

Pytanie o „obraz i podobieństwo” Boże w człowieku (Rdz 1–2)

Tytuł konferencji „Człowiek – ciało i duch” bez wątpienia znajduje swoje odbicie w Biblii, tyle że taka koncepcja człowieka jest efektem spotkania z myślą grecką, co najwyraźniej zauważa się w Księdze Mądrości. Dla Hebrajczyka nie tylko Starego Testamentu, również Nowego, człowiek nie jest wypadkową jakiejś dychotomii – ciało i duch, lecz jest postrzegany jako całość, przez co mówienie o „ciele” czy „duszy” człowieka będzie zawsze odwoływaniem się do człowieka jako takiego. Gdzie zatem szukać oryginalności antropologii biblijnej, w jakim tekście Pisma Świętego? Co według autorów biblijnych stanowi element konstytutywny dla bytu ludzkiego? W czym zawiera się wyjątkowość człowieka w kontekście innych stworzeń? Odpowiedzi na te pytania znajdują się w dwóch pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju, które przynoszą „szczególne kompendium antropologii biblijnej”¹. Kluczem do niej jest stwierdzenie, że człowiek jest stworzony „na nasz obraz, według naszego podobieństwa” (Rdz 1,26). Analiza tego zwrotu pozwoli na odkrycie specyfiki hebrajskiego spojrzenia na człowieka. W tym celu zostaną najpierw przywołane klasyczne interpretacje stwierdzenia o stworzeniu człowieka na „obraz i podobieństwo” Boga. W drugim etapie badania dyskutowany zwrot zostanie zweryfikowany w perspektywie narracyjnej hymnu o stworzeniu w Rdz 1. Tak odczytany „obraz” Boga w człowieku zostanie w ostatniej części skonfrontowany z opowiadaniem o stworzeniu człowieka w Rdz 2.

1. Teologiczne odczytywanie prawdy o stworzeniu człowieka na „obraz i podobieństwo” Boga

Analiza wyrażenia „na obraz i podobieństwo Boga” nie może być oderwana od całości hymnu o stworzeniu znajdującego się w Rdz 1,1–2,4a. Sposób opowiadania o stworzeniu człowieka na tle narracji o pozostałych dziełach stworzenia wyróżnia się zarówno formą jak i treścią². Wcześniejsza aktywność stwórcza Boga była opisywana z wykorzystaniem tych samych lub podobnych formuł, które budowały paralelizm między kolejnymi dniami stworzenia. W opisie stworzenia człowieka dochodzi do zachwiania dotychczasowej równowagi między długością mów Boga i wielkością opisów czynności stworzenia, gdyż przy stworzeniu człowieka Pan Bóg wypowiada aż trzy mowy, które zajmują wewnątrz narracji Rdz 1,26-30 trzy czwarte tekstu. W odróżnieniu od dotychczasowych dzieł Boga człowiek nie zostaje stworzony na rozkaz, jednakże w procesie powołania go do istnienia mowa Boga odgrywają ważną rolę. Po pierwsze, podkreślają bezpośrednio zaangażowanie Boga w akt stworzenia: przechodzi się od bezosobowej formy rozkazów do czasowników w 1 pl, co przesuwą uwagę na osobę mówiącego. Po drugie, w mowach Boga dochodzi do swoistej rekapitulacji dotychczasowych dzieł stworzenia, co sprawia, że stworzenie człowieka jawi się momentem kulminacyjnym całego procesu kreacji.

Tekst Rdz 1,26-27, będący przedmiotem bezpośredniej analizy, prezentuje się w przekładzie następująco:

²⁶ Wreszcie Bóg rzekł: Uczyńmy człowieka na nasz obraz, według naszego podobieństwa, aby panował nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem i nad całą ziemią oraz nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi.

²⁷ Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boga go stworzył, stworzył ich jako mężczyznę i niewiastę.

¹ D. DZIADOSZ, *Tak było na początku... Izrael opowiada swoje dzieje*. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju (Przemyśl 2011) 53.

² Por. Z. PAWŁOWSKI, *Opowiadanie, Bóg i początek*. Teologia narracyjna Rdz 1–3 (RSB 13; Warszawa 2003) 332-333.

