boga zostaje ostatecznie potwierdzona dnia siódmego. Jest on jakby przedłużeniem, wynika jakby z wcześniejszego zdystansowania się Boga wobec tego, co stworzył jako bardzo dobre (w. 30). Dzień siódmy jest kompletnie przez „uświęcenie”, czyniąc go innym dniem, oderwanym od innych, jak wyraża to narrator w 2,3. W tym siódmy dniu Bóg nie wydaje żadnych poleceń, nic nie przekształca ani nic nie produkuje. A jednak ten siódmy dzień zamyka dzieło stworzenia. Podkreśla to ściśle paralelizm między czasownikami „odpocząć” i „uczynić” w 2,2:

wayəkal ʔēlōhīm bayyôm haššəbîʕî məlaʔkəto ʔāšer ʕāsāh
wayyisbōt bayyôm haššəbîʕî mikkol-məlaʔkəto ʔāšer ʕāsāh

Ukończył Bóg w dniu szóstym swe dzieło, które uczynił,
 odpoczął dnia siódmego po całym swym dziele, które uczynił.

Zgodnie z regułami paralelizmu czasowniki „skończyć” i „odpocząć” są synonimami. Dla narratora wycofanie się Boga, zaprzestanie pracowania jest właśnie ukończeniem dzieła stworzenia, które w ten sposób otrzymuje swój definitywny koniec. Bez tego wycofania się Stwórcy, stworzenie nie byłoby kompletne.

To wycofanie się Boga przynoszące koniec dzieła stworzenia przez ostatnie rozdzielanie zawiera dwa nierozzerwalne elementy. Z jednej strony Bóg zaprzestając pracować, zatrzymuje się. Kładzie kres wykorzystaniu swojej potęgi stwórczej, wyznacza granicę swoje własnej zdolności panowania, dowodząc, że panuje także nad nią samą. Bóg okazuje się być silniejszy od własnej siły, jest panem swej własnej władzy. Z drugiej strony Bóg tym samym zaprzestaniem działania dowodzi, że nie chce wypełnić wszystkiego, delegując swą władzę ciałom niebieskim i ludzkości. W ten sposób otwiera w sposób definitywny przestrzeń, która nie jest Nim, w której jest On nieobecny. Stworzenie dokonuje się zatem przy autonomiczności świata, szczególnie ludzkości, które jest powierzone panowanie na ziemi. Rzeczy nie są ukończone. Podkreśla to koniec tekstu (2,3b):

šəbat mikkol-məlaʔkəto ʔāšer-bārāʔ ʔēlōhīm laʕāsōt

Odpoczął od całego dzieła, które stworzył Bóg, dla uczynienia.

Kiedy Bóg uczynił „całe swoje dzieło”, wycofując się, nie wszystko było uczynione. To jest paradoks Boga, który dla dokończenia dzieła nie zamyka go w jakieś perfekcyjnej sterylności, lecz ryzykuje, pozostawiając jakieś elementy zawieszenia. W ten sposób Pan Bóg ponownie okazuje swoje pragnienie nie poddawania własnego dzieła absolutnej kontroli. Od samego początku Bóg przygotowuje miejsce dla przymierza, które wymaga niezależności obu partnerów decydujących się

na zaakceptowanie własnych ograniczeń, by w ten sposób stworzyć przestrzeń dla życia i wolności drugiego.

Szabatowe wycofanie się Boga potwierdza to, co ujawniało się przez całe opowiadanie o wszechmocy Boga: Jego zdolność do opanowania własnej siły, powstrzymania własnej dominacji, by nabrać dystansu otwierającego przestrzeń życiową dla stworzeń, która będzie należała całkowicie do nich. „Wszechmoc Boga jest niczym innym jak łagodnością Tego, który jest panem własnej potęgi. Nie jest to łagodność kogoś, kto nie ma innego wyboru, lecz łagodność, która jest siłą silniejszą od siły” (P. Beauchamp, Testamento biblico, 21). O tej silnej łagodności pisze autor Księgi Mądrości, zwracając się do Boga (12,16-18a):

Podstawą Twojej sprawiedliwości jest Twoja potęga,
wszechwładza Twa sprawia, że wszystko oszczędzasz.
Moc swą przejawiasz, gdy się nie wierzy w pełnię Twojej potęgi,
i karzesz zuchwalstwo świadomych.
Potęgą władasz, a sądzisz łagodnie i rządzisz nami z wielką oględnością,
bo do Ciebie należy moc, gdy zechcesz.

