



**CZŁOWIEK ODRZUCA  
PRZYMIERZE Z JAHWE W EDENIE  
(RDZ 3,1-24)**



To, co jahwista ukazuje w drugiej części swego bogatego w treściowe i teologiczne wątki opowiadania (Rdz 3,1-24), interpretujący ten tekst egzegeci i teologowie określają najczęściej mianem «upadku» pierwszych ludzi<sup>1</sup>. Gdy jednak patrzy się na te wersety w ich oryginalnym literackim i teologicznym kontekście, to przychodzi myśl, że znacznie trafniejszą definicją tej biblijnej relacji o Edenie byłoby: «ludzkie nieposłuszeństwo Bożej woli» lub też «niewierność człowieka przymierzu z Bogiem». Istotą wypadków opisanych w 3,1-24 jest bowiem trwale odwrócenie przez ludzi porządku, jaki Jahwe ustanowił w stworzonym przez siebie świecie, porzucenie przez nich bliskiej relacji z Bogiem oraz świadome przekroczenie granicy, którą Stwórca wyznaczył Adamowi w chwili, w której umieścił go w ogrodzie. Symbolem tej granicy był zakaz spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła<sup>2</sup>.

Całą narrację jahwisty (2,4b–3,24) cechuje niezwykła barwność, bogactwo i dynamika języka, a nadto głębia teologicznej i kulturowej symboliki komunikowanych treści oraz widoczna gołym okiem dramaturgia przekazu. Literacki i narracyjny kunszt jahwisty widać szczególnie w teologicznej rekonstrukcji grzechu Adama i Ewy (3,1-7). Tekst ten może uchodzić za jedną z najpiękniejszych pereł starotestamentowych narracji, a zarazem bardzo głęboką pod względem psychologicznym i teologicznym analizę ludzkich postaw, wyborów i motywacji. Bieg zdarzeń, jaki miał miejsce w Edenie po stworzeniu kobiety, jahwista prezentuje w kategorii buntu i nieposłuszeństwa ludzi względem Jahwe, do którego dochodzi w wyniku dość złożonego procesu pokusy. Jej potężnemu i podstępnemu oddziaływaniu najpierw została poddana Ewa, a następnie Adam. Strukturalna całość przekazu 2,4b–3,24 jest tak skonstruowana, że w pierw narrator opowiada o nieogarnionej mocy i miłości Stwórcy, który z wielką troską powołuje do istnienia człowieka i umieszcza go w niezwykłym i tajemniczym ogrodzie pełnym wszelkiego dobra (2,4b-25), a zaraz potem relacjonuje akt nieposłuszeństwa i buntu obdarowanych ludzi względem ich Dobroczyńcy i Boga (3,1-25). Następstwo i związek tych dwu zdarzeń, czyli stworzenia i grzechu, które w biblijnej tradycji 2,4b–3,24 wyznaczają początek i bieg dziejów ludzkości, nie ma jakiegoś racjonalnego powodu, ani też nie posiada żadnego logicznego uzasadnienia. Autor tradycji jahwistycznej zdaje się ze zdumieniem poszukiwać

---

<sup>1</sup> G. TUCKER, «The Creation and the Fall. A Reconsideration», *LTQ* 13 (1979) 113-124; H. PFEIFFER, «Der Baum in der Mitte des Gartens. Zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2,4b–3,24)», *ZAW* 112 (2000) 487-500; *ZAW* 113 (2001) 1-16.

<sup>2</sup> Właśnie w ten sposób tekst jahwisty komentuje święty Paweł w liście od Rzymian (5,12-19). Grecki termin παράβασις użyty przez Pawła w 5,14 wyraża ideę «przekroczenia i złamania warunków umowy», a pojęcie παρακοή w 5,19 oznacza «nieposłuszeństwo». Identycznie scenę z ogrodu rajskiego interpretuje prorok Ozeasz w 6,7, mówiąc, iż mieszkańcy Efraima i Judy złamali przymierze z Jahwe na wzór pierwszego człowieka Adama. L. ALONSO-SCHÖKEL, «Sapiential and Covenant Themes in Genesis 2–3», w: J. CRENSHAW, *Studies in Ancient Israelite Wisdom* (New York 1976) 468-480.

przyczyny, dla której człowiek sprzeciwił się Stwórcy, złamał Jego wolę, odrzucił Boże przymierze i zapragnął zająć Jego miejsce, ale w kolejnych wierszach relacji raczej jej nie znajduje i zostawia ten trudny do zrozumienia problem bez odpowiedzi. Ludzie byli przecież najdoskonalszym stworzeniem Bożym. A skoro tak, to w nich samych nie było niczego takiego, co mogłoby poprowadzić do buntu przeciw Stwórcy, który przecież powołał ich do istnienia po to, aby żyli w pełnym i niezmaconym szczęściu i pokoju. Jedynym wytłumaczeniem tego, co stało się w Edenie, był fakt, iż ludzie zostali stworzeni przez Jahwe jako niczym nieskrępowane istoty, posiadające doskonale wolną wolę i cieszące się pełną autonomią. Całkowita wolność i niezależność Adama i Ewy były jednym z najpiękniejszych Bożych darów, ale zostały przez pierwszych rodziców opatrzenie rozumiane i bardzo źle wykorzystane. Te właśnie dary, rozbudzone w niewłaściwy sposób przez kusiciela, popchnęły ludzi do nieuzasadnionej decyzji i niezrozumiałego wyboru, który w konsekwencji doprowadził ich do utraty otrzymanego od Boga szczęścia i uprzywilejowanej pozycji w rajskim ogrodzie. Ta problematyka stała się motywem wiodącym niezwykle barwnej pod względem literackim relacji jahwisty, w której postanowił z jednej strony szukać odpowiedzi na kwestie dotyczące najdawniejszej genezy dobra i zła na ziemi, a z drugiej określić wielorakie i trwałe skutki tych obydwu tak przeciwstawnych, a jednocześnie tak istotnych dla człowieka rzeczywistości. Według jego teologicznej rekonstrukcji wszelkie dobro ma swe źródło w Bogu, zaś zło jest owocem ludzkiej pychy i niewierności. A wszystko rozpoczęło się od niewinnie brzmiącej pokusy, jaką w Edenie usłyszała pierwsza kobieta - Ewa, i od jej nieroztropnego dialogu z wężem.

### 1. Biblijna wizja mechanizmu pokusy i oddziaływania zła (3,1-7)

Źródłem tej pokusy był wąż, który od początku trzeciego rozdziału Księgi Rodzaju pojawił się jako jeden z głównych bohaterów narracji o pobycie Adama i Ewy w Edenie. Już jego nieoczekiwane zjawienie się na scenie wydarzeń i bardzo długa jak na tradycję jahwistyczną prezentacja zapowiada niezwykle istotną rolę, jaką odegra w opisywanych w następstwie faktach, a także sugeruje zasadniczą zmianę w statusie życia pierwszych rodziców. Kim jest ten nowy bohater narracji, którego jahwista czyni najbardziej winnym nieposłuszeństwa i buntu Adama i Ewy względem Stwórcy? W narracyjnej ekspozycji wprowadzającej w scenę pokusy (3,1a) kusiciel określony jest hebrajskim terminem *nāḥāš*, którym Biblia zwykle definiuje «węża»<sup>3</sup> (Lb 21,7-9; Pwt 8,15; Prz 23,32). Z tym terminem związane jest

<sup>3</sup> Hebrajski czasownik, powiązany z tym samym rdzeniem - *nāḥāš* - oznacza praktyki dywinyjne, wróżbiarstwo czy też obserwację znaków astrologicznych i ich interpretację (Rdz

brzmieniowo inne hebrajskie pojęcie: *nəḥōšet* «wykonany z brązu» (Lb 21,9 *nəḥaš nəḥōšet* «wąż z brązu»; por. 2Krl 18,4) sugerujące zawsze lśniący i połyskujący wygląd węża. Należałoby więc sądzić, że wąż swym wyjątkowym kształtem i barwą bardzo wyróżniał się na tle gęstwiny drzew Edenu, a przez to przyciągnął uwagę Ewy. To wszystko zaowocowało dialogiem, jaki wywiązał się pomiędzy obojgiem w dalszej części relacji (3,1b-5). Jahwista nie daje imienia wężowi i nie uważa go bezpośrednio za wroga czy przeciwnika Jahwe<sup>4</sup>, choć niewątpliwie sugeruje, że reprezentuje on tajemniczą

30,27; 44,5.15; Kpł 19,26; Lb 23,23; 24,1; Pwt 18,10). Warto pamiętać, że bliskowschodnie wróżby i rytury dywinacyjne bardzo często posługiwały się węzami lub ich imitacjami. K. JOINES, *Serpent Symbolism in the Old Testament* (Haddonfield 1974) 2-3.22; G. CONTENAU, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens* (Paris 1940) 222.

<sup>4</sup> Cała późniejsza judaistyczna i chrześcijańska tradycja w wężu z Rdz 3 widzi szatana. Literatura targumiczna posiada nawet teksty, które dokładnie opisują jak to upadli aniołowie w obawie o to, by ludzie sobie ich nie podporządkowali, uknuli spisek przeciw Adamowi i Ewie, aby zwrócić ich przeciwko Stwórcy i w ten sposób pozbawić uprzywilejowanej pozycji w świecie. Plan upadłych aniołów realizuje Sammael, wróg Boga i ludzi, który wciela się w węża i doprowadza ludzi do grzechu. J. BOWKER, *The Targums and Rabbinic Literature* (Cambridge 1979) 99.125-126. Trzeba jednak mocno podkreślić, że sama idea szatana rozumianego jako wroga i przeciwnika Boga i ludzi w księgach biblijnych pojawia się znacznie później (1Krn 21,1; Mdr 2,24; Za 3,1; por. Łk 10,18-19; J 8,44; 2Kor 11,3.14; 1J 3,8; Ap 12,9; 20,2), a zatem trudno jest przypuszczać, aby tę teologiczną prawdę komunikował już jahwista. I chociaż on także widzi w wężu siłę przeciwną Bogu, to genezy literackiej figury węża trzeba szukać gdzie indziej. Jedni sądzą, iż figura węża została zaczerpnięta przez jahwistę z kultury kanańskiej, w której kulcie wąż funkcjonował jako symbol życia, płodności i chaosu, i był reprezentacją boga Baala. Inni dopatrują się tu raczej symbolu literackiego o podłożu mądrościowym, religijnym (por. teksty Kpł 11 i Pwt 14, które uważały węże za zwierzęta rytualnie nieczyste) lub mitologicznym (por. figurę węża, który pozabawił Gilgamesza daru nieśmiertelności, polykając drzewo życia), którym jahwista posłużył się, by wyrazić własną teologię genezy zła, pokusy, grzechu oraz jego konsekwencji. Prawdopodobnie jednak pierwszorzędnym powodem wyboru węża jako figury i symbolu zła były jego naturalne przymioty i predyspozycje, które wręcz predestynowały to zwierzę do roli, jaką jahwista wyznaczył kusicielowi w swym opowiadaniu. Doskonała zdolność kamuflażu, umiejętność przystosowania się do każdego warunków, wyjątkowo przemyślany i przebiegły sposób uśmiercania ofiar, zdolność do przeżycia nawet w tak krytycznych momentach, jak utrata znacznej części ciała, czy też zwyczaj zrzucania skóry, sprawiły, iż w niektórych środowiskach starożytności wąż był uważany za zwierzę nieśmiertelne. Ponadto węże posiadają wiele innych przymiotów związanych z ich wyglądem i sposobem zachowania się, które w naturalny sposób budziły i nadal budzą u ludzi respekt, obrzydzenie a nawet paniczny strach. To wszystko doskonale pasowało jahwiście do zaprezentowania jego teologicznej idei genezy zła i grzechu w świecie. Poza tym jahwistyczna koncepcja narodzin zła i grzechu w 3,1-24 oparta jest na subtelnym, perfidnym i wyrachowanym kłamstwie oraz podstępny fałszowaniu rzeczywistości. I do tej roli także najbardziej nadawał się wąż. Bo czyż można znaleźć doskonalsze uosobienie i figurę dla tego typu postawy nad giętkiego, elastycznego i zwinnego węża, posiadającego nadto rozdwojony język. Ten ostatni przymiot nawet w świecie dzisiejszym jest przecież symbolem zdrady, kłamstwa i podstępu. Można więc mniemać, że dla epoki i środowiska jahwisty, tak wrażliwej na symboliczne i kultowe znaczenie zwierząt, rytualnie nieczysty wąż był najlepszym kandydatem do wyobrażenia istoty uosabiającej siłę przeciwną Bogu, zdolnej do tego, aby się Mu sprzeciwić i odwieść od Niego ludzi (por. postać węża Lewiatana z mitologii ugaryckich i teksty Iz 27,1; Hi 26,13). K. JOINES, «The Serpent in Gen 3», *ZAW* 84 (1975) 1-11; G. WENHAM, *Genesis 1-15*, 72-75; F. HVIDBERG, «The Cannanite

i zakamufLOWaną siłę, nieprzyjaźnie i buntowniczo zwróconą tak w stosunku do Boga, jak i ludzi. JedyńĄ kwestią dotyczącą węża, którą autor tej tradycji zgłębia, jest jego pochodzenie i charakter. Wąż z ogrodu Eden został określany jako najbardziej przebiegły *ʿārūm*<sup>5</sup> ze zwierząt lądowych, jakie stworzył Jahwe<sup>6</sup>. I to on właśnie jest obarczony w relacji największą odpowiedzialnością za pojawienie się zła w świecie i upadek pierwszych ludzi.

Jeśli idzie o literacką strukturę Rdz 3, to jahwistyczna relacja o nieposłuszeństwie ludzi wobec Boga stanowi bezpośrednią kontynuację narracji o stworzeniu (2,4b-25) i rozgrywa się w kilku odsłonach ściśle związanych ze sobą tematycznie. Pierwszą z nich jest scena dialogu węża z kobietą (3,1-5), po której następuje sam akt nieposłuszeństwa Ewy i Adama względem zakazu Jahwe (3,6-8). Po zaprezentowaniu tych dwu obrazów, narrator na nowo wprowadza na scenę wydarzenia Boga, aby ukazać rzeczywisty sens decyzji pierwszych ludzi i jej smutne konsekwencje. Czyni to

Background of Gen 1–3», *VT* 19 (1960) 288-290; L. ALONSO-SCHÖKEL, «Sapiential and Covenant Themes in Genesis 2–3», 472; R. WHYBRAY, *The Intellectual Tradition in the Old Testament* (BZAW 135; Berlin-New York 1974) 105-106; H. BLOCHER, *La creazione*, 193-199.

<sup>55</sup> Jak już wcześniej zaznaczyliśmy, jahwista jest mistrzem narracji i posługuje się wieloma środkami wyrazu, między innymi komunikuje treści teologiczne, zonglując z wielką wprawą wyrazami o podobnym akustycznym brzmieniu, aby w ten sposób uczynić swą kompozycję bardziej wymowną, barwną i spójną. W tym przypadku należy zwrócić uwagę na to, jak za pomocą dwu zbliżonych brzmieniowo pojęć: *ʿārūm* «przebiegły», «inteligentnie podstępny» (3,1) i *ʿārūmmīm* «nadzy» (2,25), łączy w jedną literacką całość dwie uzupełniające się części swej relacji: tę o stworzeniu (2,4b-25) i tę o nieposłuszeństwie pierwszych ludzi (3,1-24). Wskazaną więź pomiędzy 2,4b-25 i 3,1-24 widać wyraźnie nie tylko w świadomie powtórzonych przez jahwistę podobnych brzmieniowo terminach, ale też w kontynuacji w obydwu tych passusach tego samego wątku tematycznego. Ludzie opisani jako «nadzy» *ʿārūmmīm* (2,25) postanowili być przebiegli jak wąż *ʿārūm* po to, aby zdobyć mądrość i władzę Boga (3,6), co w konsekwencji doprowadziło do tego, iż odkryli własną cielesną, duchową i intelektualną nicość i małość, tak więc stali się rzeczywiście «nadzy» *ʿārūmmīm* (3,7.10.21). Termin *ʿārūm* ma w Biblii pozytywne i negatywne znaczenie. W tekstach mądrościowych jest przeciwieństwem głupoty (Prz 12,16.23; 13,16; 14,8) oraz prostactwa i naiwności (14,15.18; 22,3; 27,12), ale też synonimem wyrachowanej przebiegłości i negatywnie ocenianego sprytu (Hi 5,12; 15,5). I właśnie w tym ostatnim kontekście należałoby interpretować wers 3,1, jedyne miejsce w Księdze Rodzaju, w którym występuje termin *ʿārūm*. Wąż jest tu określany jako stworzenie obdarzone niezwykłą inteligencją, którą jednak świadomie wykorzystuje w złych i podstępnych zamiarach.

<sup>6</sup> Jahwista wyraźnie podkreśla, że wąż, choć najbardziej inteligentny ze wszystkich zwierząt lądowych (o jego inteligencji i wyjątkowości w obrębie narracji świadczy choćby fakt, iż jako jedyne ze stworzeń ma zdolność mówienia i komunikowania się z ludźmi, a ponadto skutecznie wpływa na ich decyzje), nie był ani istotą ponadnaturalną, ani też nie posiadał mocy Bożej. Tak jak inne istoty żywe był stworzeniem Jahwe. W ten sposób już na początku interpretacji tego tekstu należy wykluczyć wszelkie teorie, które interpretują go w duchu filozofii dualizmu, to znaczy stawiają obok siebie na równi świat dobra i zła (reprezentowany odpowiednio przez Jahwe i węża), przypisując obydwu tę samą moc i długowieczność. Relacja jahwisty (por. tekst kapłański 1,1–2,4a) wyraźnie podkreśla, iż Bóg nie miał i nie ma żadnego równego sobie konkurenta czy wroga, a ponadto dobitnie sugeruje, że świat stworzony przez Niego był początkowo doskonały, natomiast zło pojawiło się w nim dopiero później, wskutek ingerencji sił przeciwnych Bogu i znacznie od Niego słabszych (3,14–15), oraz wskutek nieposłuszeństwa ludzi.

w trzech kolejnych aktach: najpierw w dialogu Jahwe z Adamem i Ewą wyjaśnia okoliczności zaistniałej sytuacji i przedstawia jej ocenę z punktu widzenia winowajców (3,9-13); następnie w Bożej sentencji proklamuje sprawiedliwy wyrok dotyczący wszystkich winnych tego zajścia: węża, Ewy i Adama (3,14-21); w końcu, w formie kolejnej Bożej wyroczni, informuje o wypędzeniu pierwszych ludzi z Edenu i w ten sposób zamyka całe opowiadanie (3,22-24). Popatrzmy teraz bliżej na wyodrębnione wyżej sceny, poszukując w nich najważniejszych wątków treściowych oraz teologicznej głębi ich orędzia.

Już na samym wstępie lektor tekstu jahwisty może dostrzec, iż ma on wymiar uniwersalny i ponadczasowy. Prezentowany epizod z Edenu autor umieszcza, co prawda, w historii życia pierwszych ludzi, ale poprzez figuratywny język symbolu i legendarności wyraźnie wskazuje na jego znacznie szerszy kontekst moralny i teologiczny, który może dotyczyć każdego człowieka i każdej społeczności, bez względu na epokę i środowisko, w których żyją. Biblijna relacja z Rdz 3 jest więc doskonałym teologicznym wzorcem pasującym do wszelakich ludzkich doświadczeń w zakresie pokusy, grzechu, buntu i nieposłuszeństwa wobec Boga, które zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i wspólnotowym nieustannie przeplatają dzieje człowieka. Jahwista w taki sposób skonstruował swą relację, aby każdy mógł rozpoznać w Ewie i Adamie siebie samego i swą własną sytuację życiową, w której rozgrywa się jego osobisty dramat spowodowany niewiernością względem któregoś z Bożych nakazów oraz wynikający z tej niewierności konflikt z Bogiem wraz z jego dotkliwymi konsekwencjami. Lektor jahwistycznej narracji może z łatwością rozpoznać też w sobie samym tak doskonale opisany w tym tekście wyrafinowany i subtelny proces narodzin zła. To zło najpierw ma postać delikatnego i pozornie niewinnego impulsu, który dobiega do serca i umysłu ludzkiego z zewnątrz lub z wewnątrz, a następnie przy współdziałaniu człowieczej woli coraz bardziej rozwija się i wzrasta, by w końcu zupełnie zdominować odczucia, emocje, zdolności poznawcze i wolitywne, a w konsekwencji całą osobę, i w ten sposób doprowadzić do przekroczenia Bożej woli. Ten misterny i złożony proces *misterium iniquitatis* (tajemnicy nieprawości) jahwista ilustruje po mistrzowsku na przykładzie pierwszych ludzi. W swej teologicznej rekonstrukcji grzechu Ewy i Adama dokładnie ukazuje cały mechanizm pokusy, który skutecznie i podstępnie prowadzi człowieka od jego pierwotnej niewinności do nieuzasadnionego buntu względem Boga. Tego typu postawa, w sposób zaskakujący nawet dla samego winowajcy, owocuje jego natychmiastowym i wielopłaszczyznowym upadkiem, a niekiedy nawet trwałą zgubą.

