

Świat człowieka (Rdz 2,4-25)

Z punktu widzenia analizy narracyjnej tekst Rdz 1 pełni funkcję ekspozycji. Narrator dostarcza czytelnikowi niezbędnych informacji do dalszej lektury rozpoczętego opowiadania. Sytuuje narrację w określonym czasie i przestrzeni, przedstawia głównych bohaterów: Boga i ludzkość w jej relacji do Boga i świata zwierząt. Podaje też czytelnikowi pewne zasady, które powinny obowiązywać w świecie. Narrator jest wszechwiedzący – ma dostęp do najskrytszych myśli Boga. Jednakże narrator nie mówi wszystkiego, ujawnia tylko tyle, ile jest konieczne, by czytelnik zrozumiał fabułę. Ale pewne niejasności pozostają, które pozostają do rozwiązania przez czytelnika. Kluczowa sprawa to przyszłość zależna od „czynienia” człowieka.

W Rdz 1,31 pojawia się ocena „wszystkiego, co uczynił Bóg: oto bardzo dobre”. Jednakże człowiek nie jest kompletny, została nakreślona pewna linia spełnienia. Od człowieka będzie zależeć, czy wszystko pozostanie „bardzo dobre”, czy stanie się takie przez współpracę z człowiekiem. To jest pytanie, z którym czytelnik rozpoczyna lekturę Rdz 2: co stanie się „bardzo dobrego”? Czy człowiek odpowie na swoje powołanie do stania się na obraz Boga, czy też pozwoli dojść do głosu swojej zwierzęcości?

Podczas lektury Rdz 1 czytelnik rozpoznawał swój świat, świat, w którym żyje. Jednakże w narracji był pozbawiony zła, gdyż wszystko było „bardzo dobre”. Stąd pytanie, czy narrator wprowadzi w swoje opowiadanie zło. Skąd weźmie się zło? Wydaje się, że od człowieka, który wciąż musi odpowiedzieć na działanie Stwórcy. Ten w rzeczywistości wycofał się ze sceny.

1. Relacja między rozdz. 1 i 2 Księgi Rodzaju

Klasycznie rozdziela się te dwa opowiadania, przypisując je różnym autorom. Różnice wydają się być bezdyskusyjne: dwie różne wizje początku świata (woda – pustynia), różna chronologia pojawienia się człowieka (na końcu – na początku stworzenia), odmienne obrazy Boga (Bóg majestatyczny – Bóg garncarz i ogrodnik, bliski człowiekowi), zmiana stylu (podniosły, hymniczny – powszedni, ludowy). W lekturze tych tekstów nie chodzi o wyeliminowanie tych rozbieżności, co nie znaczy, że należy te narracje interpretować oddzielenie. Raczej należy postawić pytanie o możliwą ciągłość między nimi.

1.1. Przejście w Rdz 2,4 sugerujące ciągłość

Przejście między dwiema narracjami jest zaznaczone w Rdz 2,4. Ten werset nie sygnalizuje jakiegось zerwania, ile raczej sprawia wrażenie łącznika między nimi.

1,1

bərēʾšīt bārāʾ ʾēlōhîm ʾēt haššāmāyim wəʾēt hāʾāreš

2,4a

ʾelle^h tōldôt haššāmāyim wəhāʾāreš bəhibbārʾām

2,4b

bəyôm ʿāsôt yhw̄h ʾēlōhîm ʾereš wəšāmāyim

1,1 NA POCZĄTKU **stworzył** Bóg *niebo i ziemię*.

2,4a Oto dzieje *nieba i ziemi*, kiedy zostały **stworzone**

2,4b W DNIU, w którym **uczynił** Bóg ziemię i niebo.

W. 4 funkcjonuje równocześnie jako zakończenie poematu o stworzeniu i jako wprowadzenie do następującego dalej opowiadania. Zdanie jest pełne powtórzeń, które bierze z wcześniejszego opowiadania (niemal wszystkie słowa). Jednakże imię YHWH sprawia, że Bóg nabiera wyraźnej charakterystyki osobowej, rodzinnej. O inkluzji między 1,1 i 2,4a stanowią też powtórzenia terminów wyróżnionych powyżej w tekście graficznie. Równocześnie zauważa się korespondencję między okolicznikami czasu „na początku” (1,1) i „w dniu” (2,4b).

Należy przy tym zauważyć, że formuła „oto (są) dzieje/początki” z 2,4a pełni funkcję introdukcyjną w Rdz 1–11. Podwójne imię Boga (YHWH Elohim) powraca cały czas w rozdz. 2–3 (za wyjątkiem 3,1b-5). Można by zatem sądzić, że dyskutowany werset, czyniąc nawiązania do początku narracji w 1,1 (jako inkluzja), stanowi w istocie początek nowej narracji, podejmując początek poprzedniej.

Trudno o jednoznaczne rozstrzygnięcie. Pozostaje interpretacja tego zdania jako *double entendre* – zdania o podwójnej funkcji: równocześnie „patrzy” do przodu i do tyłu, jednocząc dwa teksty: 1,1–2,3 i 2,5–4,26. W takiej perspektywie można by uznać Rdz 1 za wprowadzenie do Rdz 2, albo też potraktować te dwie narracje jako opowiadanie o tej samej historii, tyle że widzianej odmiennie. Niezależnie od rozstrzygnięcia, czytelnik musi mieć na uwadze relację między tymi dwoma tekstami.

1.2. Jaka ciągłość narracyjna między Rdz 1 i Rdz 2?

Komentatorzy zauważają, że opowiadanie o Edenie nie jest w sensie dosłownym drugim opowiadaniem o stworzeniu, lecz jawi się pogłębionym studium o człowieku jako stworzeniu, jego początkach, jego zasadniczych relacjach z Bogiem i z innymi stworzeniami (J. Fokkelman).

Opowiadanie w rozdz. 1 wskazuje na końcu, że jedynym słabym elementem stworzenia jest paradoksalnie człowiek. Nie jest skończony, otrzymuje do Boga zadanie panowania oraz

wskazówkę (związaną z pokarmami), iż drogą realizacji tego panowania jest łagodność. Z punktu widzenia narracyjnego początek rozdz. 2 podejmuje właśnie tę kwestię. Tematyka zadania postawionego człowiekowi i daru pokarmów powraca już na samym początku rozdz. 2. Pan Bóg umieszcza człowieka w ogrodzie, dając mu zadanie pracy w nim i strzeżenia go (2,15), a następnie wydając polecenie dotyczące pokarmu (2,16-17). To polecenie to pierwsze słowo Boga w tym opowiadaniu, które jest echem ostatniej mowy Boga w rozdz. 1. W kontekście pokarmu zauważa się w tych dwóch słowach Boga analogiczne usytuowanie człowieka: wszystko jest mu dane za pokarm, poza jedną rzeczą: w rozdz. 1 wszystkie rośliny, ale nie zwierzęta, w rozdz. 2 wszystkie drzewa za wyjątkiem drzewa poznania dobra i zła.