Problemów natury filologicznej w interpretacji podanego wyżej tekstu jest kilka: (1) dlaczego Pan Bóg, stwarzając człowieka, mówi o sobie w 1 pl („uczynimy”, „na nasz obraz”, „według naszego podobieństwa”); (2) jak tłumaczyć hebrajskie przyimki *bə* („na, wy”) i *kə* („według, zgodnie z”); (3) czy formuły *bəšalmēnū* („na nasz obraz”) i *kidmūtēnū* („według naszego podobieństwa”) są synonimiczne, czy też mają różne znaczenia?

W kwestii zagadkowej formuły „uczynimy” w 1,26 i dwóch sukcesywnych wyrażen: „na nasz obraz” i „podobnego nam” należy wykluczyć ich interpretację w kluczu politeistycznym – za tekstem Rdz stoi tradycja kapłańska, która była ośrodkiem odnowy życia religijnego w Izraelu po wygnaniu babilońskim i bardzo rygorystycznie opowiadała się za koncepcją monoteizmu. Pozostawienie w tym kontekście przez autora kapłańskiego liczby mnogiej w 1,26 w stosunku do Boga nie jest jakimś przeoczeniem, lecz zamierzonym zabiegiem literackim. Z punktu widzenia narracyjnego biblijna formuła „uczynimy” oznacza Bożą autorefleksję – „Boże samo zastanawianie się”³. Jest to rzadki w Biblii przykład liczby mnogiej namysłu (*pluralis deliberationis*), który służy wyrażeniu monologu wewnętrznego. Taka technika bezpośredniego przedstawiania czyichś myśli, deliberacji, dyskusji z samym sobą przed podjęciem jakiejś decyzji stosowana jest nie tylko we współczesnej literaturze, ale również w tekstach starożytnych⁴. Celem tej formuły w 1,26 jest zatrzymanie akcji dramatycznej i wyłączenie aktu stworzenia człowieka z powtarzającego się schematu narracji o wcześniejszych dziełach. Zamiast sekwencji „rozkaz – wykonanie – skutek” pojawia się układ „namysł – decyzja – skutek”, który podkreśla osobiste i bezpośrednie działanie Boga w stosunku do człowieka.

W przypadku pytania o relację semantyczną w 1,26 między zwrotami *bəšalmēnū* („na nasz obraz”) i *kidmūtēnū* („podobnego nam”) należy przywołać ich paralelne użycie w Rdz 5,1.3. Mowa tam jest z jednej strony o stworzeniu człowieka „podobnego” Bogu (5,1), z drugiej zaś strony o Secie, który jako syn Adama jest „na jego obraz”, „podobny mu” (5,3). Tak jak nie tam różnicy semantycznej między przyimkami *bə* i *kə*, tak nie ma jej również między rzeczownikami *šelem* („obraz”) i *dəmut* („podobieństwo”). Etymologicznie pierwszy termin wywodzi się z rdzenia oznaczającego czynność rozcinania, przecinania, krojenia czy wiercenia i jest odnoszony do posągów lub innych plastycznych przedstawień (por. 2 Krl 11,18; Ez 16,17; 23,14). Drugi termin – *dəmut* – ma końcówkę typową dla rzeczowników o znaczeniu abstrakcyjnym i pochodzi od rdzenia „być podobnym, przypominać coś”. Określa on nie tyle identyczność, co analogiczność i podobieństwo między oryginałem i jego obrazem. Zatem drugi termin („podobieństwo”) bardziej niż dodawać coś nowego, służy korygowaniu możliwości nazbyt konkretnego rozumienia rzeczownika „obraz”. Oba te terminy wyrażają stosunek, w jakim pozostaje człowiek w relacji do