3. Człowiek – ha’adam

W czym zawiera się wyjątkowość człowieka w kontekście innych stworzeń? Kluczowe jest stwierdzenie Boga, iż człowiek jest stworzony „na nasz obraz, według naszego podobieństwa” (Rdz 1,26).

3.1. Paralelizm w Rdz 1,26-28

Z punktu widzenia narracyjnego opowiadanie zawarte w Rdz 1,26-28 jest pełne powtórzeń. Słowo Boże zapowiada podwójny projekt (w. 26). Po jego częściowej realizacji (w. 27) następuje błogosławieństwo, w którym Bóg zaprasza człowieka do realizacji drugiej części projektu (w. 28). Rozpisany poniżej tekst oddaje te powtórzenia:

²⁶ Wreszcie Bóg rzekł:

Uczyńmy **człowieka** na nasz obraz,
według naszego podobieństwa,

aby panował nad rybami morskimi,
nad ptactwem powietrznym,
nad bydłem i nad **całą ziemią**
i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi.

²⁷ I Bóg stworzył **człowieka** na swój obraz,
na obraz Boga go stworzył,
mężczyzną i niewiastą ich stworzył.

²⁸ I Bóg im błogosławił, i Bóg mówił do nich:

«Bądźcie płodni i rozmnażajcie się,
i zaludniajcie **ziemię, i podporządkujcie ją**,
i panujcie nad rybami morskimi,
nad ptactwem powietrznym

i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi».

Podobieństwo między projektem i jego realizacją pozwala jednak zauważyć pewne różnice, które wydają się mieć pewne znaczenie.

Dlaczego Bóg używa liczby mnogiej, mówiąc „uczynimy”? Jest przecież forma w liczbie pojedynczej dla wydania sobie samemu polecenia lub zachęcenia siebie samego do działania. Wybór liczby mnogiej zakłada normalnie jakiegoś rozmówcę. Kim może on być?

Dlaczego w opisie realizacji tego projektu nie powraca już czasownik „czynić” (*‘āśāh*), lecz wchodzi w to miejsce, powtórzony trzykrotnie, czasownik „stworzyć” (*bārā’*). Oznacza on nie tyle „stworzyć coś z niczego”, lecz „stworzyć coś nowego, wcześniej niespotykanego, niesłychanego”⁶, przy czym jedynym podmiotem tego czasownika jest Bóg. Natomiast czasownik „czynić” (*‘āśāh*) ma szerszy zakres znaczeniowy. Dlaczego zatem zmiana czasownika i przejście z liczby mnogiej na liczbę pojedynczą?

Inną zauważalną różnicą jest zastosowanie dwóch rzeczowników przez Boga na określenie relacji między sobą i człowiekiem: *selem* („obraz”) i *dāmût* („podobieństwo”). Nie są one synonimami w języku hebrajskim. Etymologicznie pierwszy termin wywodzi się z rdzenia oznaczającego czynność rozcinania, przecinania, krojenia czy wiercenia i jest odnoszony do posągów lub innych plastycznych przedstawień (por. 2 Krl 11,18; Ez 16,17; 23,14). Drugi termin – *dāmût* – ma końcówkę typową dla rzeczowników o znaczeniu abstrakcyjnym i pochodzi od rdzenia „być podobnym, przypominać coś” (por. Iz 40,18; Ez 23,15). Określa on nie tyle identyczność, co analogiczność i podobieństwo między oryginałem i jego obrazem. W w. 26 użyte są oba rzeczowniki, lecz kiedy w w. 27 mówi się o realizacji projektu, użyty jest dwukrotnie termin „obraz”. Dlaczego pominięty został drugi termin „podobieństwo”?