Jest zatem podobna struktura. W kontekście jedzenia, a więc życia i przyjemności, słowo Boże wyznacza pewną granicę, której akceptacja pozostaje wolną decyzją człowieka. Jednakże cena zachowania lub nie tej granicy zostaje określona w 2,17: jest nią życie lub śmierć. Ten wybór stanowić będzie istotę intrygi w 3,1-5, kiedy człowiek stanie wobec opcji albo rozkazywania zwierzęciu (wężowi), albo bycia mu posłusznym. Jeszcze przed tym epizodem temat relacji człowieka do świata zwierząt, jak i seksualności człowieka – obie kwestie fundamentalne dla 1,26-28 – zostaną podjęte w scenie stworzenia zwierząt i kobiety (2,18-25).

Z tego punktu widzenia dwa opowiadania tworzą sekwencję z wyraźną ciągłością fabuły. W rozdz. 1 narrator poszerza horyzont, sytuując stworzenie w kontekście kosmicznym. Następnie ma miejsce zawężenie spojrzenia do samego człowieka i świata, w którym żyje. W rezultacie rozdz. 2 wychodzi od miejsca, w którym żyje człowiek. Akcja opisana w Edenie nie różni się od tej opisanej w 1,27-29. W obu opowiadaniach harmonia wpisana w stworzenie pozostaje w jakimś sensie zawieszona, gdyż zależy od wyboru człowieka panowania lub nie nad zwierzęcością oraz uznania lub nie granic wyznaczonych przez Boga odnośnie do pokarmów. Opowiadanie o Edenie doprecyzowuje pewne kwestie, by tym samym uczynić bardziej dramatycznym wybór człowieka i podkreślić jego znaczenie.

2. Człowiek w swoim świecie

Opowiadanie w Rdz 2 rozpoczyna się od długiej ekspozycji, obejmującej ww. 2-14. Z tej ekspozycji można odczytać relacje, jakie zachodzą między człowiekiem i światem, oraz uchwycić znaczenie rozkazu danego przez Boga człowiekowi w ww. 16-17.

2.1. Struktura Rdz 2,5-17

Ekspozycja nie przynosi rozwoju fabuły. Ma na celu usytuowanie na nowo bohatera, który już był umiejscowiony w przestrzeni: człowieka (*hā'ādām*). Jednakże ta przestrzeń zostaje teraz zawężona, sam zaś człowiek zostaje usytuowany w stosunku do ziemi. Narracja prezentuje trzy

momenty: pierwszy odnotowuje pewien brak, który zostaje następnie uzupełniony w toku dalszej narracji.

1. Preludium: nie-stworzenie (w. 5)

- (a) nie ma jeszcze **roślin** na polu, gdyż
- (b) nie ma **wody** dla ziemi
- (c) nie ma **człowieka** dla pracy na ziemi

2. Pierwszy moment stworzenia: pojawienie się (ww. 6-9)

- B woda: strumień z ziemi nawadnia glebę (w. 6)
- C człowiek: utworzony z gleby, umieszczony w ogrodzie (ww. 7-8)
- A rośliny: drzewa rodzące smaczne owoce, drzewo życia, drzewo poznania dobra i zła (w. 9)

3. Drugi moment stworzenia: relacje (ww. 10-17)

- B' woda: rzeka wypływa z Edenu,
by nawadniać ogród i później czterema swoimi odnogami świat (ww. 10-14)
- C' człowieka: w ogrodzie Eden,
by w nim pracować i go strzec (w. 15)
- A' rośliny: drzewa dane człowiekowi za pokarm [=życie]
oraz drzewo poznania dobra i zła [niebezpieczeństwo śmierci].

W punkcie wyjścia zaznacza się pewien brak, który zakłada już perspektywę przyszłości, zapowiadaną domyślnie: nie było jeszcze roślinności. Przyczyny tego braku są dwie: brak deszczu, by mogły rosnąć rośliny, oraz brak człowieka, by uprawiał glebę. Te braki zostają wypełnione w dalszym toku narracji, wychodząc (logicznie) od dwóch ostatnich. Dokonuje się to w dwóch etapach: pierwszy to czas porządkowania, drugi doprecyzowania relacji ustanowionych przez Boga. Podobnie jak wzmianka o brakach, mówi się w tych dwóch etapach o wodzie, o człowieku oraz o roślinach (szczególnie zadrzewionym ogrodzie).

Woda pojawia się jako pierwsza w postaci strumienia wypływającego z ziemi (B – w. 6). Ten strumień staje się później rzeką, która wychodząc z równiny, na której znajduje się ogród, pokonuje ją dzieląc się na cztery odnogi, by te nawadniały różne miejsca ziemi (B' – ww. 10-14). Obecność wody pozwala Bogu na ukształtowanie człowieka, którego celowo umieszcza w ogrodzie Eden (C – ww. 9-10). Temat ten zostaje ponownie podjęty w w. 15 (C'), w którym wyjaśnia się rolę człowieka w Edenie: będzie jego ogrodnikiem i strażnikiem. Rośliny ze swej strony pojawiają się w formie drzew, którym wzrost daje Bóg (w. 9). Dwoje z tych drzew zostaje wzmiankowanych bezpośrednio,

z których drzewo poznania dobra i zła zostaje odsunięte od człowieka, wszystkie zaś pozostałe drzewa zostają mu dane za pokarm (ww. 16-17).

Zanim przejdzie się do analizy tekstu mówiącego o uformowaniu człowieka (2,7), warto zwrócić uwagę na lokalizację czterech rzek. Dwie z nich – Tygrys i Eufrat – sytuują się w Mezopotamii. Lokalizacja dwóch pozostałych – Pizon i Gichon – pozostaje nieznana. Wywodzą się z dwóch synonimicznych rdzeni: *pwš* („podskakiwać”) i *gyḥ* („wytrysnąć”), i oznaczają odpowiednio „Podskakujący” i „Tryskający”. Druga nazwa jest identyczna z nazwą źródła wytryskującego w Jerozolimie. Nie ma za to innych wystąpień nazwy Pizon, jednakże ta rzeka jest stosunkowo szeroko opisana ww. 11-12. Niektórzy komentatorzy zauważają, że złoto i onyks, które miałyby występować w krainie Chawila okrążanej przez Pizon, znajdowały się na szatach arcykapłana w Jerozolimie (Wj 39,6.13). Nie można zatem wykluczyć, że w przypadku Pizonu i Gichonu nie chodzi o Jerozolimę, która razem z Mezopotamią stanowiłaby główne centrum judaizmu po epoce wygnania. W ten sposób ponownie można by stwierdzić, iż ogród Eden jest rzeczywistością dobrze znaną narratorowi, jakkolwiek stanowi krainę sytuującą się poza jakąkolwiek mapą geograficzną.