Według narracji biblijnej zerwanie przyjaznych stosunków człowieka z Bogiem oraz kres jego pobytu w rajskim ogrodzie Eden biorą swój początek od tajemniczego i brzemiennego w skutki dialogu węża z kobietą (3,1-5). Pierwszą niewiadomą, jaka od razu nasuwa się przy analizie treści tego



dialogu, który na dalszym etapie narracji okazuje się misternie ukrytą i zakamufLOWaną pokusą, jest pytanie o to, dlaczego wąż skierował swe słowa do Ewy a nie do pierwszego człowieka - Adama. Sam tekst nie daje bezpośredniej odpowiedzi na ten temat<sup>7</sup>. Co więcej, Jahwista przypisuje tę samą winę za to, co się stało, i kobiecie i mężczyźnie, i w żaden sposób ani nie usprawiedliwia Adama, ani też nie składa brzemienia odpowiedzialności na barki samej tylko niewiasty. Warto bowiem zwrócić uwagę na to, iż choć interlokutorem węża była Ewa, to jednak wszystkie wypowiedzi węża w dialogu z niewiastą są wyrażone w 2 osobie liczby mnogiej, to znaczy odnoszą się także do Adama, tak jakby i on był bezpośrednio zaangażowany w scenę kuszenia<sup>8</sup>: «nie jedzcie owoców» (3,3); «na pewno nie umrzecie» (3,4); «otworzą się wam oczy [...] i będziecie znali dobro i zło» (3,5). Podobnie jest też z odpowiedziami Ewy, która za każdym razem zwraca się do węża w imieniu swoim i swego małżonka, np.: «owoce z drzew ogrodu jeść możemy» (3,2b). Czyni to nawet wtedy, gdy, parafrazując słowa Jahwe (3,3), przytacza Jego nakaz z 2,17, który został skierowany wyłącznie do Adama: «nie wolno wam jeść z niego a nawet go dotykać, abyście nie pomarli»<sup>9</sup>.

Aby odpowiednio zrozumieć orędzie Rdz 3, najpierw trzeba wrócić do Bożego nakazu z 2,16-17. Jego treść ma formę bardzo precyzyjną i kategoryczną, to znaczy najpierw określa dokładnie prawa umieszczonego w ogrodzie mężczyzny (możliwość swobodnego spożywania owoców ze wszystkich drzew ogrodu), a następnie jasno definiuje jeden jedyny zakaz: Adamowi nie było wolno sięgać po owoce z drzewa poznania dobra i zła. Zakaz obwarowany jest najsurowszą z sankcji, czyli karą niechybnej śmierci. Z jednej strony wola, którą Bóg Jahwe objawia mężczyźnie bezpośrednio po jego stworzeniu i umieszczeniu w ogrodzie Eden, komunikuje bezgraniczną hojność Stwórcy. Adam otrzymuje bowiem do dyspozycji wszystkie dobra, jakie kryje rajski ogród, i w korzystaniu z tych dóbr dysponuje całkowitą wolnością, co daje mu wręcz nieograniczoną swobodę i możliwości rozwoju. Z drugiej zaś strony słowa Boga dają pierwszemu człowiekowi do zrozumie-

<sup>7</sup> Na podstawie samego tekstu można się tylko domyślać motywu, dla którego to właśnie Ewa stała się przedmiotem oddziaływania węża. Być może autor chciał w ten sposób podkreślić jej podatność na działanie zła spowodowaną nieobecnością podczas proklamacji Bożego nakazu (2,17) albo też wskazać na bardziej kruchą i zmienną od mężczyzny naturę (por. np. brak tchnienia życia od Boga [2,7b i 2,21-23]). Być może też chciał zaznaczyć, że Ewa była bardziej atrakcyjną dla węża interlokutorką, aniżeli mężczyzna. Niewykluczone jest też, że Jahwista pragnął w ten sposób stworzyć odpowiednią etiologię, która mogłaby przekonująco uzasadnić genezę znacznie niższej społecznie pozycji i słabszego statusu kobiety w świecie.

<sup>8</sup> Na taką ewentualność wskazuje nie tylko liczba mnoga form czasownikowych w 3,1-5, ale też ostatni człon wiersza 3,6, który czyni wyraźną aluzję do obecności mężczyzny przy boku kobiety w pobliżu drzewa poznania dobra i zła. J. HIGGINS, «The Myth of Eve. The Temptress», *JAAR* 44 (1976) 639-647; W. CHROSTOWSKI, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia* (Warszawa 2003) 180.

<sup>9</sup> Według treści wiersza 2,18, swe polecenie Bóg objawił Adamowi jeszcze przed tym, zanim została stworzona Ewa, stąd sformułowane jest ono w liczbie pojedynczej.



nia fakt, iż nie jest Bogiem, lecz tylko stworzeniem. To, kim jest, i wszystko, co posiada, zawdzięcza Jahwe, a zatem ma obowiązek uszanować Jego niepodważalną pozycję we wszechświecie i ustalone przez Niego prawa<sup>10</sup>. Tę wyjątkową rolę Boga i niepodzielną władzę nad stworzonym światem i człowiekiem symbolizuje w narracji ustanowiony przez Jahwe porządek, którego konkretną manifestacją jest przedstawiony Adamowi zakaz korzystania z owoców pochodzących z jednego z drzew ogrodu. Z treści jahwistycznego opowiadania można wnioskować także, że w momencie proklamacji woli Stwórcy, jak też po tym fakcie, pierwszy mężczyzna dokładnie zrozumiał i zaaprobował polecenie Boże. Na podstawie dalszej części relacji można też sądzić, że przykazanie Boga przyjęła także postawiona u boku Adama kobieta.

Ta sytuacja zmienia się dopiero w chwili pojawienia się w ogrodzie węża, który w zafalszowany i podstępny sposób prezentuje Boży nakaz i zasady ustanowione przez Niego porządku. Trzeba pamiętać o tym, że wąż nie podważa bezpośrednio Bożej woli i nie zachęca od razu do złamania Jego poleceń. Swoją rozmowę z Ewą rozpoczyna od pozornie niewinnego pytania o sam fakt istnienia Bożego nakazu oraz jego rzeczywisty kształt: «czy rzeczywiście Bóg powiedział?». Kluczem do zrozumienia wypracowanej strategii węża i zastosowanego przez niego mechanizmu i logiki pokusy jest znaczenie hebrajskiego wyrażenia *ʔaḅ kī*, które posiada duży ładunek emocji i komunikuje treści zawierające się między odczuciem niedowierzania, zdziwienia i sceptycyzmu, a pogardą i lekceważeniem. W zasadzie sformułowanie to nie ma formy pytania, choć właśnie w ten sposób jest najczęściej przekładane we współczesnych tłumaczeniach Biblii<sup>11</sup>, i nie oznacza też braku wiedzy u węża na temat rzeczywistego stanu rzeczy, to znaczy faktu istnienia Bożego zakazu oraz jego formy i treści. Na podstawie znaczenia wyrażenia *ʔaḅ kī* oraz całego kontekstu relacji jahwistycznej można sądzić, że wąż doskonale zdaje sobie sprawę, że taki zakaz istnieje, i wie dokładnie, czego on dotyczy oraz jakie mogą być konsekwencje jego przekroczenia. Natomiast od samego początku kusiciel pragnie na wszystkie sposoby zasiać niepokój i wątpliwości w sercu Ewy. Najpierw więc podważa sam fakt istnienia zaka-

<sup>10</sup> Wymowa tak mocno zarysowanego w 2,16-17 kontrastu między nieograniczonymi możliwościami i wolnością Adama a jego jedynym obowiązkiem i powinnością uległości względem Stwórcy, nabierze pełnej mocy dopiero w perspektywie aktu nieposłuszeństwa Adama i Ewy. Wina pierwszych rodziców polega więc nie tylko na braku posłuszeństwa względem woli Jahwe, ale też na ich wielkiej pysze, niewdzięczności i bezduszości. Te same wątki teologiczne pojawiają się w prorockich wyroczniach sądu i potępienia (2Sm 12,1-14; 1Krl 14,1-16; Iz 1,2-9; Oz 2,1-25).

<sup>11</sup> Również i te słowa, zresztą jak każde inne wypowiedziane przez węża, mają sens ambivalentny i dwuznaczny. Można je wprowadzić interpretować jako pytanie pełne szczerego niedowierzania i zdziwienia, ale odpowiedniejszą formą oddającą właściwie sens i znaczenie wypowiedzi węża jest pełna ironii, drwiny i lekceważenia sentencja, która podstępnie podważa autorytet Stwórcy i obliwiający charakter Jego woli.

zu Jahwe, a następnie tendencyjnie wyolbrzymia jego rozmiary oraz kwestionuje jego zasadność i sankcje grożące za jego złamanie<sup>12</sup>. Cały pierwszy etap kuszenia ma na celu wzbudzenie u Ewy wątpliwości w taki sposób, aby zmodyfikować w jej umyśle i sercu dotychczasowe wyobrażenie Stwórcy. Kusiciel pragnie bowiem ukazać Jahwe nie jako Boga, który kocha i troszczy się o świat i ludzi, lecz jako despotycznego, podejrzliwego i zazdrosnego o swą pozycję Władcę, który z rozmysłem pozbawia swe stworzenia możliwości osiągnięcia prawdziwego szczęścia i rozwoju<sup>13</sup>.

Ten sam przebiegły zamysł widać w dalszej części słów węża, które podstępnie i z wyrachowaniem zniekształcają treść Bożego zakazu z 2,16, i w krzywym zwierciadle prezentują Jego wspaniałomyślną hojność i dobroć wobec ludzi. Możliwość swobodnego spożywania owoców ze wszystkich drzew ogrodu, jaką dał Bóg Adamowi, umieszczając go w Edenie, kusiciel ukazuje przewrotnie i nieprawdziwie jako kategoryczny i niczym nie uzasadniony zakaz korzystania z owoców z drzew ogrodu (3,1b). W kontekście słów węża, Bóg wcale nie jest troskliwym opiekunem powołanych przez Niego do istnienia ludzi, lecz ich wyrachowanym prześladowcą, który zmusza do ślepego posłuszeństwa, a poprzez swe surowe nakazy odbiera prawdziwą wolność i szczęście, oraz pozbawia właściwego im miejsca w świecie, które odpowiadałoby ich rzeczywistemu statusowi i godności. Jednym słowem, wniosek, jaki nasuwa się na podstawie dokonanej przez węża fałszywej analizy sytuacji ludzi w Edenie, jest następujący. Ludzie i Bóg są, a przynajmniej winni stać się równi sobie, a relacje między nimi powinny być oparte na wzajemnej rywalizacji. Ludzie będą zawsze tym słabsi, tym mniej autonomiczni i wolni, i tym bardziej nieszczęśliwi, im większą władzę będzie posiadał Bóg. I odwrotnie, im człowiek będzie intensywniej starał się wyzwolić spod dominacji Jahwe, im częściej sam będzie usiłował stanowić o swym losie, tym jego pozycja będzie silniejsza, jego władza szersza a niezależność i wolność bardziej trwałe. Oczywiście taki stan rzeczy, jeśli tylko stanie się rzeczywistością, automatycznie umniejszy rolę Boga i zasadniczo zmieni status ludzi na lepsze.

Cechą charakterystyczną wszystkich słów węża jest zamierzona ambivalentność i dwuznaczność. Już samą jego interpretację Bożej woli

---

<sup>12</sup> B. STRATTON, *Out of Eden. Reading, Rhetoric and Ideology in Genesis 2-3* (JSOT.Sup 208; Sheffield 1995) 135-137; P. SEETHALER, «Kleiner Diskussionsbeitrag zu Gen 3,1-5», *BZ* 23 (1979) 85-86.

<sup>13</sup> Dystans i konflikt pomiędzy Bogiem a wężem, który odzwierciedla się w przemyślanym i sukcesywnie realizowanym zamiarze kusiciela zmierzającym ku temu, by radykalnie odmienić stosunek pierwszych rodziców do Stwórcy, jahwista wyraża również na płaszczyźnie terminologii. Za każdym razem, kiedy w dialogu z Ewą węż mówi o Stwórcy nie używa typowego dla narracji jahwistycznej imienia «Jahwe Bóg» *yhw̄h ʔēlōhīm*, lecz tylko określenia «Bóg» *ʔēlōhīm* (3,1b.5), aby w ten sposób ukazać Go jako odległego i niedostępnego Władcę, a nie bliskiego pierwszym ludziom (a później także ich potomstwu i Izraelowi) Pana, złączonego z nimi więzami przysięgi. D. BONHOEFFER, *Creation and Fall* (London 1959) 70.

w 3,1b można tłumaczyć dwojako. Biorąc bowiem pod uwagę reguły gramatyki języka hebrajskiego, słowa kusiciela można rozumieć tak w sensie zakazu absolutnego: «nie możecie spożywać z żadnego drzewa», jak i zakazu częściowego: «nie z każdego drzewa możecie spożywać»<sup>14</sup>. Obydwie wersje są gramatycznie poprawne, a różnica między nimi jest bardzo subtelna. Obydwie te wersje mają jeszcze jedną cechę wspólną: są świadomym i zamierzonym wykrzywieniem woli Jahwe z 2,16-17. Ta ambiwalentna lektura Bożych słów, pełna niedomówień i insynuacji zarzucających Jahwe mówienie nieprawdy, jest istotą działań kusiciela w całej rozmowie z Ewą i decyduje o natychmiastowej skuteczności jego pokusy<sup>15</sup>. Wyolbrzymiając nakaz Jahwe, wąż natrafia bowiem na podatny grunt emocjonalnej wrażliwości Ewy. Jego najważniejszym sukcesem na tym etapie pokusy jest to, że niewiasta weszła z nim w dialog i polemikę na temat Bożego nakazu oraz, że pozwoliła narzucić sobie tok jego rozumowania, który zostawia wyraźny ślad już na pierwszych słowach jej odpowiedzi, a na dalszym etapie pokusy konsekwentnie doprowadzi do podważenia woli Jahwe i przekroczenia Jego nakazu.

I choć w swych początkowych słowach pierwsza niewiasta próbuje jeszcze korygować wyolbrzymioną i nieprawdziwą ocenę Boga i Jego woli, i przypomina węzowi rzeczywistą treść nakazu Jahwe odnoszącą się do spożywania owoców z drzew ogrodu (3,2-3a), to jednak w jej odpowiedzi, co miśternie zaznacza jahwista, widać już wyraźny wpływ kuszącej i siejącej zamęt intrygi węża. Przytaczając Bożą wolę, Ewa nie dostrzega już tak wyraźnie wielkiej hojności Jahwe i pełnej wolności, z jaką ona i Adam mogą korzystać z dobrodziejstw Edenu. Odnosząc się do możliwości spożywania owoców, mówi węzowi już *tylko* o samym prawie do spożywania owoców z ogrodu, natomiast wymownie i świadomie pomija fakt, iż wraz z mężem mogli z pełną swobodą korzystać z owoców *wszystkich mikkōl* drzew Edenu. Podobnie rzecz się ma w odniesieniu do kwestii drzewa znajdującego się w środku ogrodu (3,3b). I tutaj Ewa od razu przyjmuje optykę kusiciela. Po wysłuchaniu jego interpretacji, Boże polecenie nagle wydaje się jej znacznie bardziej wymagające i trudne, aniżeli to było przedtem. Przywoływana przez nią wersja woli Boga znacznie odbiega od tej wypowiedzianej przez Stwórcę

<sup>14</sup> GESENIUS, *Hebrew Grammar* (Oxford 1978) §152b; P. JOÜON, *Grammaire de l'hebreu biblique*, § 160k.

<sup>15</sup> Na tym właśnie polega mistrzowska analiza procesu pokusy i psychologii oddziaływania kusiciela na człowieka, ukazana przez jahwistę w Rdz 3. Słowa węża na pierwszym etapie kuszenia są tak dobrane i przemyślane, że gdyby natrafił na zdecydowany sprzeciw ze strony Ewy, w każdym momencie mógłby się z nich wycofać, usprawiedliwiając się, że został opatrnie i nieprecyzyjnie zrozumiany. Jednocześnie jahwista podkreśla fakt, iż od samego początku pokusa skutecznie oddziaływała na niewiastę. Poddana intrydze kusiciela Ewa już po chwili staje po jego stronie i świadomie zniekształca wolę Jahwe. A. SCHÜLE, *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11)*, 174-177; W. CHROSTOWSKI, «Anatomia pokusy. Rdz 3,1-6», 200-201.

w 2,17<sup>16</sup>. Ewa w nieuzasadniony sposób wyolbrzymia polecenie Jahwe, gdyż do zakazu spożywania owoców z drzewa znajdującego się w środku ogrodu dodaje zakaz jego dotykania.

Na podstawie tych dwu szczegółów widać wyraźnie, że wężowi już na pierwszym etapie pokusy udało się w dużej mierze zweryfikować i zmienić stosunek Ewy do Boga. Wystarczyła jedna podstępna insynuacja i intryga pochodząca od stworzenia stojącego znacznie niżej w hierarchii istot żywych aniżeli niewiasta, aby ta ostatnia nie dostrzegała już wielkiej miłości i dobroci Stwórcy, której widomym znakiem była uprzywilejowana pozycja ludzi w ogrodzie, i aby zaczęło jej nagle mocno doskwierać i ciążyć Boże postanowienie odnośnie drzewa w środku ogrodu. Wskutek podstępnych kłamstw węża Ewa zaczęła patrzeć na Stwórcę nie z perspektywy wdzięcznego za dar życia i wszelkie inne dobra stworzenia, lecz z perspektywy istoty, która w Bogu widzi kogoś odległego i nieprzyjaznego, kto nie pragnie podzielić się własnym szczęściem, lecz zazdrośnie strzeże swej mocy; dlatego utrzymuje ludzi w karności i nie waha się posunąć nawet do ich uciskania, czego dowodem jest absurdalny wręcz zakaz dotykania drzewa. Tak więc pokusa sprawia, że Ewa zaczyna postrzegać Stwórcę i swój pobyt w ogrodzie w optyce słów węża, to znaczy w kontekście ciężącego jej coraz mocniej Bożego pole-

<sup>16</sup> Rezultat pokusy, którą wąż poddał Ewę, jest aż nazbyt widoczny, jeżeli zestawi się ze sobą paralelnie treść nakazu Boga Jahwe z 2,16-17 oraz zawartość wypowiedzi pierwszej niewiasty w 3,2-3:

(Bóg Jahwe)	(Ewa)
«Z każdego drzewa ogrodu możesz spożywać z całą swobodą.	«Owoce z drzew tego ogrodu możemy spożywać.
Ale z drzewa poznania dobra i zła z niego nie będziesz spożywał	Ale o owocach z tego drzewa, które jest w środku ogrodu, Bóg powiedział: „Nie będziecie z niego spożywali, ani nawet go dotykali,
bo w dniu, w którym z niego spożyjesz, na pewno umrzesz».	abyście nie pomarli»).

