

ks. Wojciech Pikor

Lektura kontekstualna opowiadania o wieży Babel (Rdz 11,1-9)

The Contextual Reading of the Tower of Babel Narrative (Gen 11, 1-9)

Key-words

Tower of Babel, narrative analysis, Nimrod, creation, anthropology

Summary

The Tower of Babel Narrative is usually interpreted irrespective of its literary context as a story about human arrogance. A narrative analysis of the text requires reading the text in its context. In close context Gen 10 is an anti-imperialistic text, going against totalitarian authority. In broad context, Gen 1-2 is a text confirming God's relationality and diversity concept in the created world. As a result, the Tower of Babel Narrative is an essential transition from the history of Abraham for whom God did all the things desired by the constructors of the Tower of Babel.

Krótką opowieść o budowie wieży Babel w Rdz 11,1-9 stanowi literacko przemyślany tekst, na co wskazuje chociażby struktura tego opowiadania czy zastosowana w nim paronomazja, czyli wykorzystanie podobnych brzmieniowo terminów¹. Zastosowanie tematycznej klamry dotyczącej jednej mowy wszystkich mieszkańców ziemi (ww. 1.9) spaja całą narrację, która jawi się samodzielną kompozycją. Orędzie teologiczne tego opowiadania sprowadzone jest zasadniczo do ludzkiej pychy, nieposłuszeństwa Bogu i uzurpacji praw boskich. Przy takiej lekturze tej perykopy – w oderwaniu od kontekstu i z gotowym przedzałożeniem, iż chodzi o pychę – traci się z pola widzenia całość opowiadań w Rdz 1–11, które w zamyśle redaktora mają służyć odczytaniu tego, kim jest Bóg, człowiek i stworzenie w świetle Bożego dzieła stworzenia. Taki program narracyjny znajduje swoje uzasadnienie w opowiadaniu Rdz 11,1-9, które podejmuje pytanie o tożsamość człowieka i jego relację do Boga i do świata. Odpowiedź na to pytanie musi wyjść poza tradycyjną interpretację tej narracji jako opowieści o ludzkiej pysze, co wymaga sięgnięcia do kontekstu bliższego, wyznaczonego przez genealogię potomków Noego (rozd. 10), i dalszego, wynikającego z intencji towarzyszących Bogu podczas stworzenia (rozd. 1–2).

¹ Szczegółowe zestawienie w: G.J. WENHAM, *Genesis 1–15* (WBC 1), Waco, TX 1987, 234-236.

1. „Pyszne miasto z wieżą”?²

Zdecydowana większość komentatorów, przynajmniej na gruncie języka polskiego, uznaje, iż autor opowiadania Rdz 11,1-9 potępia budowę miasta i wieży ze względu na naganną motywację ich budowniczych. Sama budowa miasta czy wieży obronnej nie była postrzegana w starożytności jako coś niewłaściwego, zasługującego z tego tytułu na Boży gniew i karę. Biblijna wieża Babel swoim kształtem przypomina antyczne świątynie w kształcie wieży, nazywane *zikkuratu*, co w języku akadyjskim znaczy „schody do nieba”. Liczyły one zwykle siedem kondygnacji, połączonych ze sobą zewnętrzną rampą. Na szczycie znajdowała się jedna lub kilka kaplic, zazwyczaj poświęconych głównemu bogu miastu³. Wieżę Babel łączy się najczęściej z babilońskim *zikkuratem Etemenanki* (w języku sumeryjskim nazwa ta tłumaczy się jako „Dom fundamentu nieba i ziemi”), poświęconym bogowi Mardukowi⁴. Oprócz funkcji religijnych *zikkuraty* pełniły też rolę ośrodka życia politycznego i gospodarczego danego kraju. Jednakże celem mieszkańców równiny Szinear nie jest chęć obrony czy sprawowania władzy nad okolicznymi terytoriami, ani tym bardziej pragnienie oddania chwały należnej Bogu⁵. Intencja budowniczych wieży zawiera się w słowie, którym zachęcają się do działania: „Chodźcie, zbudujmy sobie miasto i wieżę, którego wierzchołek będzie sięgał nieba, i uczynimy sobie imię, abyśmy nie rozproszyli się na powierzchni całej ziemi” (11,4). Interpretacja zwrotu „uczynić sobie imię” zależy w znacznym stopniu od rozumienia rzeczownika *šēm*, który oznaczać może „imię”, ale też „sławę”, „chwałę”, „reputację”. Pragnieniem ich zatem jest chęć podkreślenia własnej osoby, wyrażenia swojej niezależności, zmanifestowania swojej dumy, zdobycia sławy i uznania⁶. To wszystko chcą osiągnąć wbrew Bogu i poza Nim, samemu decydując o własnej wielkości, władzy i sławie. Pycha popycha ich ku budowie wieży, która ma pozwolić im zająć miejsce Stwórcy. Pycha rodzi się z poczucia siły, z przynależności do wspólnoty i ze zdobyczy techniki, co skłania ich do eliminowania Boga ze swego życia⁷. Nie ma tu wprawdzie sytuacji otwartego buntu i nieposłuszeństwa wobec Stwórcy, jednakże decyzja o budowie objawia fakt, iż ignorują potęgę Boga, Jego władzę i wolę, dążąc do całkowitego uniezależnienia się od Boga. Wierzchołek wieży ma sięgać nieba. W ten sposób symbolicznie mieszkańcy równiny Szinear chcą przekroczyć własne ograniczenia i zmodyfikować wyznaczony