Patrząc całościowo na ten wyjściowy obraz 2,5-17, można powiedzieć, że odpowiada on sytuacji znanej z rozdz. 1. Powoli, bez żadnego wysiłku Pan Bóg tworzy przestrzeń życia, w której centrum umieszcza człowieka. Człowiekowi powierza konkretną odpowiedzialność oraz obdarza go pokarmem naznaczonym pewnym brakiem stawiającym go wobec określonej granicy. Taka sytuacja obciążona jest pewnym napięciem, wobec którego musi stanąć człowiek.

2.2. Relacja człowieka do ziemi

wayyîšer yhwḥ ʔēlōhîm ʔet-hāʔādām ʕāpār min-hāʔādāmā^h

wayyipphaḥ bəʔappāyw nišmaṭ ḥayyîm

wayəḥî ḥāʔādām lənépēš ḥayyā^h

I ulepił YHWH Bóg *hāʔādām* z prochu *hāʔādāmā^h*,

i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia,

i stał się *hāʔādām* istotą żyjącą. (Rdz 2,7)

Opis stworzenia człowieka opiera się na grze słownej między *hāʔādām* („człowiek”) i *hāʔādāmā^h* („gleba, ziemia, humus”). Ulepienie człowieka z gleby buduje ścisły związek między nimi: gleba, by być uprawiana, potrzebuje kogoś, kto został ulepiony z niej samej. Ulepiony z ziemi człowiek dzieli swoje pochodzenie z dwoma innymi rodzajami bytów utworzonych z ziemi (*min-hāʔādāmā^h*): rośliny, które „wyrosły” z polecenia Boga „z gleby” (2,9), oraz zwierzęta, które w następnej scenie Bóg „ulepi z gleby” (2,19). Ta sama natura jednoczy świat minerałów z rodzajem

ludzkim, przechodząc przez świat roślin i zwierząt. Zostaje w ten sposób odnotowany ściśły związek wpisujący ludzi w świat fizyczny, do którego należą. Ludzie nie są związani tylko ze zwierzętami, ale na pierwszym miejscu z ziemią, z której zostali ukształtowani i którą mają uprawiać.

Narrator pragnie jednak odróżnić człowieka od innych bytów, które jak on zostały wzięte z ziemi. W odróżnieniu od roślin, które potrafią tylko wschodzić i rosnać, istota ludzka jest „ukształtowana” (ulepiona) przez Stwórcę. Obraz przywołuje istnienie relacji między Bogiem i człowiekiem podobnej do tej zachodzącej między garncarzem i ulepionym przez niego przedmiotem. Ten moment łączy człowieka, bydło, dzikie zwierzęta i ptaki, które Bóg „ulepił z gleby” (2,19). To szczególne pokrewieństwo odróżniające istoty żyjące od roślin nie dziwi po wcześniejszej lekturze Rdz 1.

Gdzie narrator widzi różnicę między człowiekiem i zwierzęciem? Co jest specyficzne tylko dla człowieka? Wydaje się, że można wskazać przynajmniej dwa elementy.

Pierwszy wydaje się być marginalny. W Rdz 2,7 podkreśla się wyłącznie w stosunku do człowieka, że jest „prochem” („ulepił YHWH Bóg *ʔeṭ-hāʔādām āpār min-hāʔādāmā^l*”). W Starym Testamencie proch jest często łączony ze śmiercią. Abraham, zwracając się do Boga, będzie mówił, że jest „prochem i popiołem” (Rdz 18,27). Proch jest miejscem śmierci (Hi 7,21; Dn 12,2; Ps 22,16). Odnotowując zatem, że człowiek jest „prochem”, narrator może sugerować, że przeznaczeniem człowieka jest śmierć. Potwierdzi to Rdz 3,19. Tam Bóg zwraca się do człowieka, który zawinił i ponosi tego konsekwencje. Życie człowieka będzie pełne trudu, dopóki „nie wróci do gleby, gdyż z niej został wzięty, ponieważ prochem jesteś i w proch się obrócisz”. Śmierć, o której jest tutaj mowa, nie jest postrzegana jako zapłata za grzech, lecz jako naturalny i normalny koniec ludzkiego życia. Od urodzenia do swojej śmierci człowiek przynależy do ziemi. Dlaczego jednak narrator mówi o tym tylko w odniesieniu do człowieka, a nie w relacji do innych istot żyjących (zwierząt, ptaków), które zostały utworzone z ziemi? Być może z tego powodu, że człowiek jako jedyna istota żyjąca ma świadomość, że musi umrzeć. Ta świadomość odróżnia człowieka od zwierząt.

Inny, jeszcze ważniejszy, element czyni człowieka różnym od zwierząt. W obrazowy sposób narrator opowiada, że po ulepieniu człowieka Bóg tchnął w jego nozdrza tchnienie życia (2,7). Tymczasem zwierzęta nie otrzymały takiego tchnienia od Boga (por. 2,19). Nie chodzi zatem o oddychanie, które jest właściwe również zwierzętom. Obraz jest konkretny: chodzi o tchnienie udzielone przez Boga człowiekowi. Można w tym kontekście przywołać to, co Bóg uczynił ze swoim tchnieniem na początku narracji (1,3). Tchnienie przekształciło się w słowo. Okaże się, że człowiek jest zdolny do mówienia. Po ulepieniu zwierząt człowiek podejmie pierwsze działania w obrębie językowym. W tej scenie ponownie widzi się grę słów ukazującą powiązanie między

słowem ludzkim i tchnieniem otrzymanym od Boga. Człowiek nazywa „imiona” (*šēmôt*) zwierząt dzięki „tchnieniu” (*nišmať*) otrzymanemu od Boga (2,20).