Jak widać, Ewa zniekształca i fałszuje obie części Bożej wyroczni. Z jej pierwszej części Ewa usuwa zupełnie istotny fakt, iż ludzie mogli cieszyć się pełną wolnością w korzystaniu ze wszystkich dobrodziejstw ogrodu wyrażonych symbolicznie figurą owoców drzew zasadzonych tam przez Jahwe. Natomiast w drugiej części wyroczni, w której Bóg precyzuje granice ludzkiej wolności, niewiasta, poddając się misternej pokusie węża, odkrywa nagle niezauważane i nieodczuwalne dotąd brzemie posłuszeństwa, które zaczyna jej ciążyć do tego stopnia, iż znacznie wyolbrzymia Boży zakaz i dopatruje się w nim tego, czego Stwórca wcale nie żądał. W ustach Ewy wola Boża nie ma już formy i mocy zobowiązującego imperatywu - rozkazu (hebr. *šāwāb*<sup>h</sup> «rozkazać» w 2,16a), któremu należy się bezwzględne posłuszeństwo, lecz jedynie sens zwykłej Bożej wypowiedzi (hebr. *šamar* «powiedzieć» w 3,3). Ponadto niewiasta pomniejsza ciężar sankcji, jaką Jahwe obwarował ewentualne pogwałcenie Jego woli. W 2,17b wyraźnie wspomina się, że będzie ona miała formę niechybnej i pewnej śmierci, którą jahwista wyraża nawet specjalną składnią *môt tāmūt* (forma osobowa czasownika poprzedzona i wzmocniona formą *infinitivus absolutus*), natomiast w ustach Ewy ma ona już postać jedynie ostrzeżenia: «abyście nie pomarli» *pen-tamuṭūn*, które nie komunikuje już bezdyskusyjnego i nieuchronnego charakteru kary na wypadek ewentualnego złamania Bożego polecenia.

cenia oraz kusząco wyglądających owoców z drzewa znajdującego się w centrum Edenu. Zaintrygowana wizją, jaką roztoczył przed nią kusiciel, niewiasta zdaje się już zupełnie nie dostrzegać Bożej dobroci oraz wolności, z jaką ona i jej mąż mogli dotąd korzystać z dobrodziejstw ogrodu. W miarę postępującej narracji lektor ze zdumieniem spostrzega, jak niewiele było potrzeba, aby najdoskonalsze z Bożych stworzeń zaczęło wątpić w szczerłość intencji swego Stwórcy i otwarcie zwrócić się przeciw Niemu. Ewa bowiem już po kilku chwilach dialogu z wężem staje po jego stronie, co jahwista dyskretnie, ale wymownie podkreśla tym, że i ona, na wzór kusiciela, mówiąc o Stwórcy (3,3), używa określenia: «Bóg» *ʾēlōhîm*, a nie przywołuje właściwego Mu imienia: «Jahwe Bóg» *yhwh ʾēlōhîm*. Ten fakt, zgodnie z logiką narracji, świadczy o jej rosnącym dystansie do Boga i coraz większej uległości wobec złowrogich podszeptów i sugestii węża. Zabiegi kusiciela powoli, ale bardzo skutecznie, zaczynają dotykać każdej płaszczyzny jej osobowości i mając ją fałszywymi mirażami sprawiają, że zupełnie inaczej postrzega swą pozycję w ogrodzie oraz relację, która łączy ją z Bogiem. Ewa zaczyna wierzyć wężowi i z każdym kolejnym jego słowem coraz bardziej oddala się od Jahwe, wątpiąc w Jego słowa i dobroć, nie mając ku temu żadnej wiarygodnej i uzasadnionej przyczyny.

Ośmielony tym stanem rzeczy wąż w następnej fazie rozmowy z kobietą (3,4-5) postanawia już nie skrywać się za zasłoną przebiegłych insynuacji oraz misternych półprawd i niedomówień, lecz wyraźnie odsłania swe prawdziwe intencje. Dotąd zwracał uwagę Ewy na słowa Jahwe, teraz pragnie skierować jej serce w stronę Bożych myśli i zamiarów, dając do zrozumienia, że zna Stwórcę znacznie lepiej od niewiasty i potrafi przeniknąć głębiej Jego istoty i Jego planów. Opisując ten etap dialogu Ewy z wężem, jahwista nadal wskazuje na zawile mechanizmy pokusy oraz jej wszechogarniający i przemożny wpływ na człowieka<sup>17</sup>, ale też zaczyna coraz wyraźniej sugerować

---

<sup>17</sup> Nie tylko biblijna Ewa, ale wszyscy, którzy kiedykolwiek zatrzymywali się w pogłębiony sposób nad tym passusem, czują wewnętrzną potrzebę weryfikacji zasadności i wiarygodności zarzutów, jakie wąż postawił wobec Boga. A może rzeczywiście wąż ma rację sugerując, iż Boża dobroć i hojność wobec ludzi jest niepełna, i że wciąż skrywa On coś przed człowiekiem, aby zachować go pod kontrolą i pozbawić większego wpływu na losy świata. Tego rodzaju pytania i wątpliwości wypływające z jahwistycznej tradycji są najlepszym dowodem na jej uniwersalność i ponadczasowość, a jednocześnie podkreślają ponadczasowy i uniwersalny charakter zła i pokusy. Sianie zamętu i wzbudzanie nieufności w sercach ludzkich było i nadal pozostaje najważniejszą i najbardziej skuteczną bronią kusiciela w jego nieustannych wysiłkach zmierzających do poróżnienia człowieka ze Stwórcą. Tak więc i współczesny lektor tego biblijnego tekstu niekiedy dochodzi do wniosku, że, podobnie jak Ewa w raju, daje się mimowolnie wciągnąć w pułapkę kusiciela i już po chwili słuchania jego gładkich i przebiegłych wywodów zaczyna patrzeć na rzeczywistość i Boga wzrokiem węża, zapominając o tym, że wszedł w dialog z ojcem kłamstwa (J 8,44), i że obraz Stwórcy naszkicowany przez niego jest nieprawdziwy i zniekształcony. Wąż bowiem tylko pozornie jawi się jako dobrotliwy nauczyciel człowieka. W rzeczywistości zaś jest podstępny i nieubłagany nieprzyjacielem Boga i ludzi, który tylko udaje, że

właściwą tożsamość węża. Wąż w 3,4-5 ukazany jest już jako przeciwnik Boga i ustanowionego przez Niego porządku, a w konsekwencji również jako nieprzyjaciel ludzi, których pragnie poróżnić ze Stwórcą. Jego słowa w tej fazie rozmowy z Ewą są zachętą do jednoznacznego buntu przeciw Bogu i próbą nieskrywanego podważenia wiarygodności i prawdziwości słów Jahwe, a także ich mocy sprawczej. Wąż kontynuuje więc swój dialog z Ewą poprzez nawiązanie do jej ostatnich słów przywołujących Bożą sankcję na wypadek złamania Jego woli (3,3b). Kusiciel otwarcie neguje zasadność i skuteczność tej sankcji. Swą wypowiedzią dodaje odwagi Ewie do podjęcia proponowanej przez niego drogi, a co najważniejsze, ostro sprzeciwia się Bożemu ostrzeżeniu, zapewniając solennie, iż groźba Jahwe się nie ziści: «na pewno nie umrzecie»<sup>18</sup>.

Kiedy wąż dostrzega, iż lęk kuszanej Ewy przed Bożą karą znacznie stopniał, potęguje jeszcze bardziej swą pokusę, rozciągając przed kobietą wspaniałą perspektywę bycia jak Bóg. Ta wizja, w świetle słów kusiciela, stanie się rzeczywistością w chwili, w której niewiasta zdecyduje się wraz z mężem sięgnąć po zakazany przez Jahwe owoc: «Ale wie Bóg, że w dniu, w którym spożycie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i będziecie jak Bóg, znając dobro i zło» (3,5). Pokusa węża ma wymiar wielopłaszczyznowy. Po pierwsze, wąż po raz kolejny, choć tym razem już bez żadnego kamuflażu i asekuracji, próbuje zupełnie zniekształcić obraz Boga w sercu Ewy i ukazać Go jako nieczulego i egoistycznego Władcę, który broni zazdrośnie swojej pozycji i przywilejów. Po drugie, pragnie przekonać ludzi, że ich dotychczasowe życie jest tylko pozornie szczęśliwe i pełne. Prawdziwe szczęście, według niego, zostało im zakazane i zabrane przez Boga, gdyż kryje się w owocach drzewa rosnącego w środku ogrodu. Jego owoce zawierają w sobie nadzwyczajną moc, która będzie w stanie otworzyć ich oczy i dopiero wtedy będą mogli spoglądać na świat w zupełnie nowej i nieporównywalnie szerszej perspektywie, gdyż staną się podobni do Boga<sup>19</sup>. Prawdziwa pełnia życia, w optyce prezentowanej przez węża, pozostaje więc na wyciągnięcie ręki, gdyż owoce z drzewa poznania dobra i zła pozwolą ludziom zyskać pozycję

---

rozumie rozterki i aspiracje człowieka i, że zna drogę wiodącą do jego pełnej wolności i szczęścia.

<sup>18</sup> Mamy tu do czynienia z otwartą konfrontacją dwu wypowiedzi: Bożej z 2,16-17 i węża z 3,4, które jahwista wyraża za pomocą tej samej konstrukcji gramatycznej (*infinitivus absolutus* plus forma osobowa czasownika: *môt tāmūt* «na pewno umrzesz» w 2,17b oraz *lō<sup>2</sup>-môt tāmūtūn* «na pewno nie umrzecie» w 3,4). Tak jak każda inna, i ta wypowiedź węża jest ambiwalentna, gdyż zgodnie z zasadami hebrajskiej składni można ją rozumieć dwojako: «z pewnością nie umrzecie» lub też: «nie jest pewne, że umrzecie». Oczywiście ta znaczeniowa dwuznaczność została zamierzona przez jahwistę, by podkreślić podstępny i wyrafinowany sposób oddziaływania węża na ludzi. B. VAWTER, *On Genesis. A New Reading* (Garden City 1977) 78.

<sup>19</sup> W swej pokusie wąż roztacza przed Ewą zupełnie nową możliwość stania się kimś o wiele większym i doskonalszym niż dotąd, a także o wiele mocniejszym i niezależnym od tego, co zamierzył Bóg. Ta sugestia jest jedną z najistotniejszych treści pokusy w 3,5. G. VON RAD, *Genesis*, 89; V. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, 190.



i godność, które dotąd przynależały tylko Stwórcy. Po trzeciej, wąż zachęca Ewę i jej małżonka do przewyciężenia w sobie strachu przed Bożą sankcją, gdyż, jego zdaniem, groźba Jahwe z pewnością się nie ziści, a Bóg wypowiedział ją tylko po to, by skutecznie zabezpieczyć swą uprzywilejowaną rolę w świecie<sup>20</sup>. Opisując dokładnie subtelny i wyrachowany mechanizm pokusy w jej decydującym etapie, jahwista podkreśla, że wąż nigdy nie namawiał wprost do przekroczenia Bożego nakazu, czyli do spożycia zakazanego owocu, by zbyt dużą nachalnością nie spłoszyć pierwszych ludzi. Kusiciel zrealizował swój zamiar, używając daleko bardziej przebiegłych i sugestywnych metod. Doprowadził ludzi do złamania przymierza z Bogiem poprzez stopniowe wykreowanie w nich zakłamanego obrazu Stwórcy i ich samych, a także iluzorycznego i nieprawdziwego przekonania co do wspaniałych korzyści, jakie stałyby się ich udziałem w przypadku złamania woli Jahwe. W obydwu tych wymiarach wąż odniósł pełny sukces i doprowadził Adama i Ewę najpierw do buntu przeciwko Bogu, a następnie do utraty większości otrzymanych od Stwórcy przywilejów<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> I w tej fazie pokusy słowa węża opierają się na oczywistej nieprawdzie, bądź prawdzie niepełnej, zmanipulowanej i ambiwalentnej. Już wkrótce Ewa będzie mogła się przekonać, że pokusa doskonalszego życia, jakie wąż oferował ludziom za cenę złamania Bożego nakazu, okaże się wierutnym kłamstwem i niepoprawną iluzją. Każda z jego obietnic kryje w sobie ambiwalentność, podstęp i gorzką ironię, a rzeczywistość, która stała się udziałem ludzi po wejściu na drogę wskazaną przez węża, w niczym nie przypominała doskonałego świata przyznanego im przez kusiciela. Obietnica uniknięcia kary za nieposłuszeństwo Bożej woli tylko pozornie się spełnia, bo choć ludzie nie umierają natychmiast po skosztowaniu owoców, to jednak śmierć zostaje wpisana na trwałe w ich życie jako konsekwencja zerwania warunków przymierza z Jahwe (3,19b; 5,5). Pewnym rodzajem śmierci było już samo wypędzenie z raju, który w pełnej symboliki narracji jest synonimem życia (drzewo życia, 2,9), dostatku (ogród, drzewa, złoto, drogocenne kamienie, 2,10-14) oraz bliskiej i troskliwej obecności Jahwe (3,8). W chwili spożycia zakazanego owocu ludzie to wszystko bezpowrotnie utracili, a zatem w pewnym sensie umarli. Chociaż, jak zapowiadał wąż, oczy Adama i Ewy rzeczywiście otworzyły się po zerwaniu zakazanego owocu, to jednak tym, co zobaczyli, nie był nowy idealny świat, w którym to oni, w miejsce Boga, byli panami i władcami, lecz ich własna nagość będąca znakiem upadku, upokorzenia i ograniczoności. Kłamliwą okazała się także obietnica posiadania pełnej wiedzy przynależącej dotąd jedynie Jahwe. Adam i Ewa stali się rzeczywiście podobni do Boga w poznaniu dobra i zła (3,22a), ale tylko w tym sensie, że natychmiast po grzechu osobiście doświadczyli uczucia poniżenia, goryczy, lęku i wstydu (3,7-13), a po wyroku Bożym kolejnych negatywnych konsekwencji swego czynu (3,16-19). Jako doskonałe i umiłowane przez Jahwe stworzenia, z Jego woli nie posiadali dotąd tego rodzaju wiedzy i nie byli świadomi smutnej i okrutnej rzeczywistości oddalenia od Boga, ale właśnie od tego rodzaju destrukcyjnych i zgubnych doświadczeń pragnął ich ochronić troskliwy Stwórca.

<sup>21</sup> Ciekawą interpretację tego fragmentu pokusy węża zawiera żydowski tekst *Berešit Rabba* (III,4). Pokazuje on szatana jako tego, który nie tyle pragnie zachęcić ludzi, aby zwrócili się przeciw Bogu i zajęli Jego miejsce we wszechświecie, ale jako tego, który sam usurpuje sobie pozycję Jahwe, Jego moc i prawo do Adama i Ewy: «Wąż, działając zdradliwie wobec Stwórcy, powiedział: „Bóg spożył z tego drzewa i [dopiero] wówczas stworzył świat. To dlatego nakazał wam nie spożywać z niego, abyście i wy nie mogli stworzyć innych światów. Bo każdy nienawidzi rywalizującego z nim rzemieślnika».



Na tym kończy się biblijny dialog węża i Ewy, ale nadal trwa opis misternie skonstruowanego i sukcesywnie objawianego procesu pokusy. Następne wiersze jahwistycznej narracji (3,6-8) prezentują już sam akt przekroczenia Bożego nakazu, czyli negatywny i brzemienisty w skutki rezultat przebiegłej interwencji kusiciela, który poprzez swoje słowa zdołał zupełnie zafascynować zmysłami, emocjami i rozumem kobiety<sup>22</sup>. Ta scena stanowi centrum jahwistycznej relacji o stworzeniu i upadku człowieka. W 3,6 zmienia się perspektywa narracji. Na rzeczywistość ogrodu rajskiego i Bożego nakazu lektor przez najbliższe chwile będzie patrzył oczyma Ewy. Ponadto akcja opowiadania w 3,6-8 gwałtownie przyśpiesza w porównaniu z wierszami 3,1-5, w których, jak to ma zresztą miejsce w każdym dialogu zapisanym w tradycjach biblijnych, opisywany bieg zdarzeń wyraźnie zwalnia, gdyż czas potrzebny narratorowi na przekazanie treści rozmowy bohaterów narracji musi być dokładnie równy czasowi, jaki oni sami poświęcili na rozmowę między sobą. W wersach 3,6-8 jest zupełnie inaczej. Narrator w stosunkowo niewielu słowach opisuje złożone i dramatyczne okoliczności pogwałcenia prawa Bożego, czyli najpierw to wszystko, co bezpośrednio doprowadziło ludzi do tej decyzji, a następnie sam moment grzechu i towarzyszące temu faktowi konsekwencje. Wszystko opowiada z dużą dozą dramatyzmu, który kreuje za pomocą bardzo szybkiego i zwięzłego przekazu myśli, układając komunikowaną treść w serię jedenastu krótkich i prostych zdań połączonych ze sobą tak zwaną składnią *waw-consecutivum*: «i spostrzegła [...], i zerwała [...], i zjadła [...], i dała [...], i zjadł...»<sup>23</sup>.

Innym literackim zabiegiem jahwisty, który wzmacnia dramaturgię opisywanych zdarzeń, jest zauważalny gołym okiem kontrast pomiędzy światem pożądań, pragnień i oczekiwań zniewolonej pokusą Ewy («spostregła, że drzewo ma owoce dobre do jedzenia», «że jest ono rozkoszą dla oczu», «że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy» [3,6a]), a rzeczywistym skutkiem podjętego przez nią grzesznego działania: «wtedy otworzyły się im oczy», «poznali, że są nadzy», «spletli gałązki figowe i zrobili sobie przepaski», «ukryli się [przed Bogiem Jahwe]» (3,7-8). To wymowne zestawienie świata aspiracji i dążeń kobiety z faktycznym stanem rzeczy jest

<sup>22</sup> Pragnienie skosztowania zakazanego owocu z drzewa poznania dobra i zła, jakie zrodziło się u Ewy po rozmowie z wężem, jahwista wyraża tą samą terminologią, jaka występuje w dziesiątym przykazaniu dekalogu, to znaczy za pomocą idei pożądania (hebr. *ta'awāh* «pragnienie, delicja, rozkosz» i *hāmēd* «pożądać», «pragnąć czegoś lub kogoś», «znajdować w czymś przyjemność» (Rdz 3,6; por. Wj 20,17; Pwt 5,21).

<sup>23</sup> Należy zaznaczyć, że terminologia występująca w tym wierszu jest trudna do wymówienia. Fakt ten wydaje się być kolejnym zamierzonym zabiegiem literackim narratora, który poprzez staranny dobór kolejnych słów tych wierszy niejako zmusza lektora do powolnej i uważnej lektury tekstu, a przez to obliuguje do zwrócenia bacznej uwagi na każde z występujących tu pojęć. Każde z nich komunikuje bardzo istotne i niepowtarzalne orędzie teologiczne i jest kluczowe dla zrozumienia sensu całej perykopy. J. WALSH, «Genesis 2,4b-3,24. A Synchronic Approach», 166.

oczywistym przykładem narracyjnej ironii jahwisty, która w dobitny sposób podkreśla podstęp i przebiegłość węża, ale też naiwność i kruchość pierwszych ludzi. Ci, którzy uwierzyli, że mogą równać się i konkurować z samym Bogiem, natychmiast po dopełnieniu aktu nieposłuszeństwa dochodzą do gorzkiego wniosku, iż zbyt łatwo dali się oszukać i zwieść. Na domiar złego sprawę pogarszał jeszcze fakt, że ich nieposłuszeństwo zostało sprowokowane przez istotę zajmującą znacznie niższą od nich pozycję w hierarchii stworzeń. Adam i Ewa szybko spostrzegli, że ich wygórowane ambicje oraz postawa przeniknięta pewnością siebie, pychą i niewdzięcznością, która popchnęła ich do niczym nie uzasadnionej zmiany w postrzeganiu Stwórcy i do buntu względem Niego, były bezpodstawne i zostały natychmiast zweryfikowane przez prawdziwą i jakże bolesną dla nich rzeczywistość, jaka stała się ich udziałem po skosztowaniu zakazanego owocu. Sytuacja bowiem, w której znaleźli się pierwsi rodzice po grzechu, nawet w najmniejszym stopniu nie odzwierciedlała tego, co obiecywał im wąż.

Podobną ironię narracyjną widać również w innym aspekcie jahwistycznej relacji, to znaczy w sposobie klasyfikacji czynów i decyzji podejmowanych przez głównych bohaterów. Otóż w 3,1-7 narrator usilnie podkreśla, iż nagle został zupełnie odwrócony porządek ustanowiony przez Stwórcę, to znaczy, że to nie Bóg, ale stworzenia usiłowały stanowić o biegu wypadków i decydować o harmonii w świecie. Adam zamiast słuchać Boga, posłuchał swej małżonki (3,6), a ta z kolei, zamiast słuchać swego męża i Boga, dała posłuch wężowi. Mamy tu więc do czynienia z zupełnie odwrotną kolejnością i hierarchią, aniżeli ta ustanowiona przez Jahwew dniu stworzenia. Według 2,4b-25, najpierw pojawił się Adam i to on został postawiony na straży porządku w ogrodzie (2,8.15), potem pojawiły się istoty żywe (2,18-20), a więc także wąż, choć narrator nie mówi o tym bezpośrednio, a dopiero na końcu została stworzona Ewa (2,21-23). W myśl teologicznej koncepcji jahwisty, w tej właśnie kolejności stworzenia te, zgodnie zresztą z zajmowaną przez siebie pozycją w hierarchii istot żywych, mogły kreować rzeczywistość. A tymczasem w 3,1-7 porządek ten zostaje zupełnie odwrócony tak, iż o biegu rzeczy usiłują decydować te stworzenia (wąż i Ewa), które, według teologicznego orędzia perykopy, winny mieć najmniejszy wpływ na dokonywanie zmian w świecie stworzonym przez Jahwe. Ironia narracyjna w tym miejscu opowiadania polega zatem na specyficznej prezentacji zaistniałej sytuacji, co podkreśla niedorzeczność i nieskuteczność wysiłków podejmowanych przez drugorzędnych bohaterów opowiadania. Zabiegi węża oraz wysiłki pierwszych rodziców zostają poddane natychmiastowej weryfikacji i surowej ocenie, najpierw poprzez reguły i prawa ustanowione przez Boga w dniu stworzenia (3,7-8), a następnie poprzez konkretny wyrok Jahwe (3,14-19).