² Taki tytuł swojej analizie Rdz 11,1-9 nadał T. Brzegowy, *Pięćoksiąg Mojżesza*. Wprowadzenie – egzegeza – teologia (Academica 27), Tarnów 2010, 291.

³ J. BLACK – A. GREEN, *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice 2006, 230-232.

⁴ Wznoszenie tej budowli rozpoczął Nebuchadnezzar I w XII wieku przez Chr., jednakże nigdy jej nie ukończył. Szerzej o historii i architekturze tego *zikkuratu* w: J. Lemański, „Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?”, *ZNKUL* 49/3 (2003) 5-6.

⁵ D. DZIADOSZ, *Tak było na początku...* Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju, Przemysł 2011, 261.

⁶ Por. D. DZIADOSZ, *Tak było na początku*, 263.

⁷ Por. S. ŁACH, *Księga Rodzaju*. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz (PŚST 1.1), Poznań 1962, 313; E. ZAWISZEWSKI, *Zagadnienia wybrane do wstępu szczegółowego i egzegezy Starego Testamentu*. V. Księga Rodzaju 1,1–11,9, Pelplin 1985, 156.

im przez Boga kierunek ekspansji. Zamiast zagospodarowywać powierzchnię ziemi, wybierają kierunek wertykalny, by móc zająć miejsce Boga.

Powyższa interpretacja, zdaniem wielu komentatorów, zakłada wspólną lekturę opowiadania o wieży Babel (11,1-9) z narracją o upadku pierwszych rodziców w ogrodzie Eden (3,1-24)⁸. W obu przypadkach dochodzi do głosu ludzka pycha, nieposłuszeństwo Bogu i uzurpowanie sobie kompetencji Stwórcy. Nieposłuszeństwo mieszkańców równiny Szinear ma swoje źródło w nieposłuszeństwie Adama i Ewy w Edenie, jakkolwiek zauważa się pewne różnice w rozłożeniu akcentów. Opowiadanie o pobycie pierwszych rodziców w ogrodzie Eden jest zapisane językiem symbolicznym (wspomnieć tylko symbolikę – dyskutowaną do dzisiaj – drzewa życia czy drzewa poznania dobra i zła). Narracja Rdz 3 stanowi swoiste studium psychologiczne postawy człowieka wobec pokusy, która jest przez niego akceptowana. Natomiast opowiadanie o budowie wieży jest jak najbardziej realistyczne, koresponduje z techniką wznoszenia podobnych budowli na terenie starożytnej Mezopotamii. Autor Rdz 11,1-9 wprowadza odwołania motywacyjne budowniczych, ale nie podejmuje analizy samej pokusy, grzechu wynikającego z poddanie się jej ani też konsekwencji tego grzesznego czynu. Zamiast dialogu, który jest dominujący w Rdz 3, ma się do czynienia z monologiem, który przynosi dwie kolejne wypowiedzi budowniczych wieży mobilizujących się do działania (por. 11,3.4).