³ D. DZIADOSZ, *Tak było na początku*, 58. Część komentatorów chce widzieć w tym sformułowaniu ślady rozpowszechnionej w starożytnych religiach Bliskiego Wschodu koncepcji dworu niebieskiego, który otaczał Boga (echa tej koncepcji również w 1 Krl 22,19-22; Hi 1,6-2,7; Iz 6,1-8), lub też przykład *pluralis majestaticus* – formy używanej w przeszłości w odniesieniu do monarchów, do których zwracano się per „wy” dla podkreślenia wobec nich szacunku i rewerencji. Pierwsze rozwiązanie klóci się z koncepcją monoteizmu przyjmowaną przez tradycję P, która opowiada się nie tylko za jednością Jahwe, ale również za niemożliwością istnienia obok Jahwe innych istot niebieskich (np. aniołów), nawet gdyby tylko miały pełnić funkcję pośredników (por. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11* [A Continental Commentary; Minneapolis 1994] 144-145). Natomiast mówienie o *pluralis majestaticus* jest kalką języków nowożytnych, pozostaje natomiast obce językowi Biblii Hebrajskiej (czy w ogóle dworom starożytnego Bliskiego Wschodu), w którym trudno znaleźć tego rodzaju formuły grzecznościowe (niektórzy egzegeci doszukują się takiej formuły w Ezd 4,18, jednakże najbliższy kontekst tej wypowiedzi dowodzi, że król Artakserkes mówiąc w 1 pl ma na myśli swój dwór królewski jako taki).

⁴ Takie przykłady podaje Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek*, 334. Natomiast w Biblii Hebrajskiej można wskazać trzy takie miejsca: Rdz 11,7; 2 Sm 24,14; Iz 6,8.

Boga. Brak jednak zgody wśród komentatorów co do rozumienia owego Bożego „obrazu i podobieństwa” w człowieku⁵.

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

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

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

Tego „rozbitcia” człowieka unika interpretacja zakładająca, że obraz Boży w człowieku polega na umiejętności wchodzenia w relację osobową z Bogiem, w relację partnerską, w której Bóg mówi do człowieka, ten zaś jest zdolny Mu odpowiedzieć. Przy takiej interpretacji odsłania się też wyjątkowość bytu ludzkiego, który jako jedyny ze stworzeń pozostaje w uprzywilejowanej relacji z Jahwe. Jednakże przy takim rozumieniu „obraz Boży” nie przynależy do konstytucji człowieka, lecz pozostaje opisem procesu stworzenia, który czyni człowieka innym od pozostałych stworzeń⁶.

Najczęstsza propozycja przyjmowana w komentarzach zakłada, że człowiek jako jedyna istota podobna do Boga jest Jego wyłącznym przedstawicielem na ziemi i reprezentuje Go wobec wszystkich pozostałych stworzeń. Tego rodzaju koncepcja obrazu Boga w człowieku jest pochodną starożytnych ideologii królewskich Bliskiego Wschodu, w myśl których król był reprezentantem świata bogów, otrzymując od nich absolutną władzę nad danym narodem czy nawet światem. Takie spojrzenie na człowieka jako figury antycznego króla dzierżącego władzę nad stworzeniem można znaleźć przede wszystkim w Ps 8. Dodać należy, że dla starożytnych materialne podobizny bogów i królów była uznawane za rzeczywiste i wiarygodne ich reprezentacje. Znieważenie lub zniszczenie wyobrażenia jakiegoś bóstwa lub króla było tożsame z obrazą jego samego. W Biblii Hebrajskiej dochodzi do swoistej demokratyzacji tej idei, gdyż nie tylko władca, ale każdy człowiek jest obrazem Boga, reprezentując Go, jak i okazując Jego wielkość wobec świata. C. Westermann⁷ w tym kontekście zauważa jednak, że w ideologii królewskiej monarcha był reprezentantem bóstwa jako jednostka, co trudno przenieść na „człowieka” rozumianego jako rodzaj ludzki, wspólnotę

⁵ Opinie na ten temat zestawia i poddaje krytycznej ocenie C. Westermann, *Genesis 1–11*, 147-155.

⁶ G.J. WENHAM, *Genesis 1–15* (Word Biblical Commentary 1; Waco 1987) 31.

⁷ C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 153-154.

ludzką. Poza tym dla tradycji kapłańskiej manifestacją Boga jest Chwała Jahwe, która ukazuje się „przed” człowiekiem, a nie „w” człowieku”.