Szczególna pozycja człowieka w opowiadaniu zależy zatem od otrzymanego tchnienia, dzięki któremu jest w stanie podjąć działanie charakterystyczne dla Boga, który rozróżnia i nazywa, rządząc z łagodnością za pośrednictwem słowa. W tym elemencie ciągłość z rozdz. 1 jest oczywista. Bóg oczekuje, że człowiek zacznie używać swoją zdolność mówienia w relacji do zwierząt. Na razie człowiek jest usytuowany jakby pośrodku Boga i zwierząt. Ulepiony z gliny człowiek jest blisko zwierząt, ale tchnienie życia czyni go podobny do Boga. Dokonuje się to za pośrednictwem słowa. Kiedy Bóg przyprowadza stworzone przez siebie zwierzęta, do człowieka należy dać im imiona. W ten sposób realizuje się zadanie otrzymane w 1,28-29, zadanie łagodnego panowania polegającego na daniu im imion. Nadać komuś imię to rozpoznać każdego w jego różnicy, a zarazem stworzyć przestrzeń dla tego, co czyni go jednostką.

Jeśli zatem *ādām* jest powiązany każdą częścią swego ciała z *ādāmā^h*, to dzięki słowu uczestniczy w obrazie Boga. To panowanie człowieka dotyczy nie tylko zwierząt, ale również ogrodu, co zostaje podkreślone w ww. 8.15:

„A zasadziwszy ogród w Eden na wschodzie, Pan Bóg umieścił tam człowieka, którego ulepił. [...] Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał ją i strzegł ją”.

Od tego momentu relacja między człowiekiem i naturą jest przedstawiana w opowiadaniu przez ten ogród obfitujący w wodę i drzewa (2,9-10). Termin *gan*, „ogród”, pochodzi od czasownika *gānan*, „chronić, strzec”. Można go sobie wyobrazić jako zamkniętą przestrzeń, która chroni zamieszkujące ją osoby, rodzaj luksusowego ogrodu, które na pustynnej równinie jawi się prawdziwym miejscem rozkoszy i przyjemności. Stąd grecki przekład „raj”.

Zanim został ulepiony człowiek, zostało powiedziane, że jego zadaniem będzie uprawa ziemi (2,5). To zadanie jest opisane dwoma czasownikami. Pierwszy *‘abad* oznacza „pracować”, czyli „uprawiać” glebę. Często przyjmuje znaczenie „służyć”, w kontekście religijnym „czcić, sprawować kult”. Praca przywołana tym czasownikiem oznacza więc również szacunek należy panu ze strony sługi, królowi ze strony jego urzędników, Bogu ze strony wiernych. Czytelnik, usłyszawszy, że Bóg powierzył człowiekowi panowanie na ziemi (1,26.28), teraz słyszy, że chodzi o „służenie” ziemi. Człowiek musi zatem ograniczyć swoją władzę (potęgę), gdyż nie chodzi ani o jego własność, ani o wykorzystanie ziemi w negatywnym tego słowa znaczeniu.

W tym samym kierunku idzie drugi czasownik *šamar*: człowiek jest zaproszony, by „chronić” ogród, „strzec” go, „mieć na niego baczenie”. Kolejny raz widzi się ciągłość z łagodnym panowaniem zakładanym przez dietę roślinną wskazaną przez Boga w 1,29-30.

Umieszczając człowieka w ogrodzie, Bóg daje mu drzewa (ich owoce) za pożywienie (2,16). Tak zaczyna się relacja wymiany. Z jednej strony człowiek angażuje swoje siły na „służbę” ogrodu, by „uprawiać” go (*‘ābad*), w zamian za to ogród daje radość człowiekowi i żywi go, ofiarując mu „drzewa miłe z wyglądu i dobre do jedzenia” (2,9). Z drugiej zaś strony człowiek „strzeże” ogród, „dogląda” go (*šāmar*), podczas gdy ogród (*gan*) go „chroni” (*gānan*) przed niegościnną naturą, która go otacza. Przez ten obraz Pan Bóg wyraża prawdopodobnie pragnienie przymierza, jakie zawiąże się między człowiekiem i naturą, pragnienie harmonijnej relacji, w której dobro jednego staje się przez dobro drugiego. Ta relacja jednak zależy od człowieka, od tego, w jaki sposób wypełni powierzona sobie misję.

2.3. Przykazanie dla człowieka (2,16-17)

W ogrodzie zostaje powierzona człowiekowi określona odpowiedzialność, co zostaje wyrażone wprost w poleceniu dotyczącym dostępu do drzew jako pożywienia. W przekładzie Biblii Tysiąclecia brzmi ono następująco:

¹⁶ A przy tym Pan Bóg dał człowiekowi taki rozkaz: „Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania (*ʾāḱōl tōʾḱēl*); ¹⁷ ale z drzewa poznania dobra i zła (*ūmēʿēš haddaʿat tōb wārāʿ*) nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz (*mōt tāmūt*)”.

Kilka problemów w przekładzie:

- *ʾāḱōl tōʾḱēl* (bezokolicznik + czasownik w 2 sg) – „jeść będziesz jadł” – bezokolicznik intensyfikuje czasownik lub wnosi odcień modalny: „możesz jeść” lub „musisz jeść”;
- *mōt tāmūt* – analogicznie: „możesz umrzeć” czy „musisz umrzeć” (w tym wypadku śmierć ukaraniem winy);
- „drzewa poznania dobra i zła” – w jakim sensie „dobra i zła” – sens etyczny, a może bardziej poznanie tego, co piękne i brzydkie, miłe i nieprzyjemne, szczęśliwe i nieszczęśliwe?

Bóg zwraca się ze swoim słowem do człowieka w 2 osobie liczby pojedynczej. Tak bierze początek relacja bezpośrednia, w której Bóg pobudza uwagę człowieka. Pan Bóg nie mówi nic o sobie, mówi za to o człowieku (ty), i jego pożywieniu, a więc o życiu, ale też o możliwej śmierci. Mówca jest ukryty za swoją mową, jednakże ta mowa objawia jego pragnienie wobec człowieka.

Polecenie jest podwójne. Pierwsza jego część nie ma nic wspólnego z zakazem. Chodzi o pozytywne polecenie, w którym Bóg zaleca człowiekowi jeść z każdego drzewa ogrodu. Bóg poleca zatem człowiekowi cieszenie się tym wszystkim, co otrzymał. Na to nakłada się zakaz dotyczący określonego drzewa, zakaz, który wyznacza pewne granice sankcjonowane klauzulą

mówiącą, iż złamanie tego zakazu prowadzić będzie do śmierci. Wyrażenie „umierać umrzesz” (*môt tāmût*) ma dwuznaczne znaczenie: z jednej strony może być rozumiane jako groźba śmierci w sytuacji przekroczenia zakazu, z drugiej zaś jako ostrzeżenie, rada, przestroga wobec niebezpiecznego wyboru, zachowania niosącego śmierć.