Paralelizm zachodzący między pychą pierwszych rodziców i pychą budowniczych wieży Babel ma swoje przedłużenie w karze, która dotyka pysznych ludzi. Pycha i egoizm najpierw zwracają Adama i Ewę przeciwko sobie (3,7.12), następnie swoimi skutkami dotykają różnych wymiarów ich ludzkiej natury (3,7-8.16-20), by w ostatecznym rozrachunku stać się przyczyną opuszczenia Edenu (3,21-24). W przypadku budowniczych wieży zachodzi analogiczny proces. Porzucenie budowy (11,8) jest wynikiem braku harmonii i jedności między nimi (por. 11,6). Jest to spowodowane pomieszaniem ich mowy przez Boga (11,9a), ale też i rozproszeniem ich po całej ziemi, a tym samym do opuszczenia wybranego przez siebie miejsca (11,1.9b).

Opowiadanie o wieży Babel odsłania zatem prawdę o ludzkiej pysze, która uzurpuje sobie prawa, kompetencje i władzę Boga, jednakże ostatecznie prowadzi ludzi do klęski, rozbicia i niezgody. Jakakolwiek próba wyeliminowania Boga z życia kończy się dla człowieka tylko potwierdzeniem ludzkiej słabości i ograniczoności.

⁸ Por. G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 242; E. VAN WOLDE, *Racconti dell'inizio*. *Genesi 1 – 11 e altri racconti di creazione* (Biblioteca Biblica 24), Brescia 1995, 151; D. DZIADOSZ, *Tak było na początku*, 264-265; J. BLENKINSOPP, *Creazione, de-creazione, nuova creazione*. *Introduzione e commento a Genesi 1–11* (Epifania della Parola), Bologna 2013, 230, 234.

2. Interpretacja polityczna narracji o wieży Babel w kontekście genealogii Rdz 10

Obok interpretacji religijnej opowiadania o wieży Babel pojawia się coraz częściej interpretacja polityczna, która bazuje na trzech przesłankach: (1) związek narracji 11,1-9 z wcześniejszą „tablicą narodów” w 10,1-32, a w szczególności z 10,8-12, gdzie jest mowa o Nimrodzie, budowniczym m.in. miasta Babel; (2) nietypowy zwrot „jedne wargi i jedno słowo” (*šāpāh ʿeḥāt ūdēbārīm ʾāḥādīm*) w 11,1, zamiast bardziej poprawnego wyrażenia „jeden język (*lāšôn*) i jedno słowo” – dyskutowane wyrażenie jest terminem technicznym w tekstach neoasyryjskich dla określenia podporządkowania królowi całego imperium⁹; (3) opowiadanie mówi o budowie nie tylko „wieży”, ale „wieży i miasta” (por. 11,4.5; w w. 8 wspomina się samo „miasto”) – bardziej chodzi o cytadelę wewnątrz miasta niż o budowlę pełniącą funkcję religijną (świątynię).

Obecna pozycja opowiadania o wieży Babel w Rdz 1–11 wydaje się problematyczna z punktu widzenia fabuły. Skoro w rozdz. 10 jest mowa o rozproszeniu (por. czasownik *pûš* w 10,18) i podzieleniu się ludzkości popopotopowej (por. czasownik *pārad* w 10,5.32), to logicznym byłoby, by decyzja Boga o rozproszeniu mieszkańców równiny Szinear, ukaranych w ten sposób za budowę miasta Babel, poprzedzała „tablicę narodów” z rozdz. 10. Jednakże obecność w rozdz. 10 wzmianki o Nimrodzie (10,8-12) każe uznać aktualną pozycję tych tekstów za świadomy zabieg redakcyjny¹⁰. Elementem łączącym Nimroda z budową miasta Babel jest najpierw „kraj Szinear” jako określenie terytorium pozostającego w zasięgu jego władzy (por. 10,10 i 11,2). Opis budowy Babelu w rozdz. 11 jest antycypowany w rozdz. 10, gdzie miasto to jest wymieniane jako jedno z czterech miast równiny Szinear (pozostałe to Erek, Akkad i Kalne), które stanowiły „początek jego królestwa” (10,10). Sam Nimrod jest przedstawiony w rozdz. 10 nie tylko jako „pierwszy wojownik na ziemi” (10,8) i „najpotężniejszy myśliwy”¹¹ (10,9), ale również jako budowniczy miast na podbitym przez niego terenie Asyrii, z których na pierwszym miejscu zostaje wymieniona Niniwa (10,11). Próby ustalenia pierwowzoru postaci Nimroda nie dają zadowalających rezultatów¹². Komentatorzy łączą się go z Ninurta, babilońskim bogiem polowania i wojny, identyfikują go z historycznymi królami Mezopotamii, m.in. Sargonem I, królem Akkadu, oraz z Tukulti-Ninurta I, władcą Asyrii (za jego