Przedstawione wyżej propozycje interpretacji tekstu Rdz 1,26-28 nie są do końca zadowalające, jakkolwiek każda z nich wskazuje na jakiś aspekt prawdy dotyczącej ludzkiej egzystencji, nie zawsze jednak wynikający bezpośrednio z Księgi Rodzaju. W tym kontekście na szczególną uwagę zasługują dwa rozwiązania osadzone wyraźniej w narracji: (1) człowiek na tle innych stworzeń pozostaje w bezpośredniej relacji z Bogiem, który (2) powierza mu panowanie nad światem. Pytając o obraz i podobieństwo Boże w człowieku, wydaje się konieczne podjęcie najpierw kwestii relacji Boga do stworzenia, a następnie przyjrzenie się sposobowi, w jaki Pan Bóg panuje w świecie.

2. Narracyjna lektura „obrazu i podobieństwa” Boga w człowieku

Jaki obraz Boga wyłania się z opowiadania o stworzeniu świata w Rdz 1? Próżno w tym tekście szukać jakiś elementów deskryptywnych osoby Boga. Opowiadanie nie ma nic wspólnego z jakimś systematycznym traktatem teologicznym czy filozoficznym. Prawdę o Bogu odkrywa się przez Jego działanie. Gdyby przywołać starożytne opowiadania z Bliskiego Wschodu o stworzeniu świata, to pierwszą różnicę, jaką dostrzega się tam w stosunku do biblijnej narracji, są obrazy pełne przemocy, zniszczenia i paradoksalnie śmierci. Trudno nazwać te teksty „kosmogoniami” – raczej ma się do czynienia z „teogoniami”. Z istniejącej pramaterii wyłaniają się bogowie, którzy toczą między sobą walkę prowadzącą do ukształtowania się kosmosu. Klasycznym tekstem jest akadyjski poemat *Enuma Elisz*, w którym śledzi się konflikt między bogami prowadzący do ostatecznej batalii między Mardukiem i Tiamat. Zwycięski Marduk posłuży się ciałem pokonanej Tiamat do nadania światu ostatecznego kształtu geomorfologicznego. Takich obrazów nie spotka się „w Rdz 1 – żadnej śmierci, żadnego zniszczenia, żadnej negacji”⁸. Nawet jeśli pojawiają się jakieś elementy pierwotnego chaosu (ciemność, otchłanie wód w Rdz 1,2), zostają one wyeliminowane stwórczym słowem Boga. Działanie stwórcze Boga nie polega na destrukcji, co jest jasne, gdy spojrzysz się całościowo na opisany w Rdz 1 proces stworzenia świata.

W rozdz. 1 *Genesis* dzieło stworzenia dokonuje się – trzymając się Akwinaty – przez akt rozdzielania (*opus distinctionis*) i następujący po nim akt ozdabiania (*opus ornatus*). Pan Bóg ustanawia najpierw relacje w wymiarze kosmicznym, oddzielając od siebie światło i ciemności (dzień pierwszy), wody górne od dolnych (dzień drugi) i wreszcie morze od lądu (dzień trzeci). Wewnątrz wyznaczonych granic zostają ustalone związki między słońcem, księżycem i gwiazdami (dzień czwarty), między ptakami i rybami (dzień piąty), a na końcu między zwierzętami lądowymi, roślinnością i człowiekiem (dzień szósty). Dzieło stworzenia przedstawia się jako wydarzenie, w którym Bóg nadaje każdemu bytowi ożywionemu i nieożywionemu określone znaczenie i funkcję⁹. „Istnieć” oznacza „być w relacji”, a zdolność wchodzenia w relacje stanowi o istnieniu. Bóg zatem nie tylko że nie niszczy, ale prowadzi ku życiu każde stworzenie. W mozaice wszechświata jest miejsce dla wszystkich, każda relacja wyznaczona danemu stworzeniu jest oceniana przez Boga jako „dobra” (1,4.10.12.18.21.25), korzystna dla życia każdego bytu stworzonego. Zasadą stworzenia jest różnorodność, która zostaje ujęta przez Boga we wzajemne relacje stanowiące ostatecznie o jedności i harmonii kosmosu, zyskującego jako całość ocenę „bardzo dobrą” (1,31).