Pan Bóg nie tylko że ukrywa się za swoim poleceniem, ale nie ujawnia też swoich intencji. Z tego powodu polecenie może być interpretowane na dwa różne sposoby. Jedno proponuje wąż w 3,5: Bóg chce zachować dla siebie wyłączność poznania. Tylko On wie, co jest „dobre i złe” dla człowieka, czyli to, co jest „dla jego dobra lub dla jego zła”, co może przynieść mu „szczęście lub nieszczęście”. By uniemożliwić człowiekowi dostęp do tej wiedzy, Bóg zabrania człowiekowi jeść z tego drzewa i wzmacnia ten zakaz klauzulą śmierci na wypadek przekroczenia go.

Jest jednak możliwa druga interpretacja. Człowiek może zrozumieć, że Bóg daleki jest od grożenia mu śmiercią w sytuacji nieposłuszeństwa. W zamian za to próbuje go ostrzec, że odrzucenie ograniczenia oznaczać będzie wystawienie się na śmiertelne niebezpieczeństwo. Bóg zatem nie strzeże wiedzy dotyczącej człowieka dla siebie, lecz dzieli ją z nim, wskazując mu drogę, której powinien unikać (drogę nieszczęścia i śmierci).

Z perspektywy narracyjnej wiedza czytelnika jest większa od wiedzy, jaką posiada bohater opowiadania. Czytelnik bowiem ma w pamięci słowa Boga z Rdz 1,28-29, w których daje człowiekowi rośliny za pokarm. Nie ma tych słowach żadnej zazdrości czy skąpości. Dar Boga jest szczodry, jest wyrazem Jego pragnienia życia dla człowieka. W tym świetle trzeba odczytywać polecenie z 2,16, w którym Bóg zaprasza do życia i cieszenia się nim.

To, że zostaje wyznaczona granica w czerpaniu przyjemności ze wszystkiego nie sprzeciwia się życiu. Nakładając granice, Bóg ostrzega człowieka przed pożądaniem, które ulegałoby totalnemu pragnieniu wszystkiego, niszczącemu relacyjność bytów. Pożądanie traktuje bowiem drugiego jako przedmiot do zagarnięcia bądź też jako rywala, przed którym trzeba się bronić, albo też jako narzędzie do zdobycia pożądanej rzeczy. Nie rozpoznaje zatem w drugim podmiotu, partnera wymiany we właściwej relacji. Tu kryje się źródło śmierci. Pożądanie uniemożliwia bowiem właściwe relacje, bez których życie człowieka nie może istnieć, jest skazane na śmierć. Przez pożądanie słowo jest bliskie kłamstwu, staje się miejscem obłudy.

Tak odczytywane słowo Boże ostrzega człowieka przed „śmiertelnym” niebezpieczeństwem. Bóg daje człowiekowi drzewa, których widok budzi pożądanie (2,9), ale wyznacza też granicę, która będzie wychowywała to pożądanie, by nie stało się ono dominujące i powodujące człowiekiem. Życie oznacza zgodzić się na brak, na ograniczenie. Bez tego człowiek zmierza ku śmierci. Nie śmierci fizycznej, gdyż powrót do prochu jest czymś naturalnym (por. 3,19), ale śmierci człowieka jako istoty równocześnie relacyjnej i pożądającej.

Polecenie Boga jawi się dyskretnym wyrazem Jego miłości wobec człowieka. Chodny dystans czy mała szczodrość są tylko pozorne. Bóg respektuje wolność człowieka, nie narzuca mu przykazania, wycofuje się, zostawiając przestrzeń dla człowieka, podobnie jak to uczynił siódmego dnia. W prostym słowie Bóg objawia swoje pragnienie życia („ze wszystkich drzew ogrodu możesz jeść”), za którym kryje się miłość zapraszająca do właściwego rozwinięcia tego pragnienia. By doświadczyć tej miłości, człowiek musi porzucić chęć posiadania wiedzy, będzie musiał zaryzykować nieposłuszeństwo słowu, ale także podjąć ryzyku zaufania Temu, który mówi, będzie musiał odmówić swojemu pragnieniu panowania, nie mając żadnej pewności co do słuszności decyzji.

Jeśli pójdzie w tym kierunku, przekona się, że Bóg nie odmawia człowiekowi poznania dobra i zła. Bóg w istocie daje mu pewną wiedzę, pouczając go o drodze, która prowadzi ku śmierci, a tym samym do nieszczęścia, sugerując w konsekwencji, co należy czynić, by pójść w kierunku życia i szczęścia. Tak odczytuje to mędrzec Syrach: Bóg „napełnił ich wiedzą i rozumem, o złu i dobru ich pouczył (Syr 17,7).

W tym miejscu człowiek staje wobec pewnej nieokreśloności swego istnienia, która może być przewyciężona tylko przez zaufanie Bogu i Jego słowu. Od tego, jak zachowa się wobec drzewa poznania dobra i zła, okaże się, w jaki sposób człowiek interpretuje słowo Boga. Jeśli powstrzyma się od niejedzenia, będzie znaczyło, że (świadomie czy nie) wierzy, że słowo Boga jest dobre i że przez nie Bóg pragnie jego dobra, a tym samym zasługuje na jego zaufanie. Jeśli człowiek zgodzi się na niespożywanie owoców z drzewa poznania dobra i zła, oznaczać będzie, że rozpoznaje w Bogu partnera, który ma dobre intencje, któremu można zaufać. Sposób, w jaki człowiek przyjmie dar, ujawni jego dyspozycję wobec Boga.

3. Człowiek w relacji (Rdz 2,18-25)

Po wydaniu człowiekowi polecenia dotyczącego spożywania z drzew ogrodu Bóg stwierdza: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam” (2,18a).

dosłownie: Nie jest dobrze być człowiekowi w swojej samotności.

lō²-tōb hēyōt hā²ādām ləbaddō

Wprowadzenie narracyjnej „Bóg rzekł” ujawnia myśl Boga. Jest ona przeciwna temu, co siedmiokrotnie z siłą było powtórzone w rozdz. 1: *lō²-tōb* przeciwstawia się *kī-tōb* („że jest dobre”). To, co nie jest dobre, to to, że człowiek jest sam. To stwierdzenie nawiązuje do wcześniejszego nakazu. Ten nakładał na człowieka konieczność zaakceptowania pewnych granic w swoim pożądaniu. Nieprzyjęcie tego braku będzie wydaniem własnego życia na niebezpieczeństwo.