Kolejna różnica między projektem i jego realizacją pochodzi od narratora, który doprecyzowuje, że chodzi o stworzenie „mężczyzny i kobiety”. Te dwa rzeczowniki (*zākār ûnaqēbāh*) nie mają za wiele wspólnego z podobieństwem do Boga, raczej podkreślają związek człowieka ze zwierzętami, gdyż para tych rzeczowników jest stosowana zarówno w odniesieniu do zwierząt (Rdz 6,19; Kpł 3,1) jak i do ludzi (Kpł 12,2.5; Lb 5,3).

Wreszcie zauważa się, iż po stworzeniu człowieka nie następuje oczekiwana formuła „Bóg widział, że było dobre”.

Jak tłumaczyć wskazane wyżej różnice? Można je zrozumieć na bazie pominiętej formuły „Widział, że było dobre”. Brakuje jej również na zakończenie drugiego dnia, po oddzieleniu wód dolnych i górnych przez sklepienie (w. 8). Okazuje się bowiem, że same sklepienie (firmament) jest niewystarczający dla stworzenia przestrzeni do zamieszkania. Potrzeba wyłonienia się suchej ziemi

⁶ W najstarszych tekstach takich jak Wj 34,10 i Lb 16,30 chodzi o niesłychany czyn Boga; ten sam sens zakładany jest w Iz 43,1.15; Ps 51,12. Stworzenie przynależy do tej kategorii, czego przykładem jest Iz 40,26.28 i Am 4,13.

wyrażen: „na nasz obraz” i „podobnego nam” należy wykluczyć ich interpretację w kluczu politeistycznym – za tekstem Rdz stoi tradycja kapłańska, która była ośrodkiem odnowy życia religijnego w Izraelu po wygnaniu babilońskim i bardzo rygorystycznie opowiadała się za koncepcją monoteizmu. Pozostawienie w tym kontekście przez autora kapłańskiego liczby mnogiej w 1,26 w stosunku do Boga nie jest jakimś przeoczeniem, lecz zamierzonym zabiegiem literackim. Z punktu widzenia narracyjnego biblijna formuła „uczynmy” oznacza Bożą autorefleksję – „Boże samo zastanawianie się”⁷. Jest to rzadki w Biblii przykład liczby mnogiej namysłu (*pluralis deliberationis*), który służy wyrażeniu monologu wewnętrznego. Taka technika bezpośredniego przedstawiania czyichś myśli, deliberacji, dyskusji z samym sobą przed podjęciem jakiejś decyzji stosowana jest nie tylko we współczesnej literaturze, ale również w tekstach starożytnych⁸. Celem tej formuły w 1,26 jest zatrzymanie akcji dramatycznej i wyłączenie aktu stworzenia człowieka z powtarzającego się schematu narracji o wcześniejszych dziełach. Zamiast sekwencji „rozkaz – wykonanie – skutek” pojawia się układ „namysł – decyzja – skutek”, który podkreśla osobiste i bezpośrednie działanie Boga w stosunku do człowieka.

3.2. Jakim obrazem i podobieństwem Boga jest człowiek?

W tradycji chrześcijańskiej, poczynając od św. Ireneusza, obraz i podobieństwo były uważane za dwa odmienne aspekty ludzkiej natury: „obrazem” miałyby być przyrodzone zdolności i umiejętności (np. myślenie, odczuwanie itd.), zaś „podobieństwo” odnosiłoby się do nadprzyrodzonych darów i łask, które człowiek otrzymuje bezpośrednio od Stwórcy i które upodabniają go do Niego (np. rozeznanie etyczne, zdolność do heroicznej miłości, poświęcenia się). Takie jednak rozróżnienie bazuje na osiągnięciach chrześcijańskiej teologii a nie na orędziu biblijnego opisu stworzenia. Gdy do tego przywoła się tekst Rdz 5,3, w którym dyskutowane terminy określają relację między Adamem i jego synem Setem, staje się jasne, że dla autora biblijnego nie istnieją dwa różne porządki (przyrodzony i nadprzyrodzony) w naturze ludzkiej.