⁸ A. WÉNIN, *Non solo di pane...* Violenza e alleanza nella Bibbia (Epifania della Parola 6; Bologna 2004) 29.

⁹ Por. C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, 85.

Siedmiokrotne spojrzenie Boga na dokonane dzieło stworzenia („widział, że było dobre”) nie jest tylko zwykłym refrenem. Mówi o bardzo ważnej czynności Stwórcy, jaką jest patrzenie, kontemplowanie tego, co pochodzi od Niego, ale Nim nie jest¹⁰. To zadziwienie Boga uświadamia, że stwarzanie nie jest tylko przekształcaniem, produkowaniem, czynieniem. Jest również patrzeniem. Bez tego spojrzenia na drugiego, bez skupienia na nim uwagi, nie rozpozna się jego godności ani właściwego mu miejsca w świecie. Takie spojrzenie jest wyrażeniem zgody na jego istnienie i rozwój, na jego dobro i niezależność.

Na dzieło stworzenia składa się również dzień siódmy, w którym Bóg „odpoczął od całej swej pracy, którą uczynił” (2,2). Użyty tu czasownik *šābat* wskazuje w pierwszym rzędzie na akt powstrzymania się od dalszego działania. Nie chodzi tu o odpoczynek w związku z wcześniej wykonaną pracą, która wywołałaby zmęczenie. W tekście nie pojawia się nawet najmniejsza sugestia by Bóg stwarzając, zmęczył się. Bóg stwarza mocą swego słowa bez żadnego wysiłku. Szabat Boga polega na zatrzymaniu się, na narzuceniu sobie samemu pewnej granicy w dziele stworzenia. W ten sposób Pan Bóg zapanowuje nad własną siłą panowania.

Niektórzy komentatorzy w tym „odpoczynku” Boga widzą dowód doskonałości stworzenia, które jako pełne i kompletne nie potrzebuje żadnej dalszej boskiej interwencji¹¹. Możliwe jest jednak, że to samoograniczenie się Boga jest wyrazem Jego chęci pozostawienia przestrzeni dla autonomii świata, w szczególności człowieka¹². Dla dopełnienia stworzenia potrzeba człowieka, który jako „obraz i podobieństwo” Boga podejmie powierzone mu przez Boga dzieło panowania w świecie.

Pozostaje wciąż zasadnicze pytanie o sposób panowania Boga w świecie¹³. Ten aspekt działania Boga wobec stworzenia jest zasygnalizowanym już w samym punkcie wyjścia narracji w Rdz 1,2. Wiersz ten składa się ze zdań nominalnych opisujących statyczny i niemal nieruchomy stan rzeczy, z którego zaczyna się wyłaniać dynamicznie rozwijająca się akcja stworzenia¹⁴. Sytuacja wyjściowa stworzonej ziemi przypomina obraz pierwotnego chaosu, który pozostaje pod władzą Boga za pośrednictwem *rûʾh ʾēlōhîm* unoszącego się nad wodami (1,2). Zwrot *rûʾh ʾēlōhîm* można przetłumaczyć na kilka sposobów: Duch Boży, Boże tchnienie/oddech, silny wiatr¹⁵. Komentatorzy skłaniają się zwykle ku pierwszemu określeniu, widząc w Duchu/Wietrze Boga „dynamiczny obraz Boskiej wszechmocy sprawującej niepodzielną władzę nad” ciemnością i wodami (początkowym stanem ziemi)¹⁶. Możliwa jest jednak inna interpretacja, podążająca za rozumieniem *rûʾh ʾēlōhîm* jako tchnienie Boże. A. Wenin zwraca uwagę, że w toku dalszej narracji wszystkie elementy składające się na sytuację wyjściową ziemi zostają podjęte w opisie kolejnych dni stworzenia, poza jednym, jak się zdaje – właśnie *rûʾh ʾēlōhîm*¹⁷. Jednakże ta nieobecność „tchnienia Bożego” jest tylko pozorna, gdyż w istocie przenika cały tekst – już nie w formie silnego wiatru, gdyż jak wszystkie inne elementy wyjściowe (ciemności, wody) podlega panowaniu Boga. Bóg panuje nad swoim tchnieniem, przekształcając je w słowo stwórcze. Bóg stwarza, mówiąc, czyli modulując

¹⁰ A. WÉNIN, *Non solo di pane...*, 29.