Chodzi ostatecznie o budowanie właściwych relacji z innymi podmiotami, które nie będą traktowane przedmiotowo. O relację z kim chodzi? Wypowiedź Boga z 2,18 sugeruje, że nie chodzi o relację z Nim. Mimo obecności Boga przy człowieku, ten pozostaje wciąż wydany swojej „samotności”.

3.1. Kompozycja Rdz 2,18-25

Następujące dalej opowiadanie prezentuje paralelną strukturę:

A **Wprowadzenie:** mowa Boga (w. 18)

a stwierdzenie braku: nie jest dobre, że człowiek jest sam

b decyzja o uczynieniu „pomocy jak wobec niego”

B **Pierwszy moment:** zwierzęta (ww. 19-20a)

c działanie Boga: ulepienie zwierząt

przedstawienie ich człowiekowi

d reakcja człowieka: nazwanie zwierząt

A' **Wstawka:** nie było „pomoc jak wobec niego” (w. 20b)

B' **Drugi moment:** mężczyzna i kobieta (ww. 21-23)

c' działanie Boga: [+ sen mężczyzny, wyjęcie żebra]

zbudowanie kobiety

przedstawienie jej człowiekowi

d reakcja człowieka: nazywa kobietę (i mężczyznę)

A'' **Konkluzja:** mowa narratora

b' możliwość dobrego przeżywania braku: bycia jednym ciałem

a' stwierdzenie finalne: „ich dwoje [...] mężczyzna i jego kobieta”.

Narracja rozpoczyna się od stwierdzenia braku. Narracja postępuje w sposób regularny i symetryczny. Stwierdzony brak rodzi pomysł, który zostaje zrealizowany w dwóch paralelnych momentach czasowych. W obu częściach Bóg dokonuje komplementarnego działania: najpierw stwarza (lepi zwierzęta, buduje kobietę), następnie przedstawia człowiekowi (to samo wyrażenie: „przyprowadził do człowieka”, ww. 19.22). Człowiek reaguje słowem: nazywa i mówi. Druga scena jest jednak bardziej rozbudowana: samo stworzenie jest poprzedzone czynnościami przygotowawczymi (operacja „pod narkozą”), zaś sama reakcja człowieka ma charakter uroczystej wypowiedzi wyrażonej językiem poetyckim.

Po obu częściach następuje interwencja narratora, który stwierdza punkt, w którym znajduje się realizacja Bożej myśli. Po stworzeniu zwierząt odnotowuje niepowodzenie pierwotnego planu,

którego opis przejmuję: „Nie znalazł pomocy jak wobec niego” (w. 19b). Końcowa konstatacja narratora jest bardziej złożona. W w. 24 narrator wyraża myśl, w jaki sposób może zawiązać się relacja między mężczyzną i kobietą, zaś przywołanie „ich dwojga” w końcowym zdaniu odnotowuje, iż samotność człowieka skończyła się wraz z pojawieniem się kobiety.

3.2. „Pomoc jak wobec niego” (Rdz 2,18-20)

W obliczu samotności człowieka, która „nie jest dobra” w oczach Boga, Bóg szuka rozwiązania:

ʿeʿšeh-llô ʿezer kəneḡdô

„Uczynię mu pomoc jak wobec niego” (w. 18b).

Termin „pomoc” opisuje w języku hebrajskim interwencję, która jest konieczna dla uratowania kogoś z niebezpieczeństwa śmierci. Podmiotem działającym jest prawie zawsze Pan Bóg. Rozwiązaniem na uratowanie człowieka od śmierci spowodowanej samotnością jest relacja: „pomoc jak wobec niego”. W tym wyrażeniu można dostrzec echo wcześniejszego stwierdzenia samotności:

ləbaddô – (być) samemu (rzeczownik *bad* – „samotność, odseparowanie”)

kəneḡdô – rzeczownik *neged* – „ten, który jest wobec, naprzeciw”.

Przyimek *ke*, „jak”, wnosi ideę porównania, przybliżenia, co sugeruje, że jeden nie może być definiowany w oderwaniu od drugiego. Hebrajski rzeczownik *neged*, dla którego nie znajduje się w języku polskim jednego słowa do przekładu, może być tłumaczony „wobec”, opisując kogoś, kto znajduje się „wobec”, „naprzeciw”. Czasownik wywodzący się z tego samego rdzenia – *nagad*, „opowiadać”, „relacjonować” – wnosi ideę komunikacji. Zatem ten inny będzie zaproszony do bycia korespondującym, respondującym.

To tłumaczy, dlaczego zwierzęta nie zostały uznane za korespondujące z człowiekiem, mimo że zostały też ulepione z gliny (2,19). Nie odpowiadają one projektowi Bożemu, nie stanowią żadnej zakładanej pomocy dla człowieka. Jest jednak interesujący szczegół, gdy chodzi o czynność nazwania zwierząt przez człowieka. Porównajmy dwa zdania:

2,19

Ulepiwszy z gliny wszelkie zwierzęta lądowe i wszelkie ptaki powietrzne, Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jaką on da im nazwę.

2,20

I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom powietrznym i wszelkiemu zwierzęciu polnemu.

Zauważa się dwie kategorie zwierząt ulepionych przez Boga: zwierzęta polne (dzikie) i ptaki. Człowiek natomiast wyróżnia swoim słowem trzy grupy zwierząt, dodając na pierwszym miejscu „bydło” (*bəhēmāh*). Narrator jakby chciał zasugerować, że człowiek wybiera je, by mu

towarzyszyły, wspierały go w jego zadaniach, dostarczały mu niezbędnych środków do życia. Ale ostatecznie nie jest to „pomoc dla niego jak wobec niego”.

3.3. Mężczyzna i kobieta (2,21-22)

²¹ Wtedy to Pan sprawił, że mężczyzna pogrążył się w głębokim śnie, i gdy spał wyjął jedno z jego żeber, a miejsce to zapełnił ciałem. ²² Po czym Pan Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę, i przyprowadził ją do mężczyzny.