⁷ D. DZIADOSZ, *Tak było na początku*, 58. Część komentatorów chce widzieć w tym sformułowaniu ślady rozpowszechnionej w starożytnych religiach Bliskiego Wschodu koncepcji dworu niebieskiego, który otaczał Boga (echa tej koncepcji również w 1 Krl 22,19-22; Hi 1,6-2,7; Iz 6,1-8), lub też przykład *pluralis majestaticus* – formy używanej w przeszłości w odniesieniu do monarchów, do których zwracano się per „wy” dla podkreślenia wobec nich szacunku i rewerencji. Pierwsze rozwiązanie kłóci się z koncepcją monoteizmu przyjmowaną przez tradycję P, która opowiada się nie tylko za jednością Jahwe, ale również za niemożliwością istnienia obok Jahwe innych istot niebieskich (np. aniołów), nawet gdyby tylko miały pełnić funkcję pośredników (por. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11* [A Continental Commentary; Minneapolis 1994] 144-145). Natomiast mówienie o *pluralis majestaticus* jest kalką języków nowożytnych, pozostaje natomiast obce językowi Biblii Hebrajskiej (czy w ogóle dworom starożytnego Bliskiego Wschodu), w którym trudno znaleźć tego rodzaju formuły grzecznościowe (niektórzy egzegeci doszukują się takiej formuły w Ezd 4,18, jednakże najbliższy kontekst tej wypowiedzi dowodzi, że król Artakserkes mówiąc w 1 pl ma na myśli swój dwór królewski jako taki).

⁸ Takie przykłady podaje Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek*, 334. Natomiast w Biblii Hebrajskiej można wskazać trzy takie miejsca: Rdz 11,7; 2 Sm 24,14; Iz 6,8.

Inny kierunek interpretacji wyznaczył Filon z Aleksandrii w dziele „O stworzeniu świata” (*De opificio mundi* 69), według którego podobieństwo człowieka do Boga zawiera się we władzach i zdolnościach duchowych (za nim m.in. św. Augustyn). Na bazie tekstu biblijnego nie sposób jednak ustalić, o jakie to władze duchowe by chodziło: zdolność myślenia, wolną wolę, inteligencję, samoświadomość czy inne przymioty.

W historii egzegezy pojawiało się również rozwiązanie zakładające, że podobieństwo do Boga odnosi się do zewnętrznego wyglądu człowieka, na co miałyby wskazywać użycie terminu *selem*, stosowanego na określenie konkretnych obrazów, figur czy podobizn. Wątpliwości co do zasadności takiej interpretacji biorą się przede wszystkim z przekonania autorów Biblii Hebrajskiej o bezcielesności i niewidzialności Boga. Poza tym myśl hebrajska do czasów Księgi Mądrości nie znała hellenistycznego dualizmu, lecz pojmowała człowieka integralnie, jako spójną jedność psychofizyczną.

Tego „rozbicia” człowieka unika interpretacja zakładająca, że obraz Boży w człowieku polega na umiejętności wchodzenia w relację osobową z Bogiem, w relację partnerską, w której Bóg mówi do człowieka, ten zaś jest zdolny Mu odpowiedzieć. Przy takiej interpretacji odsłania się też wyjątkowość bytu ludzkiego, który jako jedyny ze stworzeń pozostaje w uprzywilejowanej relacji z Jahwe. Jednakże przy takim rozumieniu „obraz Boży” nie przynależy do konstytucji człowieka, lecz pozostaje opisem procesu stworzenia, który czyni człowieka innym od pozostałych stworzeń⁹.