¹¹ Tak np. Z. PAWŁOWSKI, *Opowiadanie, Bóg i początek*, 346.

¹² Analogiczne samoograniczenie się Boga nastąpi po potopie, kiedy to położy granice własnemu gniewowi, pozwalając na harmonijne funkcjonowanie świata w jego różnorodności zjawisk wyznaczających bieg czasu (Rdz 8,21-22).

¹³ Por. A. WÉNIN, *Non solo di pane...*, 32.

¹⁴ Por. Z. PAWŁOWSKI, *Opowiadanie, Bóg i początek*, 300-304.

¹⁵ Por. J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (NKB.ST I/1; Częstochowa 2013) 151.

¹⁶ Z. PAWŁOWSKI, *Opowiadanie, Bóg i początek*, 304.

¹⁷ Por. A. WÉNIN, *Non solo di pane...*, 32-33.

swoje własne tchnienie – życiodajną energię *par excellance* – w ten sposób, że nie jest ono już więcej niszczącym huraganem, lecz siłą życia wyrażoną przez słowo powołujące do istnienia¹⁸. Taką wykładnię *rû^{ah} ʿēlōhîm* proponuje Ps 33,6:

„Przez słowo Jahwe powstały niebiosy,
przez tchnienie ust Jego (*bərû^{ah} pîw*) wszystkie ich zastępy”.

Akt stworzenia jako proces różnicowania i relacjonowania poszczególnych bytów powołanych do istnienia dokonuje się przez słowo Boże. Dzięki Bogu elementy chaosu mogą koegzystować w harmonii, odnajdując swoje własne miejsce i pozytywną funkcję w świecie. Słowo wyraża pragnienie Stwórcy porządkowania kosmosu, przestrzeni i czasu, służy nazwaniu kolejnych punktów odniesienia dla budowania kosmicznego ładu (por. 1,3-10.14-18). Słowo Boże wzbudza płodność ziemi i wód (por. 1,11-12.20.24), udzielając bytom w ten sposób stworzonym zdolności do bycia już samemu z siebie źródłem żywności i płodności (ww. 11-12.22.28a). Swoim słowem Bóg wyznacza każdemu stworzeniu jego własny pokarm, tak by nie dochodziło do konfliktu i walki na tym tle (ww. 29-30). Kiedy wypowiada słowo stwarzające mężczyznę i kobietę, Bóg rozpoznaje w nich swoich rozmówców, osoby zdolne do dialogu, czyni ich podmiotem mówiącym przez sam fakt, że „powiedział do nich” (w. 28). W dniu siódmym Bóg powstrzymuje się także od mówienia. Błogosławi i uświeca szabat w milczeniu jakby w ten sposób chciał zostawić miejsce dla słowa człowieka, dla ludzkiej odpowiedzi. Ma nim być słowo, którym człowiek podejmie dalej dzieło stworzenia świata i panowania w nim.

3. Relacyjność jako klucz do „obrazu i podobieństwa” Boga w człowieku

Mimo że całe stworzenie pozostaje w relacji do Boga, to tylko człowiek otrzymuje pozycję partnera wobec Stwórcy, pozycję wynikającą z bycia na „obraz i podobieństwo” Boga. To odniesienie do osoby Boga w Rdz 1 nie może być interpretowane ani fizycznie – w sensie podobieństwa w wymiarze zewnętrznym (materialnym), ani ontologicznie – w sensie pokrewieństwa duchowego, ani też funkcjonalnie – w sensie podobnej pozycji wobec kosmosu. Od strony narracyjnej tego podobieństwa trzeba szukać na płaszczyźnie działania stwórczego Boga, który swoim słowem różnicuje świat, budując zarazem jedność pomiędzy bytami stworzonymi przez siebie.