Swoisty zabieg operacyjny. Człowiek jakby wprowadzony w narkozę. Termin hebrajski *tardemah* odnosi się do głębokiego snu, w którym człowiek nie jest świadom tego, co dzieje się wokół (por. Rdz 15,12; Sdz 4,21). W ten sposób zostaje podkreślone, iż człowiek nie był obecny, nie był świadkiem tego, co zdarzyło się, gdy spał. Tradycyjnie czyta się, że Pan Bóg wyjął żebro Adama, z którego uczynił kobietę. Jednakże termin *šēlā^c* nie oznacza „zebra”, lecz „bok” (arki, Wj 25,12; namiotu spotkania, Wj 26,20; świątyni, 1 Krl 6,5; Ez 41,5; góry [grzbiet] 2 Sm 16,13). Dlatego tłumacz Septuaginty czyta „bok” (ὁ θεὸς τὴν πλευρὰν ἣν ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ). Rashi, rabin żyjący w XI wieku po Chr., zakłada, że człowieka, dotąd pozbawionego zróżnicowania, YHWH przeciął na pół, stwarzając dwie różne, odrębne istoty.

Powyższy obraz niesie ze sobą istotne stwierdzenie pewnych braków w człowieku. Pierwszy dotyczy wiedzy: żadna ze stworzonych osób nie zna swego pochodzenia, ani pochodzenia tego drugiego. Drugi – integralności: wzięcie „boku” rodzi ranę, która się zabliznia w miejscu ubytku. Ani jeden, ani drugi nie jest „kompletny”. Narrator wskazuje zatem na specyfikę relacyjności człowieka stworzonego przez Boga, którą jest brak wiedzy i integralności. Zatem obecność tej drugiej osoby odsyła do obrazu siebie jako bytu z pewnym brakiem. Inność drugiego uczy, że nie zna się wszystkiego, także o tym drugim.

Jednakże ten brak – ta utrata części siebie nie jest daremna. Narrator opowiada, jak Bóg przyprowadził do mężczyzny kobietę jako partnerkę, czyniąc z relacji między nimi dar. Dar nie ma żadnego porównania z tym, co zostało wzięte. Jest to dar fundamentalny dla życia, gdyż pozwala wyjść ze śmiertelnej samotności.

3.4. Zdumienie nie do końca właściwe (2,23)

Człowiek pozostaje ignorantem, gdy chodzi o znajomość siebie i drugiego. Jednakże dar drugiego wywołuje reakcję mężczyzny, która zostaje odnotowana w 2,23:

Człowiek (*hā²ādām*) powiedział:

Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!

Ta będzie się zwała *ʿiššā^h* „niewiastą”,
bo **ta** z *ʿiš* „mężczyzny” została wzięta.

„Człowiek powiedział...”. Kim jest ten „człowiek” (*hāʿādām*)? Kontekst każe się domyślać, że jest nim mężczyzna. Jego reakcją w obliczu daru jest zdumienie. W kobiecie rozpoznaje on towarzyszkę, która dzieli z nim naturę: kość z kości, ciało z ciała. Jest ona taka sama w tym, co stanowi o jej trwałości (kość jako element dający opór przemijaniu), ale też o kruchości (ciało jako element przemijający, por. Iz 40,6-7). Jednakże mężczyzna sygnalizuje również różnicę między *ʿiššā^h* i *ʿiš*: Kobieta nie jest mężczyzną.

Sposób przyjęcia kobiety przez mężczyznę jest zaskakujący. Dlaczego mówi o niej w trzeciej osobie liczby pojedynczej, mimo że jest ona w jego obecności, wobec niego. Do kogo zatem zwraca się mężczyzna? Trzykrotnie użyty jest zaimek wskazujący *zōʿt*, co przyjmuje charakter deprecjonujący. Co więcej, mężczyzna mówi tak, jakby miał znajomość wszystkiego. Jakby nie respektował zastanych różnic, wyprowadzając termin *ʿiššā^h* od *ʿiš*. Mężczyzna stawia siebie w środku. Mimo że nie był świadkiem, wyprowadza jej imię od „męża”, czyniąc ją całkowicie zależną od siebie jako mężczyzny.

W tym kontekście użycie terminu „człowiek” (*hāʿādām*) zdaje się służyć podkreśleniu, że człowiek jest zintegrowany, niezmienny, bez braków. Imię „mężczyzna” i „kobieta” podważają natomiast tę integralność, sygnalizując jakąś zależność między nimi. Tu dochodzi do pewnej sprzeczności między tym, co mówi narrator, a tym, co mówi mężczyzna. Dla narratora kobieta jest wzięta z „człowieka” niezróżnicowanego (*hāʿādām*), jest „bokiem” tego człowieka, częścią jego kości i jego ciała, podczas gdy człowiek pozostaje innym bokiem. Kiedy ten jednak stwierdza, że *ʿiššā^h* została wzięta z niego (*ʿiš*), myli się. Czego dotyczy ta pomyłka?

W jego słowie zauważa się najpierw całkowity brak odniesienia do Boga i tego, co uczynił Bóg. W jego słowach działanie Boga sprowadza się do „wzięcia” bez podmiotu, bez wskazania zamysłu (celu, projektu): „została wzięta”. Człowiek pomija również czynność „zaprezentowania”, której sam był świadkiem. Nic nie mówi człowiek o „zbudowaniu” (*bānā^h*) kobiety, skutkiem czego jedno nie może definiować siebie bez odniesienia się do drugiego, lecz musi się zaakceptować swoje podobieństwo („jak” wobec niego). Człowiek mówi tak, jakby był wszystkiego świadkiem, jakby wszystko wiedział, mimo że w rzeczywistości spał twardym snem. Nie zadaje sobie pytania, jak to się stało, lecz bez wahania stwierdza, że kobieta został wzięta z niego, że jest jego kością i jego ciałem.

W ten sposób człowiek usuwa (anuluje) inność kobiety. Mówiąc, że „ta jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała”, doprecyzowując, że *ʿiššā^h* została wzięta z *ʿiš*, człowiek jasno sytuuje

kobietę względem siebie. Ona jest tym, co zostało mu zabrane, ona jest nim poza nim (A. Wenin). Powtórzenia w tym jednym zdaniu człowieka kładą nacisk na przyimek „z” (*min*) oraz na zaimek dzierżawczy 1 osoby liczby pojedynczej. To zdradza, w jaki sposób mężczyzna przeżywa tę separację. Z jednej strony zauważa ją (przyimek *min*), za drugiej zaś strony próbuje to oddzielenie zredukować, stwierdzając, że to, co inne, pochodzi od niego, a przez to przynależy do niego.