Scena opisująca przekroczenie woli Bożej (3,6-8) składa się aż z trzech ściśle związanych ze sobą elementów strukturalnych. Wpierw jahwista ukazuje daleko idące skutki rozmowy Ewy z wężem, które owocują

w niej niezwykle mocnymi odczuciami i emocjami (3,6a). Pod wpływem perswazji kusiciela Ewa dostrzega nagle rzeczywistość, której dotychczas nie była świadoma, i zaczyna doświadczać wyjątkowo silnych uczuć i pragnień, których dotąd zupełnie nie знаła. Wskutek pokusy węża w jej umyśle i sercu na trwałe zagościło tajemnicze drzewo poznania dobra i zła znajdujące się w środku ogrodu oraz jego owoce, które dotąd zupełnie nie zaprzętały jej uwagi. Co więcej, Ewa pozwala, aby obietnice wypowiedziane przez węża znajdowały w jej wnętrzu coraz więcej miejsca. Niewiasta pozwala uwieść się roztoczonej przed nią wizji jeszcze pełniejszego i szczęśliwszego życia, w którym to ona, na równi z Bogiem, posiadałaby pełnię wiedzy. Kobieta niesiona tym nierealnym i złudnym wyobrażeniem zaczyna dostrzegać na zewnątrz to, co wskutek słów kusiciela zrodziło się w jej wnętrzu i stało się natychmiast przedmiotem jej marzeń i pragnień. Warto pamiętać, że dopiero po zniknięciu węża niewiasta dostrzega, że drzewo w środku ogrodu rodzi owoce dobre do jedzenia. Przypatrując się im długo i uważnie, stwierdza też, że ich wygląd stał się rozkoszą dla jej oczu. W miarę tego coraz bardziej intensywnego przyglądania się zakazanym owocom kobieta zaczyna odczuwać powoli narastające pragnienie ich posiadania. Ponadto pokusa zaczyna oddziaływać nie tylko na jej sferę wolitywną, ale też rozbudza jej umysł tak, iż w krótkim czasie dochodzi do wniosku, że wąż miał rację również co do tajemniczej mocy zamkniętej w owocach. Teraz Ewa jest przekonana także co do tego, że owoce z drzewa w środku ogrodu nadają się do zdobycia wiedzy, o której mówił kusiciel, i otworzą jej bramę do zupełnie nowej jakości życia. W tym jednym wersecie jahwista w doskonały sposób ukazał uniwersalny mechanizm oddziaływania pokusy na ludzkie zmysły, wolę i rozum. W wyniku tego oddziaływania Ewa najpierw stworzyła sobie zupełnie nierealny świat<sup>24</sup>, a potem coraz bardziej utwierdzała się w swych imaginacjach i wyobrażeniach, aż w końcu w ten świat uwierzyła i postanowiła sprawdzić jego istnienie. Niestety ta weryfikacja okazała się bolesną konfrontacją ze światem rzeczywistym, to znaczy tym stworzonym przez Jahwe, którego symbolem był Boży nakaz ściśle definiujący status człowieka oraz zasady jego przebywania w ogrodzie Eden (2,16-17).

<sup>24</sup> Posługując się przebiegłą i zręczną manipulacją słowem Jahwe i umiejętnie wykorzystując wcześniej wysondowane aspiracje i pragnienia kobiety, wąż wprowadził Ewę w błąd w kilku aspektach. Po pierwsze, udało mu się zmienić w niej obraz Jahwe, którego kobieta po rozmowie z kusicielem postrzegала już nie jako troskliwego Stwórcę, lecz jako surowego Pana, który nie pozwala zasmakować ludziom w raju prawdziwego szczęścia i wolności. Po drugie, wąż przekonał Ewę co do tego, że hojność Jahwe w stosunku do pierwszych ludzi jest niewystarczająca, a Jego nakaz zbyt wymagający i nieuzasadniony. Po trzecie, wąż zdołał wmówić Ewie, że owoce z drzewa poznania dobra i zła są rzeczywistością w stanie diametralnie zmienić status ludzi w raju i zrównać ich z Bogiem. I w końcu, po czwarte, kusicielowi udało się oszukać Ewę i Adama co do tego, że przekroczenie zakazu Bożego nie sprowadzi na nich konsekwencji zapowiadanych przez Jahwe, a kara, jaką Bóg obwarował swoje polecenie, ma jedynie przestraszyć ich i odwieść od należnej im wiedzy i mocy. Jak kłamliwe i złudne okazały się zapewnienia węża, aż nazbyt dobitnie ukazują następane wersety jahwistycznej relacji.

Drugim komponentem strukturalnym sceny 3,6-8 jest opis samego aktu grzechu, który polegał na zerwaniu i spożyciu zakazanego owocu (3,6b). W tym wierszu narrator relacjonuje fakty w dość lakoniczny sposób i w zasadzie ogranicza się tylko do tego, by zakomunikować zupełnie świadome i dobrowolne przekroczenie nakazu Bożego przez ludzi. Mimo prostej formy tego krótkiego wiersza, wypływają z niego aż trzy zasadnicze wnioski. Po pierwsze, prawda o tej samej odpowiedzialności Ewy i Adama za pogwałcenie Bożego polecenia. Jahwista z mocą podkreśla, że choć osobą, która bezpośrednio zerwała owoc, skosztowała go, a potem dała mężczyźnie, była kobieta, to jednak wolę Jahwe przekroczyli w równym stopniu obydwój, bowiem także Adam skosztował owocu z drzewa poznania dobra i zła. A właśnie spożywania tych owoców surowo zabraniał Boży nakaz oznajmiony mężczyźnie w 2,17. Po drugie, Ewa w stosunku do swego męża pełni w tym miejscu narracji tę samą rolę kusiciela, którą w odniesieniu do niej odegrał wąż w poprzednim akapicie. Na baczność uwagę zasługuje też fakt, iż Adam w żaden sposób nie bronił się przed pokusą, i że uległ jej znacznie szybciej i łatwiej, aniżeli jego małżonka. Po trzecie, przewinienie pierwszych rodziców, zwane najczęściej w naszej teologii grzechem pierworodnym<sup>25</sup>, polegało na nieposłuszeństwie wobec jasno określonej i obwarowanej surową sankcją woli Boga, natomiast motywem tego nieposłuszeństwa była pycha Adama i Ewy, która, rozbudzona misterną pokusą węża, zawiodła ich aż do pragnienia dorównania samemu Stwórcy.

Ostatnim elementem tej sceny jest informacja o natychmiastowych skutkach postępków nieposłusznych ludzi. Ze wszystkich obietnic węża pozytywnie weryfikuje się tylko jedna, ale i to spełnienie ma dla mężczyzny i kobiety bardzo gorzki i ironiczny smak. Ludziom istotnie otwierają się oczy i zaczynają widzieć otaczający ich świat w świetle radykalnie odmiennym, aniżeli dotąd. Adam i Ewa stają się także kimś zupełnie innym, niż dotychczas. Jednak nowy status ich życia w żadnym aspekcie nie był lepszy od poprzedniego, tak jak kłamliwie obiecywał kusiciel, a co gorsza, pierwsza para ludzi poczuła w sercu, nieznaną dotąd, bardzo silne negatywne odczucia: lęk, wstyd i niepokój sumienia, które popchnęły ich natychmiast do dramatycznych zabiegów zmierzających ku temu, aby jak najszybciej zmienić niekorzystny dla nich obrót sprawy. Najbardziej wymownym symbolem

---

<sup>25</sup> Warto pamiętać, że starotestamentowa teologia, która w zasadzie nigdy nie podejmuje teoretycznego wykładu na temat grzechu, lecz zawsze wiąże go z konkretnymi przewinieniami jednostki lub grupy społecznej (narodu), na żadnym miejscu nie podejmuje kwestii zła popełnionego przez pierwszych rodziców. Grzech Adama i Ewy nie pojawia się w tradycji prorockiej, która tak często zatrzymuje się nad argumentem ludzkiej niewierności i nieposłuszeństwa względem Boga. Prorocy nawet wtedy, gdy mówią o grzechu czy grzeszności w kategoriach ogólnych nigdy nie odwołują się do Rdz 3,1-24, lecz do epizodu z Sodomą i Gomorą. Jedyne pośrednie i dość enigmatyczne odniesienie do epizodu Edenu można znaleźć w Ez 28,12-20 i Oz 6,7. Kwestia grzechu Adama i Ewy powraca tylko w nowotestamentowej teologii Pawła (Rz 5,12-21; 1Kor 15,21-22.45-49).

tej wewnętrznej dysharmonii, której człowiek stworzony przez Jahwe nigdy przedtem w swym wnętrzu nie odczuwał, było uczucie wstydu z powodu własnego ciała. Nagość Adama i Ewy, która w jahwistycznej tradycji o stworzeniu kilka wierszy wyżej (2,25) jest znakiem doskonałej harmonii w świecie stworzonym przez Boga oraz dowodem niewinności, wewnętrzного pokoju i szczęścia ludzi, jak również znakiem idealnej jedności i miłości między mężczyzną a kobietą, teraz staje się smutnym owocem buntu wobec Stwórcy, budząc w sercach ludzi tak wielki oddźwięk, iż chowają się przed Jahwe i sobą nawzajem (3,7-8)<sup>26</sup>. Niestety uczucie wstydu nie jest jedynym negatywnym skutkiem popełnionego przez nich czynu, o czym Adam i Ewa bardzo szybko przekonają się podczas spotkania z Bogiem (3,8-24).

## 2. Gorzkie konsekwencje ludzkiej niewierności w Edenie (3,8-24)

Następne dwie sceny narracji ukazują wielopłaszczyznowe oddziaływanie grzechu oraz jego destruktywny i pejoratywny wpływ na najważniejsze aspekty ludzkiego życia. Ten wpływ głęboko modyfikuje dotychczasową egzystencję człowieka w relacji do Boga<sup>27</sup>, do samego siebie<sup>28</sup>, do innych ludzi<sup>29</sup> i do stworzonego przez Jahwe świata<sup>30</sup>. Tę niezwykle ważną teologicz-

<sup>26</sup> Należy zanotować, że doświadczenie wstydu oraz utrata pierwotnej niewinności nie wywołuje u Adama i Ewy jedyniej właściwej dla tego typu sytuacji postawy, którą byłoby poszukiwanie Jahwe, wyrażenie skruchy za popełnione zło oraz prośba o przebaczenie i ratunek. Ludzie podejmują próbę rozwiązania problemu na własną rękę, a więc najpierw ukrywają swą winę poprzez uczynienie sobie przepasek na ciele (3,7b), a następnie uciekają przed Bogiem pomiędzy drzewa ogrodu (3,8b). Jak podkreśla dobitnie kolejna część relacji, tego typu zabiegi okazują się bardzo krótkowzroczne i nieskuteczne.

<sup>27</sup> Ten aspekt niszczącej siły grzechu i zła jahwista akcentuje wielokrotnie w swej relacji, kiedy mówi o ukrywaniu się ludzi przed Bogiem pośród drzew ogrodu (3,8b), kiedy wspomina o lęku Adama przed Jahwe (3,10), kiedy przytacza kolejne sentencje wyroku skazującego ludzi na uciążliwą pracę, trud, cierpienie i śmierć (3,16-19), oraz kiedy dokładnie opisuje konsekwencje wypędzenia z raju, a szczególnie bezpowrotną utratę przez ludzi daru przebywania w Bożej obecności (3,22-24).

<sup>28</sup> O istotnym wpływie zła i grzechu na naturę ludzką i zasadniczą zmianę statusu człowieka w raju bardzo wyraźnie mówią słowa Jahwe skierowane kolejno do Ewy (3,16) i Adama (3,19). Tej kwestii dotyczy bezpośrednio także utrata nieśmiertelności, którą sugerują słowa Boga z 3,22b.

<sup>29</sup> Dowodem utraty pierwotnej harmonii, jedności i zrozumienia w relacjach międzyludzkich, która w tym konkretnym przypadku manifestuje się w wielopłaszczyznowym stosunku mężczyzny do kobiety, jest ich zachwiana równowaga emocjonalna (poczucie wstydu wywołane nagością w 3,7), podporządkowanie kobiety mężczyźnie w 3,16b oraz brak solidarności z Ewą i utrata odpowiedzialności za nią ze strony Adama, który w dialogu z Jahwe obwinia swą małżonkę za całą zaistniałą sytuację (3,12).

<sup>30</sup> Nie mniej istotnym rezultatem nieposłuszeństwa ludzi wobec Stwórcy jest pogorszenie ich relacji w stosunku do środowiska, w którym zostali umieszczeni przez Boga. Radykalną zmianę w tej dziedzinie jahwista sygnalizuje najpierw w 3,15, kiedy zapowiada nieprzyjaźń, jaka zrodzi się pomiędzy ludźmi a jednym z gatunków istot żywych (chodzi oczywiście o węże). Zwiastunem tej nieprzyjaźni było już potępienie węża wypowiedziane przez Ewę

nie kwestię jahwista prezentuje w dwu ściśle związanych ze sobą literacko odsłonach. Wpierw rekonstruuje dialog Boga z Adamem i Ewą (3,9-13), w którym Stwórca odkrywa przyczynę lęku i wstydu u swych stworzeń oraz próbuje dojść rzeczywistych motywów, jakimi kierowali się ludzie w buncie przeciw Niemu. Następnie narrator komunikuje Boży wyrok wobec wszystkich winnych zaistniałej w raju sytuacji (3,14-20), poczynając od węża (3,14-15), któremu przypisuje największą odpowiedzialność za popełnione zło, poprzez sklonioną do nieposłuszeństwa Ewę (3,16), a skończywszy na Adamie (3,17-19), który w scenie pokusy odegrał najmniej aktywną rolę.

Informacja o nadchodzącym Bogu (3,8a) rozpoczyna nową część narracji, która mówi o konsekwencjach popełnionego przez pierwszych ludzi czynu. Ten passus relacji tylko na pozór zawiera mało istotne orędzie teologiczne. Na sporą uwagę zasługuje już sam sposób prezentacji nadejścia Jahwe pragnącego spotkać się z ludźmi w Edenie. Narrator opisuje je za pomocą formy imiesłowowej *hithpael* czasownika *hālak* (*mīthallēk*), którą należałoby przełożyć jako «powolne i bardzo spokojne kroczenie», «spacerowanie», «przechadzanie się»<sup>31</sup>. A zatem pojawienie się Boga w ogrodzie nie ma w sobie nic z zaskoczenia i nie jest w żadnym razie podyktowane gniewem, czy też nieprzyjazną chęcią zemsty. To wyrażenie maluje na powrót prawdziwy wizerunek Jahwe, który tak dalece zniekształcił wąż w rozmowie z Ewą. Zarysowany przez jahwistę w 3,8 obraz nie przedstawia Boga jako despotycznego i surowego władcy, który jest wrogo i podejrzliwie nastawiony do wszystkich stworzeń w obawie o utratę władzy i pozycji we wszechświecie, i który trzyma je w niewoli, czyhając na to, by pochwycić je na niewierności. Ukazana w 3,8a postawa Jahwe pozwala przypuszczać, że miał On w zwyczaju częste odwiedzanie ludzi, które dokonywało się zawsze o stałej porze dnia (późnym popołudniem), kiedy wiejący od morza lekki wiatr począł łagodzić doskwierający żar południowego słońca. Ponadto narrator sugeruje, że Stwórca poprzedzał swe nadejście przyjaznym wołaniem Adama i Ewy, co wskazuje na bezpośredniość, bliskość i zażyłość relacji, jaka łączyła Go z ludźmi. Ten aspekt zatroskanego o ludzi Stwórcy potwierdzają też pierwsze słowa dialogu Jahwe z Adamem (3,9-11), w którym bez wyrzutów i podejrzeń próbuje dociec przyczyny niecodziennego zachowania mężczyzny

---

w odpowiedzi na pytanie Boga w 3,13. Znacznie poważniejsze konsekwencje w kwestii odniesienia człowieka do otaczającego go świata zostają zakomunikowane w wyroku, który Jahwe wydaje na mężczyznę. Z powodu grzechu pierwszych ludzi przekłeta zostaje przez Boga ziemia, co przysporzy Adamowi i wszystkim jego potomkom poważnych trudności i niewygód w jej uprawie oraz zdobywaniu pożywienia (3,17-19a).

<sup>31</sup> GESENIUS, *Hebrew Grammar*, § 54f; W. WARD, «Notes on Some Semitic Loan-Words and Personal Names», *Or* 32 (1963) 421; G. WENHAM, «Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story», *PWCSJ* 9 (1986) 19-25. Ta sama forma czasownikowa jest w Biblii używana na określenie niezwykle bliskiej i zbawczej obecności Jahwe pośród izraelskiego ludu w przenośnym sanktuarium (namiot przybytku) od okresu wędrówki przez pustynię aż po wybudowanie świątyni jerozolimskiej (Kpl 26,12; Pwt 23,15; 2Sm 7,6-7).



i kobiety<sup>32</sup>. Jednocześnie nota o nadejściu Boga w 3,8 przywraca Stwórcy należne Mu miejsce w strategii narracji, które na moment zostało przysłonięte aktywną postawą węża, niewiasty i mężczyzny (3,1-7).

Swoim pojawieniem się na scenie wydarzeń Bóg na nowo przywraca ustanowiony przez siebie porządek, zachwiany przez grzech i nieposłuszeństwo ludzi. Ta naprawa dokonuje się stopniowo i w kilku aspektach. Wpierw Bóg przywraca pierwotną hierarchię w ogrodzie. Od tej pory o biegu zdarzeń znów decyduje tylko On, a nie stworzenia, jak to miało miejsce w 3,1-7. Także w hierarchii stworzeń następuje gruntowna reorganizacja. Ponownie na poczesne miejsce wysuwa się mężczyzna, z którym Jahwe rozmawia jako pierwszym (3,9-12). Dopiero później, zgodnie z wcześniejszym porządkiem stworzenia, pojawia się przed Bogiem kobieta (3,13). Co się tyczy węża, czyli istoty najbardziej aktywnej spośród wszystkich bohaterów występujących w 3,1-7, to nie jest on nawet partnerem dialogu z Bogiem<sup>33</sup>. Kusiciel słyszy jedynie wyrok Jahwe (3,14-15). Po nim, to samo dzieje się w stosunku do dwojga pozostałych winowajców: Ewy (3,16) i Adama (3,17-19). Kolejność w proklamacji wyroku odpowiada zatem roli, jaką poszczególni bohaterowie narracji odegrali w procesie buntu przeciwko Stwórcy (3,1-7)<sup>34</sup>.

Odpowiedzią mężczyzny i kobiety na nadejście Boga i Jego głos w ogrodzie jest ucieczka powodowana lękiem przed konsekwencjami popeł-

<sup>32</sup> Innego zdania jest Rouillard, który sugeruje, że pytania Jahwe w Rdz 3,9 (por. 4,9) nie są zapytaniem o informacje (por. Rdz 16,8; 18,9), lecz wchodzi w skład literackiej struktury Bożych wyroczeń potępienia i pełnią w nich rolę wprowadzenia do osądu i wyroku Bożego. H. ROUILLARD, «Les feintes questions divines dans la Bible», *VT* 34 (1984) 237-242. Trudno jest zgodzić się z tą opinią, biorąc pod uwagę kontekst relacji jahwisty oraz treść Bożych pytań przywołanych w następnych wierszach 3,11-13. W kierowanych kolejno do Adama i Ewy zapytaniach nie ma zabarwienia osądu czy potępienia Bożego, lecz tkwi raczej zachęta do szczerego wyznania prawdy przez obydwoje winowajców.

<sup>33</sup> Przez ten wątek jahwista podkreśla ważną teologiczną prawdę, że ze złem nie wolno wchodzić w żaden dialog. Ewa, a po niej Adam, nie byli posłuszni tej zasadzie, dlatego też dali się zwieść podstępemu i przebiegłemu kusicielowi.