W pewnym sensie człowiek pozostaje dziełem nieskończonym. Jeśli w Rdz 1 po każdym stworzonym dziele Pan Bóg stwierdza, że jest dobre, to po stworzeniu człowieka brakuje takiej formuły konkluzyjnej (1,27). Należy również zauważyć pewne różnice między wewnętrznym dialogiem Boga wobec pragnienia stworzenia człowieka (1,26) a narracją opowiadającą o realizacji tej decyzji w w. 27. W tym ostatnim wierszu trzykrotnie pojawia się czasownik *bārā²* na opisanie „stworzenia” człowieka (mężczyzny i niewiasty) przez Boga, podczas gdy we wcześniejszym wierszu, w którym Bóg zapowiada swój pomysł stworzenia człowieka (w. 26), występuje tylko czasownik „uczynimy” (*na^{ʿāśē^h}*). Bóg wykonuje zatem przynależącą do Niego część w dziele stworzenia, jednakże wciąż pozostaje coś do „uczynienia”, co stanowi zadanie człowieka. Mówiąc zatem „uczynimy”, Pan Bóg zwraca się nie tylko do siebie, ale również do ludzi, by zachęcić ich do dokończenia swoim „czynieniem” stwórczego działania Boga¹⁹. Ten trop znajduje potwierdzenie w zniknięciu w w. 27 terminu „podobieństwo”, wcześniej użytego przez Boga w zwrocie „na nasz obraz, według naszego podobieństwa”. Podwojenie terminu „obraz” w w. 27 („stworzył Bóg

¹⁸ A. WÉNIN, *Non solo di pane...*, 32

¹⁹ Por. A. WÉNIN, *Non solo di pane...*, 25.

człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył”) jakby podkreślało, że zadaniem ludzi jest „uczynienie” siebie na „podobieństwo” „obrazu” Boga, który noszą w sobie.

Szukanie owego podobieństwa przez człowieka dokonuje się przez działanie, które za pomocą słowa budowałoby wspólnotę jedności²⁰. Relacja kapłańska w Rdz 1 widzi realizację tego odniesienia w „panowaniu” człowieka (*rāḏā^h*, ww. 26.28) i w „poddawaniu sobie” stworzeń (*kābaš*, w. 28). Obydwa czasowniki zawierają w sobie odcień przemocy, lecz najbliższy kontekst ten aspekt zupełnie pomija²¹. Panowanie człowieka wpisuje się w porządek hierarchiczny ustalony przez Boga, w którym osoba ludzka, na wzór króla, ma troszczyć się o dobro bytów jej poddanych (*rāḏā^h*), dysponując i używając ich w granicach nakreślonych przez Boga (*kābaš*). Rozdz.1 nie precyzuje jednak, jak owo harmonijne łączenie przeciwieństw ma się dokonywać.

Odpowiedź przynosi opowiadanie jahwistyczne w Rdz 2. Zawarta tam narracja potwierdza zasadę jedności w różnorodności, mimo odmiennej perspektywy opowiadania o stworzeniu. Szczególnie czyni to w odniesieniu do człowieka. Świat stworzony, określony jako związek „nieba i ziemi” (2,4b), zostanie poddany dalszemu różnicowaniu dopiero w momencie, w którym wejdzie w relację z człowiekiem (w. 5). Kolejne interwencje Boga zapełniają horyzont nowymi stworzeniami (drzewa – w. 9; rzeki – ww. 10-17; zwierzęta – ww. 18-20), wobec których Adam – już związany przez swoje imię (*ʾādām*) z glebą (*ʾādāmā^h*, por. w. 7) – ma przyjąć postawę służby (*ʿābaḏ*, ww. 5.15) mającej na celu strzeżenie (*šāmar*, w. 15) zasady jedności w zróżnicowaniu stworzenia. Ta służba dokonuje się na pierwszym miejscu przez słowo. Bóg stwarza zwierzęta, lecz określenie ich relacji pozostawia człowiekowi. Potrzebne jest słowo Adama, by dzieło stworzenia mogło zostać nazwane dobrym. Jego słowo, nadając imiona zwierzętom (ww. 19-20), porządkuje, przyporządkowuje i przeporządkowuje ich przestrzeń życiową. Odniesienie człowieka do ziemi i do zwierząt nie wystarcza jednak, by dzieło stworzenia zostało nazwane dobrym, gdyż „nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam” (w. 18). Ten brakujący element zostanie wypełniony stworzeniem kobiety, która dzięki swojej odmienności płciowej jest „odpowiednia” wobec mężczyzny (*ʿēzer kəneḡdô*, w. 18)²² i wchodzi z nim w relację jedności (ww. 23-24). Tę „odpowiedniość” kobiety rozpoznaje sam mężczyzna, który definiuje swoją relację z nią terminami *ʾiš* i *ʾiššā^h*. Tę grę słów dobrze uchwycił Jakub Wujek w przekładzie „mąż” i „mężyna”.