Ta bliskość jest wyrażona przez zdanie, które w Biblii hebrajskiej wyraża ścisły związek braterstwa między osobami: „Jesteś moją kością i ciałem” (np. Rdz 29,14 – Laban do swego siostrzeńca Jakuba; Sz 9,2 – Abimelek do braci swojej matki). Podwojenie tego wyrażenia buduje swoisty stopień najwyższy. Gdzie jest jednak problem? Mówi o kobiecie w 3 sg, podczas gdy w tym wyznaniu naturalne jest mówienie do drugiego w 2 sg. Traktuje zatem kobietę jak przedmiot, który do niego należy i od niego zależy. Siebie stawia w centrum, odnosząc kobietę do siebie, w istocie eksponując siebie – „swoje” kości i ciało. W tym kontekście wybór imienia jest znaczący. Gra słów (*ʿiššāh* i *ʿiš*) wychodzi z założenia, że są to słowa zbudowane na tym samym rdzeniu: jedno na żeńskim, drugie na męskim. W ten sposób ma się potwierdzenie, że człowiek swoją relację z kobietą rozumie jako więź między siostrą i bratem. Redukuje tym samym zróżnicowanie do zwykłego rozróżnienia między płciami.

Mówiąc o kobiecie jako swoich kościach i swoimi ciele, człowiek traktuje ją jako swoją własność, nie pozwala jej na bycie inną, poza jego dominacją i władzą. Pożądanie, które nie pozwala mu na uznanie granic, ograniczeń. Mówiąc w ten sposób, mężczyzna stara się wypełnić podwójny brak, który Bóg nałożył na niego: wiedzy i integralności. Jakby na ten brak nie zgadza się; przejmuje „swoje ciało, swoje kości”. Być może to jest powód, dla którego narrator określa mężczyznę mianem „człowieka”. Mężczyzna zachowuje się tak, jakby był osobą zintegrowaną, bez braków, niezmienną, jednakże w istocie jest „mężczyzną”.

3.5. Komentarz narratora (3,24)

Po przedstawieniu reakcji mężczyzny narrator dodaje zdanie:

Dlatego to mężczyzna (*ʿiš*) opuszcza ojca swego i matkę swoją
i łączy się ze swą żoną (*ʿišto*) tak ściśle,
że stają się jednym ciałem (*bāsār ʿehād*) (Rdz 2,24)

Odniesienie do ojca i matki sygnalizuje, że nie chodzi tu więcej o bohaterów opowiadania. Oni bowiem są bez rodziców. Narrator zwraca się tu do czytelników, porzucając na chwilę fabułę. Jest to zdarzenie wyjątkowe w narracjach biblijnych, co podkreśla znaczenie tego momentu. Pojawia się jednak problem relacji między wcześniejszą deklaracją mężczyzny a obecnym komentarzem narratora, która jest budowana za pomocą zaimka przyczynowego „dlatego” (*ʿal-kēn*).

Narrator reaguje w ten sposób na to, co powiedział mężczyzna wobec kobiety, by zachęcić czytelnika do refleksji nad tym. Swoim twierdzeniem człowiek, pomijając to, czego nie zna, podejmuje to, co mu brakuje, bazując na podobieństwie między sobą i kobietą. W ten sposób myli się co do siebie i co do kobiety. Traktuje ją jak bratnią duszę, wydaje mu się, że ją zna, bo wydaje mu się, że zaspokaja jego brak. „Dlatego” czytelnik musi wiedzieć, że droga do realizacji Bożego zamysłu jest długa. „Złączenie się” mężczyzny i kobiety, miłość, która ich łączy, wymaga, by człowiek opuścił „ojca i matkę”, a więc te osoby, o których rzeczywiście może powiedzieć, że są jego „kością i ciałem”. Musi poprzez proces zróżnicowania, odseparowania zostawić środowisko rodzinne, „od zawsze” dobrze mu znane, musi porzucić świat dla siebie bezpieczny, by wejść, wpisać się w nową relację.

Po opuszczeniu ojca i matki i przywiązaniu się do swojej żony, jedno i drugie mogą stać się „jednym ciałem”. Termin „ciało” (*bāśār*) w Biblii hebrajskiej opisuje istotę ludzką w jej kruchości, słabości, przemijalności (por. Ps 78,39; Iz 40,6-7). Przymiotnik „jedno” odnosi się do istoty ludzkiej, która akceptuje swoje ograniczenia, swoje braki, swoją kruchość, przeżywając je w swojej odrębności, indywidualności. Dopiero będąc w ten sposób odrębni, jest możliwa relacja z innym, czyniąc miejsce dla innego „jednego ciała: istoty różnej od nich obu – dziecka.

3.6. Nadzy bez wstydu (Rdz 2,25)

W narracji jakby brakowało reakcji kobiety. Można się jej doszukiwać w zdaniu:

wayyihyû šənêhem ʿarûmmîm hāʾādām wəʾištô wəlōʾ yitbōšāšû

Biblia Tysiąclecia: „Mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu” (2,25).

Dosłownie: „I byli oboje nadzy człowiek i jego żona, nie odczuwali wstydu”.

Zdanie to sugeruje, że kobieta pozostała milcząca, poddała się działaniu mężczyzny. Nie widać, by stanęła „wobec” mężczyzny, jak to wymyślił Bóg (2,18). Nie przeciwstawia się, gdy mężczyzna bierze ją w posiadanie, nie dystansuje się od tego, co on powiedział. Oddaje się całkowicie jego pożądaniu.

Jednakże to zdanie odbiega od tego, co narrator powiedział w 2,24. Nie są „jednym ciałem”, w którym zaakceptowałyby swoje ograniczenia, swoje różnice. Są przedstawieni jako „oboje” (*šənêhem*), jedność, w której jeden przynależy do drugiego.

W tej konkluzji nie ma też odniesienia do Boga. Ten, który oddziela, wyznacza granice, nie znajduje miejsca przy mężczyźnie i kobiecie, między nimi „obojgu”.

Nie odczuwają wstydu z powodu nagości. Dlaczego? Może dlatego, że nie są „naprzeciw, wobec” siebie, lecz są „obok” siebie, przy boku swoim. Ich reakcja na siebie nie pozwoliła im na rozpoznanie zróżnicowania swego istnienia. W Rdz 3,7 narrator stwierdzi, że „oczy ich dwojga”

otworzyły się i dostrzegły nagość. Wcześniej tej nagości nie zauważali, nie dostrzegali swoich różnic i ograniczeń.

Obraz jest idylliczny, doskonała harmonia między partnerami. Jednakże można w tym obrazie widzieć zapis „ślepej miłości”, w której nie dostrzega się tego, co dzieli, odróżnia, wyróżnia. Nie ma bycia „wobec” siebie. Jest relacja pożądania, posiadania, odrzucenia ograniczeń i granic. Nie ma zgody na radykalną inność tego drugiego.