Najczęstsza propozycja przyjmowana w komentarzach zakłada, że człowiek jako jedyna istota podobna do Boga jest Jego wyłącznym przedstawicielem na ziemi i reprezentuje Go wobec wszystkich pozostałych stworzeń. Tego rodzaju koncepcja obrazu Boga w człowieku jest pochodną starożytnych ideologii królewskich Bliskiego Wschodu, w myśl których król był reprezentantem świata bogów, otrzymując od nich absolutną władzę nad danym narodem czy nawet światem. Takie spojrzenie na człowieka jako figury antycznego króla dzierżącego władzę nad stworzeniem można znaleźć przede wszystkim w Ps 8. Dodać należy, że dla starożytnych materialne podobizny bogów i królów była uznawane za rzeczywiste i wiarygodne ich reprezentacje. Znieważenie lub zniszczenie wyobrażenia jakiegoś bóstwa lub króla było tożsame z obrazą jego samego. W Biblii Hebrajskiej dochodzi do swoistej demokratyzacji tej idei, gdyż nie tylko władca, ale każdy człowiek jest obrazem Boga, reprezentując Go, jak i okazując Jego wielkość wobec świata. C. Westermann¹⁰ w tym kontekście zauważa jednak, że w ideologii królewskiej monarcha był reprezentantem bóstwa jako jednostka, co trudno przenieść na „człowieka” rozumianego jako rodzaj ludzki, wspólnotę ludzką. Poza tym dla tradycji kapłańskiej manifestacją Boga jest Chwała Jahwe, która ukazuje się „przed” człowiekiem, a nie „w” człowieku”.

⁹ G.J. WENHAM, *Genesis 1–15* (Word Biblical Commentary 1; Waco 1987) 31.

¹⁰ C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 153-154.

Przedstawione wyżej propozycje interpretacji tekstu Rdz 1,26-28 nie są do końca zadowalające, jakkolwiek każda z nich wskazuje na jakiś aspekt prawdy dotyczącej ludzkiej egzystencji, nie zawsze jednak wynikający bezpośrednio z Księgi Rodzaju. W tym kontekście na szczególną uwagę zasługują dwa rozwiązania osadzone wyraźniej w narracji: (1) człowiek na tle innych stworzeń pozostaje w bezpośredniej relacji z Bogiem, który (2) powierza mu panowanie nad światem.

3.3. Obraz Boga jako powołanie

Ciąg dalszy narracji zdaje się potwierdzać założenie, że człowiek, mimo że „stworzony” przez Boga, nie jest „ukończony”, co wymaga już jego „czynienia”. Do ludzkości co dopiero stworzonej Pan Bóg zwraca się w swoim słowie błogosławieństwa, wskazując zarazem im sposób na przepracowanie własnej niekompletności, by ostatecznie stać się obrazem Stwórcy. Po wezwaniu ludzkości do mnożenia się i zaludniania ziemi, podobnie jak ptactwo powietrzne i ryby morskie, Pan Bóg doprecyzowuje misję, jaką powierza człowiekowi. Jest nią panowanie nad ziemią i nad zwierzętami: „Zaludniajcie ziemię i **podporządkujcie ją, i panujcie** nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (w. 28). Ta idea panowania była już wyrażona w samym projekcie: „aby panował” nad zwierzętami i nad ziemią (w. 26). Panowanie zdaje się stanowić zasadniczy element obrazu Stwórcy. Powierzając ludzkości zadanie panowania nad ziemią, Bóg domyślnie poleca działanie na Jego podobieństwo, jak On. Chodzi o powinność, która wskazuje drogę własnego spełnienia się na obraz podobny do Boga.

Dwa czasowniki użyte przez Boga dla wyrażenia tego panowania zakładają użycie pewnej siły. Pierwszy czasownik *rādāh* jest użyty dwukrotnie: w w. 26 i w. 28. W dosłownym znaczeniu oznacza „deptać, zgniatać”, jak czyni się to z winogronami (Jl 4,13), i stąd wyprowadza się w kontekście wrogości między ludźmi sens „panować” (Kpł 26,17). Czasownik jest używany ponadto na opisanie suwerennej władzy królewskiej (1 Krl 5,4; Ps 110,2 – panowanie nad nieprzyjaciółmi). Drugi czasownik – *kābaš* – opisuje w w. 28 poddanie sobie ziemi. Czasownik ten ma konotacje militarne, może oznaczać „podporządkowanie” sobie pokonanych (Lb 32,29; 2 Sm 8,11) albo „uczynienie (kogoś) niewolnikiem” (Jr 34,11.16). Władzą, którą Bóg każe sprawować człowiekowi, nie ma nic wspólnego z delikatnością ani nie jest pozbawiona siły, jeśli jako wzór weźmie się potęgę, której Bóg użył przy porządkowaniu stwarzanej przestrzeni.