<sup>34</sup> W ten sposób zamyka się strukturalne koło literackiego schematu jahwistycznej narracji. Najpierw mowa jest o porządku stworzonym przez Jahwe (2,4b-24), w którym naczelną rolę odgrywa On sam, a dopiero potem stworzone przez Niego istoty żywe w następującej kolejności: mężczyzna (2,7-17) oraz kobieta (2,18,21-25). Wszelkiego rodzaju zwierzęta i istoty żywe w relacji o stworzeniu są wyłącznie pasywne i podporządkowane woli Boga i człowieka (2,19-20). W scenie pokusy i grzesznego upadku ludzi (3,1-7) ten porządek zostaje odwrócony. Jahwe zupełnie znika ze sceny wydarzeń, a pierwszoplanowe role odgrywają istoty, które zostały stworzone na końcu, a więc wąż i niewiasta, a także mężczyzna. Od 3,8 w narracji znów wraca porządek ustalony przez Boga, gdyż po swym pojawieniu się w ogrodzie Jahwe rozmawia z mężczyzną (3,9-12) a potem z kobietą (3,13). Porządek odwrócony zostaje jeszcze raz w ostatniej części relacji, która poświęcona jest osądowi i wyrokowi Bożemu: wpierw Jahwe sędzi i skazuje węża (3,14-15), potem Ewę (3,16), a na końcu Adama (3,17-19). W ten sposób *passus* o Bożym sądzie i wyroku na nieposłuszne stworzenia (3,9-19) posiada budowę chiastyczną, w której centrum znajduje się Boży wyrok na węża, uchodzącego w relacji za głównego sprawcę grzechu, oraz Boża zapowiedź ostatecznej klęski kusiciela i triumfu potomstwa Ewy (3,14-15). H. VAN DYKE PARUNAK, «Oral Typesetting. Some Uses of Biblical Structure», *CBQ* 62 (1981) 164.



nionego wykroczenia i poczuciem winy (3,8b). Bóg szuka więc i woła mężczyznę: *ʔayyekkā<sup>h</sup>* «gdzie jesteś?». To pytanie, jak też następne, poprzez które Jahwe dopytuje Adama o to, co się stało (3,11), należy rozumieć w sensie retorycznym i wiązać ze specyficzną prezentacją Boga przez jahwistę (antropomorfizm). Biorąc pod uwagę obraz Jahwe naszkicowany w poprzednich wersetach, należy sądzić, że Bóg doskonale wiedział zarówno, gdzie ukrył się Adam, jak też, co zdarzyło się w ogrodzie podczas Jego nieobecności. Powyższe pytania mają cel wyłącznie literacki. Ich zadaniem jest ożywienie i udratyzowanie narracji oraz harmonijne wprowadzenie w jej kolejny etap, w którym zostanie proklamowany Boży wyrok. Jednocześnie dialog Boga z Adamem i Ewą (3,9-13), i następujący po nim wyrok na wszystkich winowajców (3,14-19), stanowią skuteczną przeciwwagę teologiczną dla destrukcyjnego i fałszywego dialogu węża z ludźmi (3,1-5) oraz są znakomitą okazją ku temu, by dokładnie i ostatecznie zdemaskować całą kłamliwą przebiegłość kusiciela.

W odpowiedziach Adama i Ewy na zapytania Jahwe o przyczynę, dla której ukrywają się przed Stwórcą, i dla której przekroczyli Boży nakaz, przewija się jeden wspólny motyw. Oboje najpierw próbują ukryć to, co się stało tak, iż Bóg poprzez kolejne pytania musiał wytrwale dociekać, zanim poznał całą prawdę (3,9-12). Kiedy ta wychodzi już na jaw, obydwoje usiłują pomniejszyć własną odpowiedzialność za popełnione zło i zminimalizować rolę, jaką odegrali w dramacie pokusy i grzechu. Oboje pragną zrzucić z siebie winę i za wszelką cenę chcą się usprawiedliwić. Mężczyzna za swój postępek obwinia kobietę (3,12), a ta, z kolei, składa winę na węża (3,13). Żadne z nich nawet w najmniejszym stopniu nie okazuje skruchy za to, co się stało, ani też nie próbuje prosić Boga o przebaczenie i łaskę. W rozmowie ze Stwórcą znacznie gorzej wypada mężczyzna. Zapytany bezpośrednio przez Jahwe (3,11) przyznaje, że przekroczył polecenie Boga, ale w swej relacji całą winę składa na ramiona kobiety (3,12; por. 3,6b). Co więcej, Adam w pewien sposób obwinia także i Boga. W swym rozumowaniu sięga do dnia stworzenia niewiasty i w tym właśnie fakcie upatruje podstawowe źródło swego upadku. Idąc tokiem myślenia Adama, można byłoby mniemać, iż gdyby Bóg nie stworzył i nie przyprowadził do niego kobiety, czyniąc z niej towarzyszką jego życia, mężczyzna aż do tej chwili byłby posłuszny poleceniu Stwórcy. Znacznie korzystniej w tej perspektywie prezentuje się Ewa (3,13), która zapytana przez Stwórcę o motyw nieposłuszeństwa zrzuca, co prawda, odpowiedzialność za swój postępek na węża, ale nie wini za to ani Boga, ani swego męża, którego opiece przeciw została powierzona przez Jahwe w dniu stworzenia. Podobnie jednak jak Adam, i Ewa odsuwa od siebie odpowiedzialność za popełnione zło, wskazując na sprawcę swego nieposłuszeństwa. Tym razem jest nim wąż, któremu niewiasta pozwoliła się zwieść, co w konsekwencji doprowadziło do złamania Bożego polecenia.

Rozmowa Jahwe z ludźmi w 3,9-13 jest w relacji jahwisty wprowadzeniem do Bożego osądu i wyroku, który wypełnia kolejną część narracji (3,14-20). Ta szósta już scena relacji o niewierności Adama i Ewy składa się z serii rozbudowanych Bożych sentencji ujętych w formę bądź biblijnych przekleństw, jak w przypadku węża (3,14-15) i ziemi uprawianej przez mężczyznę (3,17-18), bądź też w formie wyroczni sądu i potępienia<sup>35</sup>, jak to ma miejsce w odniesieniu do kobiety (3,16) i mężczyzny (3,17b.19)<sup>36</sup>. Tak więc w tej kluczowej fazie opowiadania znów aktywny jest tylko Jahwe, zaś wszyscy pozostali bohaterowie są jedynie adresatami Bożych rozporządzeń, których zresztą posłusznie wysłuchują i akceptują. Ta scena ostatecznie przywraca Stwórcy należne Mu miejsce w stworzonym przez Niego świecie, które przez moment usiłowali zająć wąż i ludzie.

Proklamację Bożego wyroku rozpoczyna potępienie i klątwa rzucona na głównego inicjatora upadku ludzkiego, czyli węża (3,14-15). W odróżnieniu od ludzi, Bóg nie pyta go o motywy jego podstępnego i niegodziwego postępowania, lecz w oparciu o słowa Ewy (3,13b) od razu przystępuje do osądu jego postawy: «ponieważ to uczyniłeś» (3,14a), oraz do ogłoszenia niezwykle surowej kary, którą stanowi uniwersalne i ponadczasowe przekleństwo: «bądź przeklęty wśród wszystkich zwierząt domowych i polnych; na brzuchu będziesz się czołgał i proch będziesz jadł po wszystkie dni twego życia» (3,14b). Los węża określony w wyroku Jahwe zawiera elementy narracyjnej

<sup>35</sup> Z literackiego punktu widzenia wyroki Boże w 3,14-19 mają zasadniczo formę rytmicznej poezji, choć ich rytm nie jest równy, a frazy poezji poprzeplatane są w kilku miejscach prozą (3,14a.16a.17a). Niektórzy egzegeci (Westermann, Steck) sugerują, że pierwotny tekst jahwistycznej relacji nie zawierał passusu 3,14-19, lecz bezpośrednio po rozmowie Boga z Adamem i Ewą w 3,9-13 następował tekst mówiący o wypędzeniu ludzi z raju (3,21-24). Wersy 3,14-19 uczeni ci traktują więc jako późniejszą teologiczną głosę. Tego rodzaju hipotezy nie można wykluczyć, choć trzeba też podkreślić zauważalną gołym okiem spójność językową i tematyczną pomiędzy passusem 3,14-19 a jego najbliższym kontekstem. Jeśli więc nawet ten passus został zredagowany później, to jest w mistrzowski sposób wkomponowany w resztę jahwistycznej relacji tak, iż dziś funkcjonuje jako jej spójny i literacko integralny element. J. WILLIAMS, «Genesis 3», *Int* 35 (1981) 274-279.

<sup>36</sup> Należy podkreślić fakt, iż ludzie, mimo ich bezdyskusyjnej winy, nie zostają przeklęci przez Boga. Ten wątek wpisuje się w teologiczną wizję tej sekcji księgi (Rdz 1-11), która rozpisiera się pomiędzy dwoma biegunami. Jednym z nich jest motyw stale rozprzestrzeniającego się zła i związanej z nim Bożej kary, zaś drugim pozostaje temat coraz mocniej manifestowanego przez Jahwe miłosierdzia i łaski względem ludzi dopuszczających się niegodziwości. Idea Bożego przekleństwa, która w Biblii jest przeciwieństwem Bożego «błogosławieństwa», a w Rdz 1-11 występuje tylko w 3,14.17 i w 4,11, jest zazwyczaj połączona z surowym wyrokiem Jahwe i związana z jakimś szczególnym nadużyciem (por. Pwt 27,15-26). Zwykle ta idea wiązała się z zapowiedzią różnego rodzaju nieszczęść, które w czasie i w sposób ściśle ustalony przez Boga stawały się udziałem przekłętogo. Nieodwołalność Bożego przekleństwa w przypadku węża mógł osobiście zweryfikować już każdy starożytny lektor Biblii, gdyż na co dzień był świadkiem tego, iż ten gatunek zwierząt jako jedyny porusza się czołgając w pyle ziemi, a więc w poniżeniu (por. Ps 72,9; Iz 49,23; Mi 7,17), a ponadto budził u ludzi strach, obrzydzenie i wrogość, przez co był ciągle prześladowany. Z tego właśnie względu wszystkie zwierzęta pelzające były uważane w Izraelu za rytualnie nieczyste (Kpł 11,42).

ironii, gdyż jest bezpośrednią aluzją do prezentacji węża w wierszu 3,1, w którym opisany jest on jako «najbardziej przebiegły ze wszystkich zwierząt polnych». Jak widać, jego wyjątkowość została podkreślona także w 3,14, lecz tym razem w sposób bardzo negatywny<sup>37</sup>. Z uwagi na to, że zwiódł pierwszych ludzi i doprowadził ich do buntu wobec Stwórcy, jego los będzie najbardziej okrutny i upokarzający ze wszystkich zwierząt oraz, co bardzo ważne, nieodwołalny. Boży wyrok w stosunku do węża wpisuje się w strukturę biblijnych wyroczni sądu i potępienia, gdyż najpierw koncentruje się na popełnionej winie, a następnie na odpowiadającym jej akcie Bożej sprawiedliwości i gniewu<sup>38</sup>.

Wers 3,15 należy do najtrudniejszych miejsc Biblii i od zawsze nęcił egzegetom wielu trudności. Największy spór wśród tych, którzy interpretują ten tekst, dotyczy charakteru Bożej zapowiedzi skierowanej do węża. Jedni odczytują ten wiersz w kluczu zapowiedzi mesjańskich<sup>39</sup>, inni natomiast są zdecydowanie przeciwni takiemu rozwiązaniu i w 3,15 widzą tylko ślady starożytnej etiologii wyjaśniającej przyczynę wrogości pomiędzy ludźmi a światem węży<sup>40</sup>. W najbardziej ogólnym zarysie trudności w interpreta-

<sup>37</sup> Aby wyrazić swoją teologiczną koncepcję, Jahwista żongluje w tym miejscu pojęciami o podobnym brzmieniu, lecz bardzo odmiennym znaczeniu: *ʿārûm* «przebiegły» (3,1) i *ʾārûr* «przeklęty» (3,14). Ten ostatni termin w przypadku węża należy interpretować raczej jako: «wyłączony», «skazany na banicję». W tym miejscu można podziwiać też ironię, z jaką Jahwista opisuje los węża. Ten, który kusił Ewę, by zjadła zakazany owoc, sam z wyroku Bożego będzie do końca swych dni jadł «pył ziemi» (symbol stałego upokorzenia); i ten, który był najbardziej przebiegły wśród wszystkich stworzeń, teraz będzie najdotkliwiej poniżony i napiętnowany. J. SCHARBERT, «*ʾārûm*», w: G. BOTTERWECK, H. RINGGREN, *TDOT*, t. I (Grand Rapids 1990) 408-418; H. BRICHTO, *The Problem of "Curse" in the Hebrew Bible* (JBLMS 13; Philadelphia 1963) 83-84.

<sup>38</sup> Podobny schemat literacki obserwujemy w wyroku Jahwe proklamowanym w stosunku do mężczyzny w 3,17-19 i w szeregu wyroczni prorockich (2Sm 12,7-12; 1Krl 11,11-13; 14,7-16; Iz 3,16-24; Jr 5,1-9; etc.).

<sup>39</sup> Już najstarsze rabinackie interpretacje tego tekstu z III wieku przed Chrystusem, tłumacze LXX, targumy Palestyńskie oraz targum Onkelosa widziały w wężu symbol szatana, natomiast w Bożej sentencji w 3,15 - zapowiedź jego ostatecznej klęski, która będzie miała miejsce, kiedy nadejdą dni króla mesjańskiego. Wiele tekstów Nowego Testamentu czyni aluzję do 3,15, interpretując ten passus w sensie zapowiedzi mesjańskiej (Rz 16,20; Hbr 2,14; Ap 12). Niektórzy są zdania, że nowotestamentowy tytuł Jezusa: *Syn człowieczy*, a także tytuł *niewiasty* - przypisywany przez Chrystusa Maryi (J 2,4; 19,26), są również odzwierciedleniem tego tekstu. Już bowiem wczesna tradycja chrześcijańska interpretowała 3,15 w sensie mesjańskim (Justyn, Ireneusz), widząc w tym tekście tzw. protoewangelię, czyli pierwszą radosną mesjańską zapowiedź Starego Testamentu. Trzeba jednak pamiętać, że tego typu interpretacja jest dozwolona dopiero w świetle lektury kanonicznej (całościowej) Pisma świętego, a szczególnie tekstów nowotestamentowych, które prezentują osobę i dzieło Jezusa Chrystusa. Trudno jest jednak przypuszczać, iż tego rodzaju teologiczne intencje miał już redagujący ten tekst Jahwista. Wszystko wskazuje na to, że edytor tej tradycji w Bożej zapowiedzi widział raczej ogólną obietnicę zwycięstwa, jakie w przyszłości ludzkość odniesie nad potęgą zła, grzechu i słabości.

<sup>40</sup> M. GÖRG, «Das Wort zur Schlange (Gen 3,14-15). Gedanken zum sogenannten Protoevangelium», *BN* 19 (1982) 121-140; W. LASOR, «Prophecy, Inspiration and *Sensus Plenior*», 49-60; E. LIPINSKI, «Études sur des textes "messianiques" de l'AT», *Sem* 20 (1970) 41-57;

cji orędzia 3,15 dotyczą trzech zasadniczych kwestii: 1) jaki jest właściwy sens hebrajskiego *šûp̄* w formułach: «zmiażdżyć głowę» i «zmiażdżyć piętę», czyli, co oznacza, i czym ostatecznie zakończy się zapowiadana przez Boga konfrontacja potomstwa węża z potomstwem niewiasty?<sup>41</sup>; 2) jak należy rozumieć w tym konkretnym kontekście hebrajskie pojęcie *zera* «potomstwo»?; 3) z kim albo z czym (hebr. *hû*)<sup>42</sup> należy identyfikować przyszłego pogromcę węża?

Co do pierwszej kwestii, to czasownik *šûp̄*, którego znaczenie oddaje się zwykle poprzez «uderzać», «miażdżyć», «łamać», «ranić», jest użyty w 3,15 tak na określenie aktywności węża, jak i jego przeciwnika, który będzie wywodził się od Ewy<sup>43</sup>. W obu więc przypadkach charakter i skutki prowadzonej przez tych dwu uczestników walki należy rozważać na jednej i tej samej płaszczyźnie<sup>44</sup>. Obaj przeciwnicy będą walczyć na śmierć i życie, obaj też poniosą dotkliwie rany w tej bezpardonowej i twardej konfrontacji, jednakże będą to obrażenia nieporównywalnie różne. Wąż zostanie pokonany w walce i poniesie śmierć, czego dowodem będzie jego zmiażdżona głowa<sup>45</sup>, natomiast jego rywal zostanie dotkliwie i boleśnie zraniony w piętę, ale z tego powodu

---

J. MICHL, «Der Weibessame (Gen 3,15) in spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung», *Bib* 33 (1952) 317-401.476-505; H. RÜGER, «On Some Versions of Gen 3,15, Ancient and Modern», *BT* 27 (1976) 105-110.

<sup>41</sup> Prócz 3,15 czasownik *šûp̄* występuje tylko dwa razy w Biblii w trudnych do precyzyjnej interpretacji passusach poetyckich (Ps 139,11; Hi 9,17). Jego znaczenie należy rozpatrywać w kontekście walki i boju, pomiędzy zadawaniem razów, uderzaniem a miażdżeniem. G. WENHAM, *Genesis 1-15*, 80. Na uwagę zasługuje też niedokonana forma tego czasownika w 3,15, która sugeruje, że opisywana przez Jahwistę walka będzie długim procesem polegającym na nieustannym i wielokrotnym zadawaniu ciosów przez obydwie strony aż do chwili, w której jeden z walczących definitywnie uśmierci swego wroga.

<sup>42</sup> Niektórzy egzegeci hebrajskie *hû*<sup>2</sup> z 3,15 przekładają w sensie: «to», «ono», i odnoszą ogólnie do potomstwa Ewy. M. WOODSTRA, «Recent Translations of Genesis 3,15», *CTJ* 6 (1971) 194-203; V. HAMILTON, *The Book of Genesis*, 195.

<sup>43</sup> Tego samego terminu w obydwu przypadkach używają świadkowie tekstu hebrajskiego i wersje LXX. Inny wariant posiada tylko Wulgata, która w swym przekładzie za pierwszym razem używa terminu *contero* «rozetrzeć», «zmiażdżyć», «zdruzgotać», a za drugim *insidior* «czyhać na kogoś», «ustawiać zasadzkę», «bacznie obserwować», i tę właśnie czynność przypisuje wężowi w stosunku do potomstwa Ewy. Być może wersja Wulgaty jest uwarunkowana znaczeniem podobnego arabskiego terminu *šāpa*, który oznacza «patrzeć», «obserwować».

<sup>44</sup> Ta sama terminologia i najbliższy kontekst analizowanego wiersza sugerują, że chodzi tu o długą i nieprzejednaną wrogość (por. Lb 35,21-22; Ez 25,15; 35,5) panującą między rodzajem ludzkim a światem węży. Jahwista wskazuje tu na starą biblijną zasadę, według której ci, którzy stają sprzymierzeni do walki z Bogiem, często sami stają się wkrótce dla siebie nieprzyjaciółmi (por. Rdz 11,1-9; Iz 11,8).

<sup>45</sup> Starożytni byli przekonani, że definitywne uśmiercenie węża jest możliwe tylko wtedy, gdy zmiażdży się mu głowę. Co do rany walczącego z wężem potomstwa Ewy, to trzeba przypomnieć, iż pięta lub dolna część nogi była najbardziej narażona na atak pełzających po ziemi gadów. W narracji pięta stanowi także wymowny kontrast w stosunku do głowy węża i podkreśla niewspółmierność strat poniesionych w walce przez obydwu przeciwników. Znakiem kontrastu jest też bardzo ostre przeciwstawienie losu węża i losu potomstwa Ewy, które Jahwista określił w tym wierszu za pomocą zaimków drugiej i trzeciej osoby liczby pojedynczej.

jego życiu nie będzie zagrażać żadne niebezpieczeństwo. Tak więc rywalizacja węża z tajemniczo określonym *potomstwem niewiasty* będzie miała charakter trwały i będzie ciągle przedłużać się na kolejne pokolenia. Towarzyszyć jej będzie nieustanna nieprzyjaźń i wrogość przejawiająca się w bezlitosnej walce, w której walczący będą zadawać sobie nawzajem śmiertelne ciosy i zmierzać do ostatecznego unicestwienia przeciwnika. Definitywna klęska stanie się jednak udziałem jedynie węża.

Biorąc pod uwagę głęboką teologię jahwistycznej relacji oraz jej subtelny i niezwykle bogaty symbolizm, należy stwierdzić, że tekst 3,14-15 nie jest jedynie śladem archaicznej etiologii pragnącej wyjaśnić dlaczego ludzie odnoszą się z taką wrogością do węża, a te nie pozostają im dłużne i przy każdej okazji są gotowe, by atakować człowiecze pięty i nogi. Tekst 3,1-5 aż nazbyt wyraźnie komunikuje, że wąż w przekonaniu jahwisty nie jest tylko zwyczajnym przedstawicielem swego gatunku, lecz symbolem zła, pokusy, grzechu i śmierci, symbolem siły przeciwnej Bogu, której niegdyś udało się przeciagać na swą stronę Adama i Ewę, a na przestrzeni wieków nadal udaje się zwieść ich ciągle łatwowiernych i wiarołomnych potomków. W tym samym kontekście teologicznego symbolizmu należy rozumieć walkę, o której mowa w 3,15, a która uosabia bezpardonową konfrontację dobra ze złem. Zwycięstwo w tej rywalizacji, która, jak sugerują słowa wyroku Jahwe z 3,14-15, ma wymiar ponadczasowy i uniwersalny, a więc z jednej strony dosięga i angażuje cały rodzaj ludzki wszystkich miejsc i epok, a z drugiej wszystkie siły, które kiedykolwiek w historii sprzysięgały się, bądź też będą sprzysięgać się przeciw Bogu i człowiekowi, jest przewidziane dla ludzkości. Na taką a nie inną interpretację wskazuje pełen wymownej symboliki opis walki w 3,15 oraz najbliższy kontekst tego wiersza oznajmiający przekleństwo Boże w stosunku do węża i jego potomstwa (3,14), a także inne pokrewne biblijne teksty, jak choćby ten, w którym Jahwe przypomina Kainowi, że jako człowiek posiada władzę nad siłami zła i nad grzechem, i winien nad nimi panować (4,7).