⁹ Powyższy argument został najpełniej udokumentowany przez: C. UEHLINGER, *Weltreich und „eine Rede”*. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1-9) (OBO 101), Freiburg – Göttingen 1990. Przytoczone przez niego argumenty są podejmowane przez m.in.: J.-L. SKA, „Una città e un torre (Gen 11,1-9)”, w: tenże, *Il libro sigillato e il libro aperto* (Collana Biblica), Bologna 2005, 263-270; F. GIUNTOLI, *Genesi 1–11*. Introduzione, traduzione e commento (Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi 1.1), Cinisello Balsamo 2013, 170-174; J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (NKB.ST 1.1), Częstochowa 2013, 490-491. Należy jednak zauważyć, że możliwość interpretacji politycznej był sygnalizowana znaczenie wcześniej przez komentatorów, por. S. ŁACH, *Księga Rodzaju*, 313; E. TESTA, *Genesi*. Introduzione – Storia primitiva (La Sacra Bibbia), Torino 1969, 433.

¹⁰ Por. G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 209.

¹¹ Dosłownie chodzi w Rdz 10,9 o określenie Nimroda mianem *ḡibbōr-šayid liḡnē yhw*. Zwrot *liḡnē yhw* („przed Jahwe”) jest interpretowany przez komentatorów jako *superlativus* (por. C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*. A Continental Commentary, Minneapolis, MN 1994, 516).

¹² Por. G.J. WENHAM, *Genesis 1–15*, 222-223; J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, 462-463.

panowania wznoszono Ereka), czy wreszcie widzą w nim podobieństwo do mitologicznej postaci Gilgamesza (był związany z miastem Uruk – w Rdz 10,10 nazwanym Erek). W Mi 5,5 Asyria jest określona mianem „kraju Nimroda”, co pozwala sądzić, iż Nimrod był postrzegany w starożytności jako założyciel imperiów mezopotamskich. Dla autora Rdz 10,8-12 Nimrod jawi się archetypem mezopotamskiego ideału króla, który z podbitych przez siebie ziem tworzy wewnętrznie uporządkowane imperium, którego spójność jest gwarantowana przemocą i autorytatywną władzą.

Ten kierunek interpretacji wspiera wystąpienie w Rdz 11,1 zwrotu „jedne wargi i jedno słowa” jako charakterystyki mieszkańców kraju Szinear. Jak dowodzi Christoph Uehlinger, wyrażenie „jedne wargi” czy „jedne słowa” występują w dokumentach neoasyryjskich w opisach imperium zjednoczonego wokół króla, któremu udało się spacyfikować swoich poddanych¹³. Nie chodzi zatem o język mówiony, lecz o pokój i zgodę, które charakteryzują imperium pozostające pod rządami określonego władcy. Teksty, w których występuje to wyrażenie, mają charakter propagandowy. Ich celem nie jest dokumentowanie aktywności króla, ale raczej wysławianie jego dzieł oraz przekonanie poddanych, że nie warto buntować się przeciw niemu. Najstarsze świadectwo takiego wykorzystania diskutowanego zwrotu pochodzi z czasów Sargona z Akkadu (ok. 2300 r. przed Chr.), jednego z pierwszych władców semickich centralnej Mezopotamii, który w kontekście dokonanych przez siebie podbojów i centralizacji władzy, komentuje swoje sukcesy syntagmą „uczynił jedno usta [w swoim imperium]”. Podobnie relacjonuje się działania Tiglat-Pilesera I (1115-1077 przed Chr.), który pokonawszy 42 książąt, wcielił ich państwa do swego imperium, centralizując przy okazji władzę Tiglat-Pilesera III. Miał on sprawić, że „mieli jedno usta”. To samo wyrażenie można znaleźć w rocznikach króla asyryjskiego Adad-Nirariego (910-891 przed Chr.), Tiglata-Pilesera III (745-727 przed Chr.) i Sargona II (721-705 przed Chr.). W wielu tekstach wyrażenie to pozostaje związane z dwiema rzeczywistościami: podboju oraz potężnych budowli w imperium¹⁴.