* * *

Analiza narracyjna Rdz 1–2 dowodzi, że „obrazu i podobieństwa” Boga w człowieku nie należy szukać na płaszczyźnie fizycznego podobieństwa między Stwórcą i człowiekiem, ich ontologicznego pokrewieństwa duchowego ani też roli człowieka jako reprezentanta Boga na ziemi. Zasadą stworzenia wyłaniającą się z tekstu *Genesis* jest relacyjność stworzenia – jedność bytów stworzonych w ich różnorodności. Bóg stwarza ją przez swoje słowo. Takie właśnie działanie ma

²⁰ Por. P. BEAUCHAMP, *Leggere la sacra Scrittura oggi*. Con quale spirito accostarsi alla Bibbia (Milano 1990) 69.

²¹ Bez wątplenia ma rację G. von Rad nazywając te dwa czasowniki „niezwykle mocnymi wyrażeniami” (*Das 1. Buch. Genesis* [ATD 2-4; Göttingen 1987] 123). Jednak analiza H. Wildbergera, „Das Abbild Gottes, Gen 1:26-27”, *ThZ* 21 (1965) 481-483, pokazuje, że pierwszy z czasowników ma swoje źródło w ideologii monarchicznej Egiptu i Babilonii, gdzie podkreśla przede wszystkim hierarchię w relacjach społecznych. Drugi czasownik, *kābaš*, w świetle swoich wystąpień w tekstach tradycji kapłańskiej (Lb 32,22.29, Joz 18,1), mówi raczej o zagospodarowywaniu i podziale ziemi niż o przemocy wobec niej (por. H. SEEBASS, *Genesis I. Urgeschichte (1,1–11,16)* [Neukirchen-Vluyn 1996] 84).

²² „Odpowiedniość” buduje się na wzajemnej pozycji dwóch partnerów zawartej w syntagmie *kəneḡdô*, która wyraża ideę stania naprzeciw siebie twarzą w twarz (por. F. GARCÍA LÓPEZ, „ngd”, *TWAT* V, 189).

być podjęte dalej przez człowieka, który w ten sposób będzie przeżywał i realizował prawdę o sobie jako „obrazie i podobieństwie” Boga. Na podobieństwo stwórczego działania Boga człowiek ma poprzez słowo różnicować świat, budując zarazem jedność między bytami stworzonymi przez siebie.

The man's "image and likeness" of God in Gen 1–2

The author seeks the significance of the biblical idea of the man's divine "image and likeness" in Gen 1–2 on the basis of the narrative analysis. The image of God in Gen 1 is presented not in a descriptive way, because in this text God reveals himself through his creative action. The creative word of God diversifies the created beings and establishes the relationship between them. According to Gen 2 the man's similarity to God is realised by the human word following God's pattern of creation: the man has to diversify the creation, recognizing the subjecthood of the beings, indicating their role in the world and building a relationship between them.

Key-words: Book of Genesis, creation, divine image and likeness, narrative analysis

Bibliografia

- P. BEAUCHAMP, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse* (Paris 1969).
- D. DZIADOSZ, *Tak było na początku... Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju* (Przemyśl 2011).
- Z. PAWŁOWSKI, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3* (RSB 13; Warszawa 2003).
- A. WÉNIN, *Non solo di pane... Violenza e alleanza nella Bibbia* (Epifania della Parola 6; Bologna 2004).