Drugą trudną kwestią w 3,15 jest wyjaśnienie sensu hebrajskiego pojęcia *zera*<sup>c</sup> «potomstwo» w kontekście walki, jaką Bóg zapowiedział pomiędzy «potomstwem» węża a «potomstwem» niewiasty. Trzeba pamiętać o tym, że w Biblii istnieją teksty, w których mówi się o potomstwie w sensie zbiorowym (potomkowie, spadkobiercy), a jego pojawienie się umieszcza się w dalekiej przyszłości (Rdz 9,9; 12,7; 13,16; 15,5.13.18; 16,10; 17,7-10.12; 21,12; 22,17-18), jak też tradycje, które pojęciem *zera*<sup>c</sup> określają «potomka» w sensie jednostkowym i konkretnym, mając na uwadze «dziecko», które przychodzi na świat w czasie nieodległym, nierzadko w konsekwencji bezpośredniej Bożej interwencji (Rdz 4,25; 15,3; 19,32.34; 21,13; 38,8-9; 1Sm 1,11;

2,20; 2Sm 7,12<sup>46</sup>). W obu przypadkach język hebrajski używa tego samego pojęcia *zera*<sup>c</sup> w liczbie pojedynczej, natomiast większość starożytnych oraz współczesnych przekładów biblijnych oddaje je w liczbie mnogiej, czyli przypisuje mu sens kolektywny. Wszystkie te gramatyczne spostrzeżenia są ostrzeżeniem, aby treści 3,15 nie przenosić zbyt łatwo w bardzo odległą przyszłość i widzieć w niej tylko i wyłącznie zapowiedzi nadejścia bliżej nieokreślonego, ale z pewnością indywidualnego potomka. Z punktu widzenia formy literackiej bowiem jest możliwa zarówno lektura indywidualna, jak i kolektywna terminu *zera*<sup>c</sup> w 3,15. Możliwe jest też rozwiązanie kompromisowe, które widzi w tym wierszu zapowiedź nadejścia jednego konkretnego reprezentanta ludzkości lub pewnej grupy społecznej, który w konfrontacji z wężem będzie występował w imieniu wszystkich.

Te dywagacje prowadzą do trzeciego problemu egzegetycznego tego wersetu, czyli do właściwego znaczenia hebrajskiego zaimka *hū*<sup>2</sup> «on». Wielu lektorów hebrajskiego oryginału zadaje sobie pytanie o przyczyny tak różnego tłumaczenia tego pojęcia w starożytnych i współczesnych przekładach Rdz 3,15. Jedni oddają zaimek *hū*<sup>2</sup> literalnie i tłumaczą: «on» (np. LXX), nadając temu tekstowi wyraźne zabarwienie mesjańskie; zdecydowana jednak większość oddaje tę hebrajską partykulę w sensie: «ono», łącząc ją z terminem *zera*<sup>c</sup> «potomstwo». Są też i tacy, którzy przyznają partykule znaczenie: «ona» (np. *ipsa* w Vulgacie), i odnoszą drugą część wiersza 3,15 do niewiasty, a nie do jej potomstwa. Jedyną kwestią, w której tłumacze są zgodni jest to, że wszyscy bez wyjątku odnoszą ten termin bezpośrednio do Bożej zapowiedzi zwycięstwa nad wężem i widzą w nim podmiot, który dokona aktu definitywnej i pełnej destrukcji zła: «zmiażdży ci [to znaczy węzów] głowę», «zada ci [węzowi] śmiertelny cios w głowę» (3,15b). Najbardziej bliska hebrajskiemu oryginałowi jest LXX, która wbrew normom gramatycznym proponuje lekcję αὐτός «on», choć ten zaimek osobowy odnosi się w tekście greckim do terminu σπέρματος, «potomstwo», «nasienie», a ten, jak wiadomo, jest rodzaju nijakiego: τό σπέρμα. W tym przypadku należałoby oczekiwać od greckiego tłumacza raczej formy αὐτό «ono». Mamy tu więc do czynienia z wyraźną lekturą mesjańską hebrajskiego passusu, gdyż 3,15 jest jedynym miejscem w całej LXX, w którym hebrajski zaimek *hū*<sup>2</sup> «on» jest oddany dosłownie αὐτός «on», a nie tak, jak nakazywałyby w tym miejscu

<sup>46</sup> W tym katalogu passusów biblijnych tylko ostatni tekst 2Sm 7,12, który mówi o potomku Dawida - Salomonie, jest interpretowany na dwu różnych płaszczyznach. Starotestamentowa lektura tej prorockiej zapowiedzi Natana wskazuje na konkretnego i nieodległego w czasie syna Dawida - Salomona, który wzniesie świątynię w Jerozolimie dla Jahwe. Natomiast nowotestamentowa lektura tego tekstu (Hbr 1,5) wskazuje już nie tylko na Salomona, lecz także na Jezusa, a zatem na potomstwo Dawida, które nadeszło w bardzo odległym czasie. W ten sam sposób o Jezusie jako potomku Dawida wyrażają się także inne teksty Nowego Testamentu (Rz 1,3; 2Tm 2,8).



reguły języka greckiego, czyli za pomocą zaimka rodzaju nijakiego<sup>47</sup>. Ale czy ta wyraźnie mesjańska interpretacja LXX odpowiada rzeczywistej intencji jahwisty? Czy ten, który przy redagowaniu swej teologicznej wizji dziejów początków ludzkości użył męskiego zaimka *hû*? «on» w kontekście Bożej zapowiedzi zwycięstwa nad złem, myślał już o jakimś konkretnym męskim potomku Ewy, który ostatecznie zwycięży węża, czy też raczej wskazywał ogólnie na rodzaj ludzki?<sup>48</sup>.

Jak wskazaliśmy wyżej, trzeba być ostrożnym w ocenie wartości teologicznej Bożej zapowiedzi z Rdz 3,15 i nie określać jej zbyt pochopnie jako prorocstwo mesjańskie już w jej oryginalnym hebrajskim kontekście. Z taką samą ostrożnością winno się przypisywać temu wierszowi znaczenie wyłącznie chrystologiczne, którym dość często szafuje się w związku z jego powszechnie obowiązującą wśród teologów definicją, jaką jest tak zwana *protoewangelia*, czyli pierwsza dobra nowina o Bożym zbawieniu. To, co Bóg komunikuje wężowi, zapowiadając jego druzgoczącą klęskę w walce z niewiastą<sup>49</sup> i jej potomstwem, jest dobrą nowiną dla wszystkich ludzi bez względu na to czy «potomstwo» Ewy będziemy interpretować w sensie indywidualnym czy kolektywnym. Trzeba bowiem pamiętać, że już w samym wyroku na niewiastę i jej męża (3,16-19) Bóg nie tylko definiuje surowe konsekwencje grzechu i proklamuje sprawiedliwą karę, ale też wyraźnie ogłasza swą łaskę i miłosierdzie, które od początku dotyczą i na wielu płaszczyznach modyfikują życie pierwszych rodziców i ich potomków. Tak więc Ewa będzie znosić ogromny ciężar brzemienności, ale też będzie cieszyć się darem potomstwa (3,15.16.20; 4,1.25), gdyż Bóg oszczędził jej przekleństwa bezpłodności. Podobnie i Adam, wprawdzie będzie ciężko pracował i cierpiał niedostatek, ale ziemia, mimo Bożego przekleństwa, będzie rodzić jemu i jego potomstwu pożywienie tak, iż nie zginą z głodu. Wąż jest jedynym bohaterem narracji, dla którego wyrocznia Jahwe nie zawiera żadnej dobrej nowiny. Sprawca upadku Adam i Ewy zostaje przeklęty przez Boga w swym doczesnym życiu tak, iż będzie musiał każdego dnia znosić upokorzenie i walczyć o przetrwanie z powodu wrogości ludzi; ponadto wąż słyszy zapo-

<sup>47</sup> W. KAISER, *Toward an Old Testament Theology* (Grand Rapids 1978) 36-37; R. MARTIN, «The Earliest Messianic Interpretation of Gen 3,15», *JBL* 84 (1965) 425-427.

<sup>48</sup> Biorąc pod uwagę wiek i teologiczny kontekst jahwistycznej relacji, należałoby sądzić, że redaktor tej tradycji, pisząc o zwycięstwie nad wężem i jego mocą, widział w 3,15 cały rodzaj ludzki, jego pewną część (np. całą społeczność Izraela lub też tylko tę jego część, która pozostała wierna i posłuszna Jahwe - tzw. «resztę Izraela»), albo też bliżej niesprecyzowanego przedstawiciela rodzaju ludzkiego, który z woli Boga odegra jakąś szczególną rolę w historii zbawienia.

<sup>49</sup> Z uwagi na swą teologiczną koncepcję grzechu pierwszych rodziców, która bardziej negatywną rolę przypisuje Ewie, a ponadto czyni ją matką wszystkich żyjących (3,20), jahwista mówi w 3,15 o nieprzyjaźni i walce węża z niewiastą, a nie o pojedynku węża z mężczyzną. Sens tego wiersza jest oczywisty. Ta, która uległa pokusie węża, będzie się mieć przed nim na baczności aż do końca swoich dni, a w ostatecznym rozrachunku okaże się silniejsza od kusiciela i osiągnie pełne zwycięstwo nad nim w swoim potomstwie.



wieź swego totalnego unicestwienia, którego w bliżej nieokreślonym terminie dokona przedstawiciel bądź przedstawiciele rodzaju ludzkiego.

A zatem, jeśli aplikować określenie protoewangelii do 3,15, to trzeba uczynić to bardzo precyzyjnie, a ponadto, w kilku różnych aspektach. Na płaszczyźnie oryginalnej relacji jahwistycznej należy widzieć w niej akt miłosierdzia Jahwe, który nieposłusznym stworzeniom okazuje swą łaskę, w dużej mierze daruje należną im karę<sup>50</sup>, a także pomaga im w przystosowaniu się do nowych warunków życia poza ogrodem Eden (3,21-24). Dobrą nowinę z 3,15 należy też interpretować w perspektywie kapłańskiej redakcji Pięcioksięgu, w której nie tylko potomstwo Adama i Ewy (Rdz 1–11), ale też kolejne pokolenia patriarchów (Rdz 12–50) oraz lud Izraela (Wj–Pwt) ciągle doświadczają Bożego miłosierdzia i łaski, i dzięki temu wychodzą zwycięsko z nieustannej konfrontacji ze złem i rozlicznymi niedogodnościami życia będącymi smutnym następstwem grzechu pierworodnego. Protoewangelię z 3,15 można odczytać także w kontekście mesjańskich oczekiwań Izraela i Judy oraz ich królewskiej ideologii związanej z dynastią Dawida, tak głęboko i tak obszernie obecnej w tradycjach biblijnych Starego i Nowego Testamentu. Izrael rozumiany jako «potomstwo» i «dziedzictwo» ojców otrzymał bowiem od Boga obietnicę trwałego i wiecznego królestwa oraz Jego solenne zapewnienie ostatecznego triumfu nad swymi nieprzyjaciółmi (2Sm 7,12; Ps 89,5). Na mocy tych obietnic nastąpi czas, kiedy to królestwo Izraela, mocą Jahwe objawioną przez Jego charyzmatycznego posłańca - mesjasza, zmiążdży wszystkich swych nieprzyjaciół (Ps 89,24) i uczyni z nich podnózek dla swych stóp (2Sm 22,39). W tym to czasie wszyscy nieprzyjaciele Izraela będą musieli w wielkim upokorzeniu lizać pył drogi (Ps 72,9). I w końcu, w kontekście lektury kanonicznej, zapowiedź z Rdz 3,15 można odczytać w świetle osoby wyjątkowego Mesjasza - Jezusa Chrystusa, i Jego Ewangelii, to znaczy dobrej nowiny o zbawieniu skierowanej do wszystkich ludzi. Dopiero w Jezusie Chrystusie Boża zapowiedź definitywnej i ostatecznej klęski zła, grzechu, szatana i śmierci zrealizowała się w sposób pełny. W Nim cała ludzkość, a więc całe potomstwo Ewy, odniosło zapowiedziane przez Jahwe zwycięstwo nad wężem, i z niecierpliwością oczekuje aż Chrystus zaprowadzi swoje królestwo w całym wszechświecie, a Bóg podda pod

---

<sup>50</sup> Sankcją za przekroczenie Bożego nakazu była niechybna śmierć (2,17), tymczasem ta, przynajmniej na pewien czas, omija wszystkich winowajców, choć zostaje w różny sposób wpisana w ich dalsze życie. Najbardziej odpowiedzialnego za bunt przeciw Stwórcy węża czeka definitywne i całkowite unicestwienie, które zada mu potomstwo kuszonych przez niego ludzi (3,15). W perspektywie tej sankcji Boża zapowiedź śmierci ludzi nie brzmi już tak surowo i ostatecznie (3,19), lecz pozostawia nadzieję na przetrwanie ludzkiego gatunku. Co prawda sprawcy grzechu Adam i Ewa umrą (3,19), podobnie też będzie z ich potomstwem, jednakże sam rodzaj ludzki przetrwa i będzie na nowo odradzał się w kolejnych pokoleniach potomstwa Ewy - matki wszystkich żyjących (3,20). Tak będzie aż do bliżej niesprecyzowanej przyszłości, kiedy to ludzie ostatecznie zatriumfują nad złem, które stało się przyczyną ich wieloaspektowego upadku oraz utraty nieśmiertelności, i przez swoje zwycięstwo odzyskają dar życia wiecznego.

Jego stopy wszystkich nieprzyjaciół (Ps 110,1; 1Kor 15,25). Ta interpretacja jest najpełniejszą (*sensus plenior*) teologiczną lekturą oryginalnego orędzia jahwisty zawartego w Rdz 3,15.

Wyrok Boży w relacji jahwisty nie ogranicza się jednak tylko do sprawiedliwego ukarania węża, lecz dotyczy też pozostałych winnych złamania nakazu Jahwe: niewiasty i mężczyzny. Bóg ogłasza konsekwencje nieposłuszeństwa najpierw Ewie (3,16), a następnie Adamowi (3,17-19), co, jak zaznaczyliśmy wyżej, odzwierciedla ich nierówne zaangażowanie się w pogwałcenie woli Stwórcy. Słowa Boga skierowane do węża w 3,15 zapowiadały zwycięstwo potomstwa Ewy nad potomstwem węża, jednakże pojawienie się tego potomstwa okupione będzie niezwykle ciężkim trudem, wyrzeczeniem i cierpieniem niewiasty (3,16). Kobieta, której najważniejszym i najbardziej zaszczytnym powołaniem jest wydawanie na świat ludzkiego potomstwa<sup>51</sup>, wskutek swego nieposłuszeństwa w Edenie zostanie obciążona wielkim trudem brzemienności tak, iż wypełnienie woli Bożej w kwestii przekazywania życia będzie okupione u niej fizycznym cierpieniem i udręką (Mi 4,9-10; Iz 13,8; 21,3). Stwórca w 3,16 powiadamia Ewę również o innych skutkach jej buntu. Te skutki będą rozciągać się odtąd na wiele aspektów jej kobiecego życia, znacznie utrudnią realizację powierzonych jej zadań i misji, zmodyfikują świat jej wewnętrznych odczuć oraz relację do mężczyzny, jak też zmienią miejsce, jakie dotąd zajmowała w hierarchii stworzeń. Nie jest łatwo precyzyjnie odgadnąć rzeczywistą intencję jahwisty w tej ostatniej kwestii, gdyż z jednej strony wyraźnie podkreśla on równość kobiety i mężczyzny (2,18.21-24), a z drugiej mocno naciska na podporządkowanie Ewy mężowi, wykorzystując do tego fakt jej aktywnego udziału w buncie względem Jahwe. Dlatego też w 3,1-24 jahwista prezentuje już zupełnie inną sylwetkę kobiety, aniżeli ta, którą ukazał w opisie stworzenia (2,18-25). Według słów Jahwe w 3,16b kobieta nie będzie już istotą zupełnie autonomiczną i wolną, jak to miało miejsce przed spotkaniem z wężem. Odtąd będzie ona zależeć od mężczyzny uczuciowo, emocjonalnie<sup>52</sup>, społecznie i mate-

<sup>51</sup> W perspektywie tekstu jahwisty (2,18.23-24), a także innych tradycji starotestamentowych, najistotniejszym zadaniem kobiet i najpewniejszą drogą do osiągnięcia pełnej radości, szczęścia i samospełnienia się w życiu było wydanie na świat liczego potomstwa i wychowanie go w wierze i tradycji ojców (Ps 113,9; 127; 128). W tym kontekście najsurowszym wyrokiem Jahwe w stosunku do kobiety była kara bezpłodności, gdyż była ona równa przekleństwu porównywalnemu z tym, jakim Bóg obłożył węża. Stary Testament bardzo często traktuje bezpłodność jako ewidentny znak Bożej dezaprobaty, gniewu, czy braku błogosławieństwa (Rdz 25,21; 30,1-2; 1Sm 2,5; Prz 30,16; Syr 42,10; Iz 49,21).

<sup>52</sup> Hebrajski termin *tašūqā* «pragnienie», «żądza», poza werselem 3,16, występuje w Biblii tylko w Rdz 4,7, gdzie określa relację grzechu do Kaina (pragnie on zakraść się w serce Kaina), oraz w Pnp 7,11, gdzie definiuje romantyczną miłość, a także uczuciowe i cielesne pożądanie, jakim pała oblubieniec w stosunku do swej oblubienicy. Wydaje się, że najbliższy kontekstowi wiersza 3,16 pozostaje *passus* Rdz 4,7, zwłaszcza że w obydwu tych tekstach występuje hebrajski czasownik *māšal* «mieć władzę», «dominować», «panować nad kimś lub nad czymś». W myśl tekstu jahwisty pierwotnie harmonijna i doskonale otwarta i bliska więź mężczyzny

rialnie. Z powodu nieposłuszeństwa całe jej życie zostanie zorientowane na mężczyznę i to on będzie decydował o jej roli, miejscu i statusie życiowym. Ten nowy układ społeczny w świecie jahwista w swej narracji podkreśla także przez wymowne okoliczności, w jakich pierwsza kobieta otrzymuje swe imię (3,20). Imię «Ewa» zostaje nadane jej nie przez Boga, lecz przez Adama, co zgodnie z kanonami teologii jahwisty oznacza jego władzę nad małżonką oraz prawo do definiowania jej życiowej pozycji (por. 2,19).

W podobnym tonie utrzymany jest wyrok Jahwe w stosunku do mężczyzny (3,17-19), choć jest on znacznie obszerniejszy, aniżeli ten, który odnosił się do Ewy<sup>53</sup>. Bóg rozpoczyna proklamację kary dla Adama od wskazania istoty jego winy, którą było posłuszeństwo żonie, zamiast uległości wobec Stwórcy, od którego Adam otrzymał życie, rozliczne dobra ogrodu, wszelkie istoty żywe, jak również samą kobietę. Warunkiem przymierza ze Stwórcą, które otwierało człowiekowi możliwość przebywania w Jego bliskości (2,8) i dawało prawo do korzystania ze wszystkich dobrodziejstw ogrodu, było przestrzeganie Jego woli objawionej wyraźnie w 2,16-17. Boży zakaz zabraniał Adamowi spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła, dlatego też Jahwe w proklamacji wyroku bezpośrednio odwołuje się do tego faktu i na jego bazie formułuje sankcję, jaką obarczy nieposłusznego mężczyznę. Z tego też względu w 3,17 aż trzy razy pojawia się hebrajski czasownik *ʿākal* «jeść», «spożywać», aby przypomnieć Bożą wolę, którą zlekceważył mężczyzna oraz, by uświadomić mu, że nieposłuszeństwo względem Jahwe przynosi poważne konsekwencje. Sentencja jest logiczna i oczywista: ponieważ Adam *zjadł zakazany owoc*, dlatego też odąd będzie musiał wiele natrudzić się, by zebrać *owoce ziemi i zaspokoić swój głód*. Ziemia, która została stworzona przez Jahwe z myślą o człowieku, by być przyjaznym mu środowiskiem życia i zaspokajać wszystkie jego codzienne potrzeby, z powodu grzechu pierwszych rodziców nie będzie już okazywać swej płodności w takim stopniu, jak dotąd. Przeklęta przez Stwórcę z powodu człowieka, nie będzie przypominać już nawodnionego i urodzajnego ogrodu rodzącego wszelkie owoce (2,8-14), lecz raczej ziemię sprzed stwórczej aktywności Jahwe (2,4b-6). Pozbawiona

---

i kobiety zostanie zastąpiona relacją, którą charakteryzować będą wzajemne wysiłki obydwójga zmierzające do tego, by dominować nad drugą stroną. Kobieta, co widać w pewien sposób w jej aktywnej roli podczas pokusy i upadku (3,1-7), nosiła się z zamiarem, by zdobyć dominację nad mężczyzną. Te pragnienia zostały zniweczone przez Stwórcę. Wierny swemu pierwotnemu planowi stwórczemu, w którym kobieta została powołana do istnienia po to, aby być użyteczną pomocą dla mężczyzny (2,18-24), Bóg Jahwe po grzechu Ewy najpierw sprowadza ją na miejsce pierwotnie jej wyznaczone, a następnie poddaje ją dominacji mężczyzny. S. FOH, «What Is the Woman's Desire?», *WTJ* 37 (1975) 376-383; H. BLOCHER, *La creazione*, 238-239.