Wyrażenie „jedne wargi” może mieć również znaczenie negatywne i być odnoszone do „spisku”, „kospiracji”, „sprzysiężenia”, co sugerowałoby, iż jedność i stabilność królestwa zostały osiągnięte za pomocą siły i przemocy¹⁵. Pokój narzucony przez potężnych władców Asyrii nie jest owocem jakiegoś konsensu czy umowy z podbitą ludnością. Zwroty „jedne wargi” czy „jedne słowa” przedstawiają pewien ideał do osiągnięcia przez królów asyryjskich, jednakże oznacza on dla ujarzmionej ludności całkowite podporządkowanie się totalitarnej władzy, znanej w starożytności ze swego bezlitosnego okrucieństwa¹⁶.

¹³ Por. C. UEHLINGER, *Weltreich und „eine Rede”*, 345-360.

¹⁴ Szczegółowe informacje o tych i innych tekstach z annałów asyryjskich oraz ich analiza w: C. UEHLINGER, *Weltreich und „eine Rede”*, 435-482. Por. również sumaryczne zestawienie bibliograficzne tych tekstów w: F. GIUNTOLI, *Genesi 1-11*, 170-171.

¹⁵ C. UEHLINGER, *Weltreich und „eine Rede”*, 438-444.

¹⁶ Por. J.-L. SKA, „Una città e un torre”, 266.

Pozostaje jeszcze trzeci element narracji Rdz 11,1-9, który przemawia za interpretacją polityczną biblijnego opowiadania. Uwaga komentatorów koncentruje się na budowie wieży, lecz w istocie stanowi ona część większego przedsięwzięcia architektonicznego, jakim jest miasto. W przypadku władców asyryjskich można wręcz mówić o pewnym schemacie powtarzającym się, ilekroć na tron wstępował nowy król¹⁷. Często nie był on jedynym ubiegającym się o tron po śmierci poprzedniego władcy. Walka o sukcesję umożliwiała wasalom podjęcie próby uniezależnienia się od Asyrii. Z tego powodu pierwszym zadaniem władcy, po pokonaniu konkurentów do tronu, było stłumienie zarzewi buntu w różnych częściach imperium. Następnym krokiem była budowa nowej stolicy, by w ten sposób potwierdzić wobec poddanych swoją władzę nad podbitymi terenami. Rozmach i wspaniałość tego przedsięwzięcia architektonicznego miały skłonić ludność imperium do porzucenia jakiegokolwiek myśli o rebelii. W tym kontekście biblijna „wieża” Babel niekoniecznie musi pełnić funkcje religijne. Użyty w Rdz 11,4-5 termin *miḡdāl* w innych tekstach biblijnych odnosi się nie tyle do konstrukcji sakralnych, co raczej militarnych, wymagających przekładu „cytadela, twierdza”. Podobne zestawienie „miasta” i „wieży” rozumianej jako „cytadela” można znaleźć w Sdz 8,17; 9,50-51. W tym świetle zamiar budowniczych, by „szczyt [wieży] sięgał nieba” (Rdz 11,4), nie musi być wyrazem ich pychy, mających ambicję dorównać Bogu. Bardziej chodzi o metaforyczne podkreślenie ogromu tej budowli, co miałoby potwierdzenie w użyciu tego wyrażenia w opisach miast kananejskich dokonywanych przez Izraelitów wyzwolonych z Egiptu: są to „miasta ogromne, obwarowane aż do nieba” (Pwt 1,28; 9,1). Podobną charakterystykę już samego Babilonu można znaleźć w Jr 51,53, gdzie prorok zapowiada, iż „ufortyfikowane [przez Babilończyków] wyniosłe fortece” (*təbaššēr mārôm ʿuzzāh*) nie zdołają się oprzeć potędze Boga.