Siła nie jest jedyną charakterystyką Boga Stwórcy. Jest ona przeniknięta łagodnością. Zatem jeśli człowiek jest stworzony na obraz Boga, nie może i tego elementu podobieństwa brakować w człowieku. Jak go jednak rozumieć? Odpowiedź przynosi ostatnie słowo Boga skierowane do człowieka w ww. 29-30, którym daje mu za pokarm zboża i owoce drzew, a zaś zwierzętom trawy. To zdanie zasługuje na uwagę z powodu swojej pozycji w tekście, długości, a przede wszystkim

zaskakującej treści. Oto po zleceniu człowiekowi panowania z siłą nad zwierzętami, Pan Bóg powierza mu za pokarm roślinność, jakby zarzucając myśl o dominacji z siłą nad zwierzętami. Można w tym widzieć zaproszenie skierowane do człowieka do postawienia granic swojej własnej władzy nad zwierzętami, do panowania nad nimi bez przemocy, gdyż dla odżywiania się nie ma potrzeby zabijania zwierząt i zjadania ich. Również i zwierzęta nie muszą walczyć między sobą o pokarm, gdyż ich pożywnie jest roślinne.

Zatem nałożywszy na człowieka obowiązek panowania, Pan Bóg sugeruje możliwość sprawowania tej władzy z łagodnością. Człowiek, na podobieństwo Boga, musi umieć wyznaczać sobie granice w relacji do życia i do zwierząt. Obowiązek panowania pozostaje związany z zaproszeniem do realizowania go z poszanowaniem zwierząt, tak by one mogły znaleźć przestrzeń dla rozwinięcia własnego życia.

3.4. Panować nad zwierzęcością w sobie

Panowanie nad zwierzętami nie wyczerpuje sensu tego polecenia. W tekście Rdz 1 jest wiele elementów, które zbliżają ludzkość do zwierząt. Ludzie zostali stworzeni tego samego dnia co zwierzęta lądowe oraz otrzymali podobne błogosławieństwo co zwierzęta stworzone dnia piątego. Ludzkość jest zróżnicowana płciowo („mężczyzna i kobieta”) i jest liczna („ich stworzył”) podobnie jak świat zwierząt. Można zatem wnioskować, że zwierzęcość nie jest czymś zewnętrznym wobec człowieka, lecz stanowi integralną część jest indywidualnego i zbiorowego istnienia, i jako taka powinna być poddana panowaniu także z łagodnością, by w ten sposób oddać podobieństwo Bogu. Ciąg dalszy Księgi Rodzaju pokaże wiele przykładów tego, jak człowiek pełen sił życiowych musi poddać je swemu panowaniu.

Wyrażenie „mężczyzna i kobieta” z Rdz 1,27 sygnalizuje, że ludzkość jest powiązana z seksualnością i pragnieniem. Jeśli nie jest ona kontrolowana, nie jest poddana określonym granicom, ta siła życiowa może przekształcić się w przemoc. W każdym człowieku jest coś „zwierzęcego”, są pewne siły czekające na udomowienie, ucłowieczenie. Same w sobie są one neutralne, ani dobre, ani złe. Chodzi o takie ich używanie, by pozostać ich panem, a w ten sposób wykorzystać ich energię do „rodzenia” życia, „mnożenia się” i „wypełnienia” przestrzeni, która jest im należna.

Jak człowiek (czy jakaś grupa ludzi) może z siłą i łagodnością przeżywać własny dynamizm życiowy? Skoro chodzi o upodobnienie się do obrazu Stwórcy, trzeba zwrócić się ku Niemu. Jak Pan Bóg panował nad swoją działalnością stwórczą? Przez słowo będące kontrolowanym i uporządkowanym tchnieniem. Słowo jako zasada łagodności Boga. Także człowiek musi nauczyć się opanowywać na wzór Boga siły swojego wewnętrznego chaosu.