<sup>53</sup> Na tej podstawie niektórzy egzegeci sądzą, że aktualna wersja tych wierszy stanowi kompilację dwu oryginalnie niezależnych tradycji. Pierwotną formą wyroku Bożego na mężczyznę stanowiły wiersze 3,17b-19b, z wyjątkiem wiersza 3,18b, który przypominał o tym, co, z woli Stwórcy, jest pokarmem dla człowieka. Późniejszą głoszą redakcyjną byłby także wers 3,19, w którym jeszcze raz definiuje się pochodzenie i kruchość natury ludzkiej, a także wstęp do Bożej wyroczni w 3,17a.

Bożego błogosławieństwa (por. Pwt 33,13-16) będzie spękana i sucha<sup>54</sup>, rościć będzie przede wszystkim ciernie i osty (3,18a)<sup>55</sup>, a wydobycie z niej jakichkolwiek plodów rolnych wymagać będzie ciężkiej i mozolnej pracy ludzkiej<sup>56</sup>. A zatem, podobnie jak w los kobiety, również w dzieje mężczyzny i w proces realizacji jego powołania życiowego zostają wpisane cierpienie i udreka (hebr. *ʿiṣṣābôn* w 3,16 i 3,17), które mają wymiar cielesny i duchowy (por. 6,6; 45,5; 1Sm 19,3). Każdy lektor jahwistycznej relacji może potwierdzić, że życie w pełni zweryfikowało wiarygodność tych Bożych zapowiedzi. Liczne trudy, wyrzeczenia, cierpienia cielesne i duchowe, a nierzadko wręcz heroiczne poświęcenie i walka o przetrwanie, zostały bardzo ściśle związane zarówno z kobiecym powołaniem do macierzyństwa i wychowania potomstwa, jak również z męską misją zagwarantowania całej rodzinie środków do życia. Zgodnie z teologicznym przesłaniem biblijnej tradycji 2,4b–3,24, genezy i źródła tego stanu rzeczy należy upatrywać w grzechu pierwszych rodziców, którzy swym nieposłuszeństwem spowodowali zniszczenie nie tylko pierwotnej harmonii w świecie, ale też doskonałego porządku panującego dotąd w ludzkiej naturze, przez co w znacznym stopniu zniweczyli plan, jaki Jahwe powziął wobec nich samych i całego wszechświata w momencie stworzenia.

Istotnym elementem Bożej kary zakomunikowanej Adamowi jest także jej trwałość i nieodwracalność; będzie ona wpisana w całe ludzkie życie aż do momentu jego zakończenia (3,19a). Z tego powodu także naturalna śmierć człowieka jest pojmowana przez jahwistę jako jedna z konsekwencji grzechu, choć nie następuje ona w porządku bezpośrednim i natychmiastowym, tak jak to się dzieje z wydaleniem z ogrodu Eden<sup>57</sup>. Jednocześnie

<sup>54</sup> Na bazie passusu 3,17-19 niektórzy egzegeci sugerują, że to nie żyzne i obfitujące w wodę terytorium wschodniej Mezopotamii, lecz pustynne ziemie Kanaanu, w których uprawa ziemi napotykała na wielkie trudności, były kolebką jahwistycznej relacji, a także środowiskiem, do którego odnosi się aktualna wersja Rdz 1–11. W. HALLO, «Biblical History in Its Near Eastern Setting. The Contextual Approach», w: C. EVANS, *Scripture in Context. Essays on the Comparative Method* (PTMS 4; Pittsburgh 1980) 15; J. MCKENZIE, «The Literary Characteristics of Genesis 2–3», 566.

<sup>55</sup> Hebrajskie wyrażenie *qôš wəḡardar* «cierni i oseb» jest w Biblii hebrajskiej symbolem nieurodzaju, pustyni, opuszczenia, a także Bożej kary (Oz 10,8).

<sup>56</sup> Oczywiście praca sama w sobie jest czymś pozytywnym, dlatego też z woli Jahwe została wpisana bezpośrednio w powołanie i życie człowieka (2,15). W 3,17b-19a chodzi raczej o jej nową i bardzo specyficzną formę oraz kontekst, w którym będzie odtąd wykonywana przez mężczyznę; narratorowi chodzi tu o te wszystkie sytuacje, kiedy będzie ona znacznie przekraczać siły ludzkie a jej owoce nie będą współmierne do włożonego przez nich wysiłku.

<sup>57</sup> Należy podkreślić, że hebrajskie pojęcie *môṭ* «śmierć» nie pojawia się w 3,17-19. Tak więc, zgodnie z teologią jahwisty, śmierć nie jest bezpośrednią karą dla ludzi za ich nieposłuszeństwo. Poza ciężką pracą, cierpieniem i trudami życia, najistotniejszą sankcją dla Adama, podobnie zresztą jak dla Kaina w Rdz 4, będzie los tułacza i trwała utrata możliwości przebywania w ogrodzie Eden, co wiązać się będzie z ciągłą niepewnością jutra i niezwykle surowymi warunkami codziennego życia. D. BEATTIE, «What is Genesis 2–3 About?», *ExpTim* 92 (1980/81) 10. Na podstawie treści 2,7 i 3,19 (por. Hi 10,9; 34,15; Ps 103;14; Syr 12,7) niektórzy egzegeci

śmierć jest rozumiana w tej tradycji jako skuteczna forma wyzwolenia natury ludzkiej z jarzma wszystkich uciążliwych skutków i następstw, jakie sprowadziło na ludzi ich nieposłuszeństwo wobec Stwórcy<sup>58</sup>.

Przedostatnia scena relacji o grzechu (3,14-20) kończy się bardzo krótką notą jahwisty podającą genezę imienia pierwszej niewiasty - Ewy (3,20). Ten wers rodzi kilka trudności interpretacyjnych, które wymagają wyjaśnienia. Po pierwsze, jakie jest właściwe znaczenie hebrajskiego pojęcia *ḥawwā<sup>h</sup>* «Ewa», i czy rzeczywiście ten rdzeń jest etymologicznie związany z innym hebrajskim terminem *ḥāy* «życie», a jeśli tak, to w jakim sensie pierwsza kobieta pozostaje matką wszystkich żyjących? Ponadto rodzi się pytanie, czy wiersz 3,20 znajduje się na właściwym miejscu w narracji, czy też pierwotnie był umieszczony w innym kontekście? A jeśli tak było, to jakie były powody jego przesunięcia i jak należy interpretować jego sens w aktualnym kontekście narracji? W 3,20 jahwista komunikuje, że Ewa stała się matką wszystkich żyjących, choć w myśl najbliższego kontekstu pierwsza kobieta przekazała życie jedynie następnemu pokoleniu ludzi. Ponadto jahwista używa w tym miejscu formy dokonanej czasownika *ḥāyā<sup>h</sup>* «być», «stawać się» (*ḥāy<sup>e</sup>tā<sup>h</sup>* perfectum), co w tym kontekście można rozumieć dwojako: albo w sensie prorockim (czasownik wyraża czynność umiejscowioną w bardzo odległym czasie, a w odniesieniu do Ewy zapowiada, że stanie się ona matką wszystkich ludzi przez fakt, iż wszyscy, którzy kiedykolwiek będą istnieli, będą się od niej wywodzić jako od pierwszej kobiety, która zrodziła życie)<sup>59</sup>, albo w sensie życzącym<sup>60</sup>. W tym ostatnim przypadku treść 3,20 należałoby rozumieć jako osobiste życzenie wyrażone przez Adama, aby jego żona była uważana za matkę wszystkich ludzi. Najbliższy kontekst biblijnej relacji wskazywałby raczej na tę pierwszą ewentualność.

Co do etymologii terminu *ḥawwā<sup>h</sup>* «Ewa»<sup>61</sup>, to 3,20 łączy to pojęcie z hebrajskim *ḥāy* «życie», choć sam hebrajski czasownik «żyć» nie posiada

sądzą, że śmierć według jahwisty jest czymś tak naturalnym w życiu człowieka, jak jego stworzenie (przyjście na świat), i od samego początku była wpisana przez Stwórcę w jego jestestwo. Według tej opinii, pierwsi ludzie w Edenie nie byli nieśmiertelni, a ich nieposłuszeństwo wobec Jahwe nie miało wpływu na zaistnienie śmierci w ich życiu. J. SKINNER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Genesis* (ICC; Edinburgh 1910) 83; C. WESTERMANN, *Genesis*, t. I (Minneapolis 1986) 363; W. CHROSTOWSKI, «Czy Adam i Ewa mieli się nie starzeć i nie umierać?», 151-179.

<sup>58</sup> G. VON RAD, *Genesis* (OTL; Philadelphia 1972) 93-95; C. WESTERMANN, *Creation* (Philadelphia 1974) 103; IDEM, *Genesis*, 266.

<sup>59</sup> GESENIUS, *Hebrew Grammar*, § 106n; R. WILLIAMS, *Hebrew Syntax. An Outline* (Toronto 1976) §165.

<sup>60</sup> V. HAMILTON, *The Book of Genesis*, 205.

<sup>61</sup> Hebrajskie słowo *ḥawwā<sup>h</sup>* jest bliskie etymologicznie aramejskiemu pojęciu *ḥiwyā<sup>2</sup>* «wąż», stąd też wielu żydowskich komentatorów w tym właśnie źródłosłowie upatruje genezy imienia Ewy, upatrując w tym narracyjną ironię jahwisty. Adam miałby nadać takie właśnie imię swej małżonce, aby na zawsze upamiętnić fakt, iż dała się zwieść wężowi. Wiersz 3,19b, który w aktualnym kontekście tłumaczy genezę tego imienia miałby być późniejszym dodatkiem

formy *ḥawwā<sup>h</sup>*, lecz *ḥayā<sup>h</sup>*<sup>62</sup>. Tylko nieliczni egzegeci, szukając etymologii imienia «Ewa», nie kojarzą ze sobą tych dwu terminów<sup>63</sup>. Septuaginta<sup>64</sup> i zdecydowana większość egzegetów idzie za kontekstem wskazanym w 3,20, a więc tłumaczy imię Ewa jako: «ta, która daje życie».

Kolejnym problemem związanym z interpretacją tego wiersza jest jego aktualna pozycja. Uważny lektor jahwistycznej narracji od razu zauważy, że wątek nadania imienia pierwszej kobiecie jest obecny już w wierszu 2,23, w którym Adam określa swą małżonkę terminem *ʾiššā<sup>h</sup>* «kobieta». Rodzi się zatem pytanie o potrzebę dwu etiologii poświęconych genezie imienia pierwszej kobiety w obrębie tej samej relacji. Ponadto treść 3,20 raczej nie pasuje do najbliższego kontekstu, ponieważ wszystko, co poprzedza ten wiersz i co po nim następuje, ma wydźwięk negatywny i raczej nie sprzyja komunikowaniu tego rodzaju informacji. Stąd też niektórzy egzegeci traktują ten werseć jako rodzaj potępienia, jakie Adam wypowiada pod adresem swojej małżonki<sup>65</sup>. Biorąc jednak pod uwagę teologiczny kontekst jahwistycznej relacji, w treści 3,20 należałoby upatrywać bardziej pozytywnego wymiaru. Umieścawiając raz jeszcze scenę nadania imienia pierwszej kobiecie bezpośrednio po wyroku Jahwe, który w swej ostatniej części obwieszcza ludziom, że ich życie będzie miało definitywny kres, autor tej tradycji chciał prawdopodobnie zwrócić uwagę lektora na Boże miłosierdzie. Jahwe nie cofa zupełnie swej łaski ludziom i mimo ich grzechu podtrzymuje w nich zdolność do przekazywania życia, którą obdarzył ich w chwili, gdy obok mężczyzny postawił kobietę (2,23-24). Ten dar sprawi, że Adam i Ewa mimo popełnionego zła, nie będą pierwszymi a zarazem ostatnimi przedstawicielami ludzkiego gatunku, lecz zanim umrą wskutek swego nieposłuszeństwa, przekażą życie

---

redakcyjnym. Tego rodzaju interpretacja nie znajduje jednak potwierdzenia ani w treści narracji, ani w sensie gramatycznym zastosowanych tu form czasownikowych. A. WILLIAMS, «The Relationship of Gen 3,20 to the Serpent», *ZAW* 89 (1977) 357-374.

<sup>62</sup> Niektórzy sądzą, że imię *ḥawwā<sup>h</sup>* «Ewa» odzwierciedla wcześniejsze stadium leksykalne czasownika *ḥayā<sup>h</sup>* «żyć», co widać np. w języku ugaryckim czy fenickim. D. MARCUS, «The Verb “to live” in Ugaritic», *JSS* 17 (1972) 76-82; G. DRIVER, *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh 1956) 139; I. KIKAWADA, «Two Notes on Eve», *JBL* 91 (1972) 34.

<sup>63</sup> A. KAPELRUD, «*ḥawwā<sup>h</sup>*», w: G. BOTTERWECK, H. RINGGREN, *TDOT*, t. IV, (Grand Rapids 1997) 257-260; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und Aramäisches Lexicon zum Alten Testament* (Leiden 1967) 284.

<sup>64</sup> LXX tłumaczy wprost hebrajskie pojęcie *ḥawwā<sup>h</sup>* terminem Ζωή, to znaczy «życie».

<sup>65</sup> F. ZIMMERMANN, «Folk Etymology of Biblical Names», w: *Volume du Congrès. Geneva 1965* (VT.S 15; Leiden 1966) 316-318. Egzegeta ten wyprowadza imię Ewa od arabskiego słowa *ḥawwah* «być pustym», «upaść», «nie powieść się», «nie zdołać», i tłumaczy jego sens jako «pustkę», «ruinę», «pozbawienie czegoś». Ewa w tym sensie byłaby osobą, która pozbawiła Adama prawdziwego szczęścia i poprowadziła go w pustkę. Także inni egzegeci idą podobną drogą interpretacji, wskazując na symboliczny sens nadania imienia Ewie przez Adama, który oznaczałby jej zupełną zależność i uległość od mężczyzny. P. TRIBLE, «Eve and Adam. Genesis 2-3 reread», *ANQ* 13 (1973) 254-258; G. RAMSEY, «Is Name-Giving an Act of Domination in Genesis 2,23 and Elsewhere?», *CBQ* 50 (1988) 24-35.



następnym pokoleniom. W ten właśnie sposób pierwsza kobieta - Ewa stanie się matką wszystkich żyjących.

Ostatnią sceną jahwistycznej relacji są wiersze 3,21-24. I one ukazują obraz nowej jakże trudnej sytuacji, w której ludzie znaleźli się po grzechu, ale czynią to w nieco innej perspektywie, aniżeli słowa wyroku Jahwe. Po pierwsze, wersety te nie kreślą już ogólnej i odległej panoramy rzeczywistości, w jakiej w przyszłości znajdują się kobieta, mężczyzna, ich potomstwo oraz środowisko, w którym będą żyli (3,16-19), lecz prezentują fakty, które rozegrały się w bezpośrednim następstwie spotkania Boga Jahwe z nieposłusznymi ludźmi. Po drugie, *passus* ten jest innym rodzajem odpowiedzi Boga na grzech ludzi. Nie ma ona już formy prawnej sentencji, która manifestuje Bożą sprawiedliwość (3,14-19), lecz przybiera kształt opisu dwu konkretnych przedsięwzięć Jahwe wobec Adama i Ewy. Najistotniejszą informacją w tym kontekście jest oczywiście wypędzenie pierwszych rodziców z Edenu (3,22-24), jednak ten akt Bożej kary poprzedzony jest gestem Bożego miłosierdzia, który sankcją nałożoną na ludzi czyni możliwą do zniesienia (3,21). Opis wydalenia ludzi z ogrodu jahwista rozpoczyna więc od informacji o sporządzeniu dla nich przez Boga stosownych ubrań. Wiersz ten nie jest w żadnym razie powieleniem czegoś, co wcześniej uczynili już sami ludzie po tym, jak złamałszy Bożą wolę, zaczęli wstydić się swych ciał (3,7). W tamtej chwili był to desperacki, a co istotne, nieskuteczny gest mający zakryć i zagłuszyć ich własny wstyd i lęk, który pozwoliłby im zmierzyć się z zupełnie nieznaną dotąd sytuacją. Tym razem nie chodzi już o mizernie splecione przepaski z liści, lecz o solidne ubrania sporządzone przez samego Boga<sup>66</sup> i darowane ludziom z miłością i troską po to, aby pomóc im w konfrontacji z konsekwencjami popełnionego przez nich czynu. Gest odziania przez Jahwe Adama i Ewy posiada głęboką symbolikę teologiczną, jest dowodem Bożego przebaczenia oraz łaski, i jako właśnie taki poprzedza akt Bożej sprawiedliwości, którym będzie wypędzenie ludzi z ogrodu. Pierwsi rodzice pójdą na wygnanie, ale nie udadzą się tam nadzy i opuszczeni. Będą musieli pozostawić miejsce ich dotychczasowego szczęścia i pokoju ze świadomością ponoszenia zasłużonej kary za własne nieposłuszeństwo i bunt, ale udadzą się w nieznaną tułaczkę przeświadczeni o ciągłej Bożej życzliwości i wierności (por. 4,15; 6,18).

W ostatniej scenie jahwistycznej relacji (3,21-24), podobnie zresztą jak w pierwszej (2,4b-17), działa więc tylko Bóg Jahwe, ludzie zaś są wyłącznie

---

<sup>66</sup> Hebrajskie pojęcie *k'ṭoneṭ* służy w Biblii zarówno na określenie męskiej (2Sm 15,32), jak i żeńskiej (2Sm 13,18-19; Pnp 5,3) szaty wierzchniej (sukni, tuniki), która mogła być wykonana ze skór zwierząt (Rdz 27,16; 37,3), lnu czy też innego materiału. Termin ten określa w Biblii także szaty, które nosili kapłani (Wj 28,39; 39,27). Gest Boga w 3,21 trzeba rozpatrywać w szerokim biblijnym kontekście symboliki szaty, której przypisuje się wieloraką funkcję ochronną, jak również często posługuje się nią przy określeniu pozycji i funkcji pełnionych w społeczności. E. HAULOTTE, *Symbolique du vêtement selon la Bible* (Paris 1966).

obiektem Jego aktywności sprawczej. W obu tych scenach znów powracają te same wyrażenia i wątki tematyczne: «na wschodzie», «ogród Eden», «drzewo życia», a akcja opowiadania toczy się gdzieś na granicy pomiędzy pustynią i nieurodzajną ziemią (2,4b-7; 3,17-18.23-24) a ogrodem zasadzonym przez Stwórcę dla ludzi (2,7-17; 3,23-24), podczas gdy wszystkie poprzednie sceny narracji rozgrywały się wewnątrz Edenu. Wskazany wyżej kontrast przestrzenny, tak wyraźnie naszkicowany przez jahwistę w otwierającej i zamykającej scenie opowiadania, ukazuje dobitnie to wszystko, co człowiek utracił poprzez swe nieposłuszeństwo. Ze sceny pierwszej lektor może się na przykład dowiedzieć, jak wielkimi dobrodziejstwami Bożymi cieszył się człowiek w Edenie. Należały do nich m.in.: piękny i żyzny ogród zasadzony wyłącznie dla człowieka (2,8), prawie nieograniczona możliwość korzystania z dobrodziejstw ogrodu, łącznie z owocami tajemniczego drzewa życia (2,9.16-17), zaszczytna rola stróża i administratora rajskiego ogrodu (2,15), a przede wszystkim możliwość przebywania w pełnej pokoju i szczęścia obecności Jahwe (3,8). To wszystko stwarzało obraz doskonałego środowiska życia, w którym ludzie pod czułą i troskliwą opieką Boga mogli dostatnio i bezterminowo egzystować, rozwijać się i mnożyć (2,23-25). Dokładnym zaprzeczeniem tej sytuacji jest obraz naszkicowany w ostatniej odsłonie relacji (3,21-24), w której jahwista opisuje okoliczności, w jakich człowiek utracił swe przywileje. Adam i Ewa muszą bezpowrotnie opuścić Eden i pójść w nieznaną im stronę (3,23), nie mogą już też więcej korzystać z owoców drzewa życia (3,22). Prócz tego, ludzie utracili rolę stróżów ogrodu, a w ich miejsce Jahwe postawił cheruby, by pilnowały dostępu do drzewa życia (3,24). Zamiast zaszczytnej funkcji kustoszów Edenu, pierwsi rodzice będą zmuszeni uprawiać nieurodzajną ziemię (3,23b) aż do momentu, w którym ostatecznie wypełni się Boży wyrok i staną się na powrót jej częścią, ponieważ z niej zostali wzięci w momencie stworzenia (3,19).

Zarysowany w tych dwu granicznych odsłonach jahwistycznej narracji kontrast pomiędzy sytuacją, w jakiej Adam i Ewa znajdowali się przed i po akcie złamania przymierza z Bogiem, jest aż nazbyt wymowny i sam w sobie nie wymaga dodatkowego objaśnienia. Zatrzymajmy się na moment jedynie nad kilkoma szczegółami ostatniej sceny opowiadania. Z pewnością komentarza wymaga treść Bożej wyroczni z 3,22, w której Jahwe, oceniając status pierwszej pary ludzi po grzechu, konstatuje, iż człowiek w momencie sięgnięcia po zakazany owoc stał się taki jak On (dosł. «jak jeden z nas» *kəʔaḥaḏ mimmennū*)<sup>67</sup>, gdyż poznał dobro i zło<sup>68</sup>. Treść tej wyroczni jest o tyle

<sup>67</sup> Większość z egzegetów wyjaśnia ten trudny tekst, odwołując się do kapłańskiej tradycji o stworzeniu człowieka (1,26). Hebrajskie wyrażenie: «jak jeden z nas» można tłumaczyć na dwa sposoby. Jedni przyjmują, że ta formuła opisuje Boga wraz z Jego królewskim orszakiem (por. liczne paralele w tekstach ugaryckich; C. GORDON, *Ugaritic Textbook* (AnOr 38: Rome 1965) 49-51). W myśl tej koncepcji człowiek po spożyciu zakazanego owocu i poznaniu dobra i zła nie stał się równy Jahwe, lecz zrównał się z tymi, którzy wchodzą w skład Jego niebieskie-

zastanawiająca, iż w pewnej mierze potwierdza prawdziwość obietnicy węża, który, kusząc Ewę, gwarantował jej, że po spożyciu owoców z zakazanego drzewa ludzie staną się tacy jak Bóg, gdyż poznają dobro i zło (3,5b). Jak już wskazaliśmy wyżej, słowa Jahwe w 3,22 są trudne do wyjaśnienia i pogodzenia z najbliższym kontekstem relacji. Człowiek bowiem, sięgając po zakazany owoc, mimo zapewnień węża, wcale nie stał się takim jak Bóg, lecz jedynie osobiście i dogłębnie poznał rzeczywistość grzechu i zła wraz z ich konsekwencjami, a zatem dostrzegł coś, czego z uwagi na swą pierwotną doskonałość i niewinność ani nie znał, ani też nie doświadczył nigdy dotąd<sup>69</sup>.

W tym świetle należy rozumieć także dalsze słowa Bożej wyroczni w 3,22. Jahwe nie obawia się utraty swej pozycji Pana wszechświata, której przecież żadne stworzenie i tak nie może ani zabrać, ani jej nawet w najmniejszym stopniu zagrozić. Kierując się nadal miłością w stosunku do stworzonych przez siebie ludzi, Jahwe postanawia jedynie skutecznie uniemożliwić im korzystanie z owoców z drzewa życia po to, aby nie utwierdzać ich w fałszywym przeświadczeniu, że, sięgając po nie, będą mogli w kolejnym wymiarze stać się podobnymi do Stwórcy; ale też i po to, by ich aktualna dramatyczna sytuacja naznaczona konsekwencjami nieposłuszeństwa i buntu względem Boga nie trwała na zawsze. W tym celu Stwórca nie formułuje już kolejnego nakazu, tym razem zabraniającego sięgania ludziom po

go dworu, czyli z Bożymi posłańcami i aniołami. G. WENHAM, *Genesis 1–15*, 85; A. JOHNSON, *The One and the Many in the Israelite Conception of God* (Cardiff 1961) 27–28. Inni są zdania, że mamy tu do czynienia z rodzajem wewnętrznego dialogu Boga z samym sobą (*pluralis deliberationis*), w którym Jahwe dzieli się swymi spostrzeżeniami i odczuciami (por. 6,3.7; 8,21–22; 11,6–7). Jeszcze inni sądzą, że mamy w tym miejscu przykład ironii narracyjnej. Ustami Boga jahwista podkreśla gorzki i rozczarowujący smak owoców grzechu pierwszych rodziców, którzy w swym niedorzecznym zaślepieniu i pysze postanowili zrównać się ze Stwórcą. H. BLOCHER, *La creazione*, 249–251; D. PATRICK, *The Rendering of God in the Old Testament* (OBT 10; Philadelphia 1981) 19–20. Niektóre nowożytnie przekłady tego wiersza sugerują z kolei, iż jego aktualna wersja nie jest kompletna, lecz pozbawiona zakończenia.

<sup>68</sup> Jahwista nie wymienia żadnego innego aspektu, w którym człowiek zrównałby się ze Stwórcą, bądź też z przedstawicielami Jego niebieskiego orszaku wskutek przekroczenia Bożej woli. Natomiast wyraźnie zaznacza, iż ludzie w ogrodzie nie zyskali daru nieśmiertelności. Co do możliwości spożywania owoców z drzewa życia, to treść 3,22–24, jak też cała jahwistyczna relacja są w tym względzie niejasne. Trudno jest więc określić, czy ludzie w ogrodzie wcześniej spożywali te owoce, a Bóg zabronił im tego dopiero po ich grzechu, czy trzeba raczej optować za tym, że Adam i Ewa nie sięgnęli po nie ani razu, dlatego też nie zyskali dla siebie daru nieśmiertelności. Słowa Jahwe w 3,22 wskazywałyby raczej na tę ostatnią możliwość. Tylko jedno można być pewnym. Owoce z drzewa życia dawały, według jahwisty, nieśmiertelność (3,22b).

<sup>69</sup> Słowa węża gwarantowały Adamowi i Ewie zajęcie miejsca Boga i dostęp do Jego nieograniczonej wiedzy, władzy i przywilejów, a tymczasem, jak tego boleśnie doświadczyli na samych sobie, pierwsi rodzice, spotkali się jedynie z lękiem, wstydem i rozczarowaniem, a nadto z surową karą za nieposłuszeństwo. Zamiast zasiąść na tronie Boga, zostali pozbawieni swego uprzywilejowanego miejsca w ogrodzie i wypędzeni z Edenu.

owoce z drzewa życia, lecz po prostu definitywnie usuwa ich z ogrodu, w którym znajdowało się tajemnicze drzewo dające nieśmiertelność<sup>70</sup>.

O wypędzeniu Adama i Ewy z Edenu jeszcze raz informuje ostatni wiersz relacji, używając znacznie mocniejszej terminologii aniżeli wers 3,23. W 3,24 pojawia się czasownik *gāraš*, który w Pięcioksięgu najczęściej używany jest na wyrażenie wypędzenia przez Jahwe Kananejczyków z ziemi obiecanej Izraelitom (Wj 23,28-31; 33,2; Lb 22,11; Pwt 33,27), bądź na opisanie sytuacji, w której faraon, doświadczony kolejnymi plagami spadającymi na Egipt, wręcz ponagla Mojżesza i jego lud, aby opuścili jego kraj (Wj 6,1; 11,1), czy też na określenie rozvodu (Kpł 21,7.14; 22,13). Te odniesienia pozwalają nam precyzyjniej określić kontekst odejścia Adama i Ewy z Edenu. Pierwsi rodzice nie opuścili ogrodu z własnej woli, lecz zostali wypędzeni przez Jahwe bez żadnej możliwości powrotu. Grzech spowodował, że ludzie utracili możliwość przebywania w bliskiej obecności Boga na rzecz trwałego oddalenia od Stwórcy<sup>71</sup>. W ich miejsce Bóg umieścił<sup>72</sup> w roli strażników Edenu cherubów, którzy zajęli pozycję u wejścia ogrodu (na wschód ogrodu)<sup>73</sup>. W tym samym celu został postawiony przez Jahwe także połyskujący ogniasty miecz<sup>74</sup>. Oba te obrazy, choć same w sobie dość tajemnicze, nie pozostawiają żadnej wątpliwości co do ich teologicznego znaczenia w kontekście

<sup>70</sup> Ten wątek jahwista ukazał w bardzo misterny sposób. Tym samym hebrajskim terminem *šālah* wyraził zarówno ewentualne pragnienie człowieka, by sięgnąć po owoce z drzewa życia (3,22), jak też Boży akt wypędzenia ludzi z Edenu (3,23). Warto też zaznaczyć, że sam wątek wydalenia z ogrodu nie pojawia się w obrębie Bożego wyroku proklamowanego w stosunku do pierwszych ludzi (3,16-19).

<sup>71</sup> Dramaturgię sytuacji Adama i Ewy jahwista podkreśla przez to, że w obydwu sąsiadujących ze sobą wierszach (3,23-24) powtarza synonimiczne czasowniki *šālah* i *gāraš*, które informują o ich wydaleniu z Edenu.

<sup>72</sup> Hebrajskie pojęcie *šākan* (dosł. «rozbić obóz») jest szczególnym określeniem obecności Jahwe wśród swego ludu w namiocie spotkania podczas wędrówki przez pustynię (Wj 25,8; Pwt 12,11; Joz 18,1), a także na wzgórzu świątynnym (Jr 7,3). Kultyczny wydźwięk tego pojęcia w tym kontekście wzmacnia obecność cherubów, którzy na całym Bliskim Wschodzie byli uważani za tradycyjnych strażników miejsc świętych (ich nazwa pochodzi prawdopodobnie z akadyjskiego *kāribu* / *kuribu* «modlić się», «błogosławić»). Także w Izraelu cheruby były symbolem Bożej obecności (2Sm 22,11; Ps 18,11; Ez 1,4-25), dlatego też widniały na ścianach świątyni (Wj 26,31; 1Krl 6,29), dwa z nich, jako ogromne figury, stały w jej wewnętrznym sanktuarium (1Krl 6,23-28), natomiast dwa inne tworzyły tron dla Jahwe na przebłagalni arki przymierza (Wj 25,18-22; 36,35; 1Sm 4,4; 2Sm 6,2; 2Krl 19,15; Iz 37,16).

<sup>73</sup> I ten szczegół ma łączność z liturgią i kultem starotestamentowym, bowiem miejsce przybytku na pustyni oraz kolokacja sanktuariów na terenie Palestyny i świątyni w Jerozolimie były zawsze orientowane na wschód, tak iż wejście do nich wypadło od strony wschodniej.

<sup>74</sup> Hebrajskie określenie *lahat haḥereḥ hammithappeket*, które należałoby dosłownie oddać: «ognisty miecz pozostający w ciągłym ruchu, raz tu a raz tam», a więc wirujący w taki sposób, że nie pozwalał nikomu zbliżyć się do miejsca, w którym się obracał, jest bardzo zagadkowe i nie znajduje paralel w innym tekście biblijnym. Jedynym tematycznym odpowiednikiem tego symbolu obecnym w innych tradycjach biblijnych jest ogień, który w Biblii służy bardzo często na określenie Bożej obecności (Wj 3,2-6), a szczególnie Bożego gniewu, sądu i kary (Wj 19,18; Ps 104,4).

jahwistycznej relacji. Są one skutecznym zabezpieczeniem drogi do drzewa życia i grożą niechybną śmiercią temu, kto odważyłby się sięgnąć bez zgody Jahwe po jego owoce.

Ten ostatni symbol był w tradycji Izraela łączony z obecnością Jahwe w świątyni jerozolimskiej. W jej sanktuarium był ustawiony wyniosły i polyskujący złotem siedmioramienny świecznik, który jednocześnie symbolizował obecność Boga Jahwe, jak też drzewa życia. Tak duże nagromadzenie elementów związanych z kultem Izraela w scenie zamykającej relację o pobycie ludzi w Edenie pozwala na wniosek, że jahwista postanowił ukazać ten ogród jako wzorzec (archetyp) sanktuarium Boga, w którym, zgodnie z powszechnym przekonaniem, Jahwe był rzeczywiście i realnie obecny, nieustannie manifestował swą potężną, życiodajną i zbawczą moc, a także objawiał swą przemożną chwałę<sup>75</sup>. W zamyśle Stwórcy ludzie mieli być stałymi beneficjentami tych wspaniałych rzeczywistości, jednak bezpowrotnie utracili ten przywilej wskutek nieposłuszeństwa. Utrata Bożej obecności, która jako jedyna jest w stanie zapewnić człowiekowi pełny pokój i szczęście, jest ukazana przez jahwistę jako przykład największego nieszczęścia, jakie mogło przytrafić się ludziom. Trwałe wypędzenie z miejsca, w którym można było przebywać w zbawczej obecności Jahwe było pojmowane w teologii starotestamentowej jako rzeczywistość znacznie gorsza od śmierci fizycznej, bowiem oznaczało ono śmierć duchową<sup>76</sup>. Stąd też tekst 3,1-24 może posłużyć jako teologiczny paradygmat grzechu, barwnie i obrazowo ilustrujący, co dzieje się w sytuacji, w której człowiek odmawia posłuszeństwa Bogu<sup>77</sup>. Paradygmat ten w trafny i głęboki teologicznie sposób dokładnie prezentuje, na czym polega psychologia i mechanizm działania zła i pokusy, jak wielka jest słabość ludzka oraz jakimi środkami i narzędziami posługują się siły przeciwne Bogu i człowiekowi. Tekst ten dobitnie ukazuje również drastyczne konsekwencje i nieodwracalne skutki grzechu pierworodnego, które ogarnia-

---

<sup>75</sup> Na podstawie 3,24 należałoby sądzić, że do Edenu można było dostać się tylko od strony wschodniej. Bóg, stawiając w tym właśnie miejscu cherubów i ognisty miecz, skutecznie zabezpieczył ogród przed intruzami. W podobny sposób chroniona była też świątynia jerozolimska. Rolę cherubów przejęli w niej lewici, którzy postawieni na straży czuwali, by do wnętrza sanktuarium nie dostały się osoby niepowołane (Lb 1,51.53).

<sup>76</sup> Ten sam teologiczny nurt interpretacji grzechu i jego konsekwencji spotykamy w wielu biblijnych tradycjach prezentujących takie historyczne fakty z dziejów Izraela, jak: utrata ziemi obiecanej, zburzenie świątyni jerozolimskiej czy też niewola babilońska przeżywana z dala od ziemi, na której oddawano cześć Bogu Jahwe.

<sup>77</sup> Trzeba podkreślić jednakże, że tradycja jahwistyczna posiada również ściśle określony wymiar protohistoryczny. Wpisuje się bowiem głęboko w zrekonstruowane w Rdz 1–11 biblijne dzieje pierwotnej ludzkości oraz teologiczną rekonstrukcję najdawniejszej prehistorii najstarszych kultur i cywilizacji Bliskiego Wschodu. W oparciu o istniejące w tym środowisku kulturowym ustne i pisemne przekazy i tradycje oraz powszechnie stosowane w starożytności kryteria opisu prehistorii świata i ludzkości, tekst jahwisty proponuje konkretną literacką genezę (etiologię) wyjaśniającą okoliczności zaistnienia świata, człowieka, ludzkich społeczności, ale też grzechu, zła, cierpienia i niedoli.

ją każdą z płaszczyzn ludzkiego życia i wszelkie relacje, jakie człowiek jest w stanie nawiązać. W świetle tej tradycji grzech i nieposłuszeństwo Bogu przynoszą ludziom konsekwencje natury fizycznej (trud, różnego rodzaju cierpienia i udreki, śmierć), a także duchowej (lęk, wstyd, a przede wszystkim zerwanie bliskiej relacji ze Stwórcą). Te ostatnie, jak poucza jahwista, przychodzą na człowieka natychmiast po pogwałceniu woli Boga, zaś te pierwsze objawiają się znacznie wolniej i później, ale i one pozostają nie mniej bolesne, uciążliwe, nieuchronne i długotrwałe.

O dziwo analizowany tekst jahwisty nie wraca wyraźnie i bezpośrednio w żadnym ze starotestamentowych przekazów. Jego teologiczny sens i symbolika znajdują jedynie pewne odzwierciedlenie w deuteronomistycznej teologii przymierza<sup>78</sup> oraz w niektórych nurtach tradycji prorockich (Iz 24,4-6; Jr 21,8) i mądrościowych (Prz 14,12; 16,25; Syr 25,24). Również teksty Nowego Testamentu, szczególnie teologia Pawłowa (Rz 5,12-21; 1Kor 15,21-22.45-49), a także żydowscy komentatorzy Biblii podejmują zainicjowaną przez jahwistę problematykę<sup>79</sup>. Przekaz o stworzeniu i upadku pierwszych ludzi zawarty w 2,4b-3,24 pełni rolę teologicznego wzorca dla starotestamentowej i nowotestamentowej teologii prawa i przymierza. Za pomocą głębokiego symbolicznego języka precyzuje bowiem naturę i skutki grzechu, które dosięgają każdego człowieka bez względu na epokę i miejsce, w których żyje, sprowadzając na niego trudną i bolesną rzeczywistość cierpienia, słabości i oddalenia od Boga oraz innych ludzi. Ten teologiczny wzorzec wiadać jeszcze wyraźniej, gdy weźmie się pod uwagę specyfikę i patriarchalną strukturę religii żydowskiej, w której tak mocno podkreśla się bliskość i wzajemną zależność rodów i pokoleń oraz bezpośredni wpływ postaw i decyzji ojców na pozycję, status oraz duchowe i materialne dziedzictwo ich potomstwa. W tym specyficznym kulturowym i religijnym kontekście grzechem Adama i Ewy łatwo więc wytłumaczyć zarówno istnienie nędzy, bólu, przemocy i śmierci w każdym kolejnym pokoleniu, jak też wielką słabość wobec pokusy i skłonność do złego drzemiacą w każdym człowieku. Tekst 2,4b-3,24 podkreśla ponadto bardzo mocno istniejący w świecie konflikt pomiędzy potężnym Stwórcą i Jego najdoskonalszym dziełem, oraz innymi przeciwnymi Mu siłami, które nieustannie dążą do tego, by zniszczyć ustalony przez Boga porządek w świecie. Przestrzenia, w której najmocniej ście-

<sup>78</sup> W deuteronomicznej i deuteronomistycznej historiografii Izraela grzech i niewierność bardzo często są ukazywane jako nieposłuszeństwo względem woli Jahwe, pogwałcenie Jego prawa i zawartego z Nim przymierza. W wielu tych tradycjach sprawiedliwą karę Bożą wyraża się też terminologią przekleństwa (Pwt 30,15-20; 2Krl 17-25).

<sup>79</sup> Rabini kładą szczególny nacisk na temat symboliki rajskiego ogrodu, w której dopatrują się wielu aluzji do świątyni jerozolimskiej (woda, złoto, drogie kamienie, cherubini, Boża obecność Jahwe, czyli tzw. «Shekina»). Ponadto zwracają uwagę na kwestię grzechu nieposłuszeństwa, w którym widzą negatywny wzorzec dla wszelkich wystąpień przeciw prawu Bożemu, a także na uniwersalny wymiar upadku Adama, który w myśl żydowskich komentatorów jest archetypem grzechu u każdego Izraelity.



rają się te dwie przeciwstawne sobie rzeczywistości jest człowiek. On to pozostaje z jednej strony pod przemożną opieką, troskliwym i zbawczym oddziaływaniem Boga, a z drugiej jest przedmiotem ciągłych podstępnych ataków i zakusów sił ciemności, które w tekście jahwisty przybierają postać węża. Ustawiczna walka dobra ze złem, w której głównymi bohaterami pozostają niezmiennie Bóg, człowiek i wąż (szatan), toczy się nieprzerwanie od grzechu pierwszych rodziców aż do dnia dzisiejszego, i trwać będzie, według Biblii, aż do końca dziejów ludzkości. Ostateczny wynik tej konfrontacji, czyli zwycięstwo ludzkości nad złem, znany jest jednak już dzisiaj. Wpisany został bowiem w zbawczą zapowiedź Jahwe wygłoszoną w chwili pierwszego grzechu człowieka (3,15), osiągnął pełną realizację w odkupieńczej ofierze Jezusa Chrystusa na krzyżu, a na przestrzeni dziejów ludzkości staje się faktem za każdym razem i na każdym miejscu, kiedy człowiek nie ulega i nie daje się zwieść kłamliwym i wyrachowanym obietnicom kusiciela, lecz pozostaje wierny swemu Stwórcy i Bogu.