Miasto wraz z cytadelą w intencji władcy ma świadczyć o jego potędze i stanowić gwarancję jego bezpieczeństwa. Odczytywany w tym kontekście zamiar budowniczych miasta Babel o „uczynieniu sobie imienia” koresponduje z polityką imperialną królów asyryjskich, którzy poprzez wzniesienie nowej stolicy chcieli zapewnić sobie „wielkie imię”¹⁸. W tym kontekście „imię” oznaczało „sławę, chwałę, reputację”, które były wynikiem wzniesienia przez króla budowli budzących uznanie, stanowiących zarazem świadectwo potęgi rządzonego przez niego imperium. „Wyrażenie «uczynić sobie imię» znaczyłoby zatem «założyć imperium», «zorganizować państwo», by w ten sposób zapewnić założycielowi rodzaj «nieśmiertelności»”¹⁹.

Na bazie przedstawionych wyżej przesłanek możliwe jest twierdzenie, iż tekst Rdz 11,1-9 przynosi krytykę polityki imperialnej władców asyryjskich, którzy pokładali nadmierną ufność w

¹⁷ Ten schemat rekonstruuje i dokumentuje w swojej monografii C. Uehlinger, *Weltreich und „eine Rede”*, 445-453. Syntetyczne ujęcie tego schematu można znaleźć w: J.-L. SKA, „Una città e un torre”, 266-268, za którym podąża (bez podania źródła) J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11*, 494-495.

¹⁸ Tę ideę, zasugerowaną przez C. Uehlingera, *Weltreich und „eine Rede”*, 386-396, rozwija J.-L. SKA, „Una città e un torre”, 269-270.

¹⁹ J.-L. SKA, „Una città e un torre”, 270.

wielkich przedsięwzięciach budowlanych. Analiza narracyjna dyskutowanej perykopy wskazuje jednak na pierwszym miejscu nie na króla, ale na lud, który poddaje się jego totalitarnej władzy.

3. Krytyka antyimperialna w Rdz 11,1-9

Mieszkańcy kraju Szinear są scharakteryzowani jako ludzie „jednych warg i jednych słów” (*śāpā^h ʿeḥāt ūd̄əbārîm ʿāḥādîm*). To podwojenie nie jest zwykłą tautologią, gdyż obok podkreślenia, iż mówią tym samym językiem, akcentuje się, iż wypowiadają te same słowa²⁰. Są one wyartykułowane najpierw w w. 3: „Dalej! Wyrabiamy cegłę i wypalmy ją w ogniu”, a następnie w w. 4: „Dalej! Zbudujmy sobie miasto i wieżę”. Wypowiedzi w pierwszej osobie liczby mnogiej sprawiają wrażenie, iż nie ma między nimi dialogu. Jeśli jest słowo, to jest to słowo silniejszego, mającego władzę, któremu poddaje się reszta²¹. Za taką interpretacją słów mieszkańców kraju Szinear przemawia sposób ich działania. Mając na uwadze budowę miasta, oczekiwano by się, iż punktem wyjścia będzie uczynienie projektu tego przedsięwzięcia budowlanego i dopiero na jego podstawie nastąpiłaby produkcja materiału koniecznego do budowy. Tymczasem mieszkańcy Szinear zaczynają wyrabiać cegłę, zanim jeszcze będą wiedzieli, do czego ona im posłuży²².

Wspomnienie cegieł, stanowiące dla czytelnika zamieszkującego Palestynę rodzaj ironii²³, każe na pierwszym miejscu myśleć o doświadczeniu Hebrajczyków w Egipcie, kiedy to zostali przymuszeni przez faraona do wyrabiania cegieł, które służyły do budowy miast Pitom i Ramzes (por. Wj 1,11.14; 5,7-14). Owszem, bohaterowie opowiadania Rdz 11,1-9 nie są niewolnikami, lecz sposób ich myślenia i działania degraduje ich do takiego stanu, w którym działanie człowieka jest powtarzalne, pozbawione określonego celu. André Wénin odczytuje jeszcze inny wymiar symboliczny budulca, jakim jest cegła²⁴. Kamień wykorzystywany przy budowie jest ciosany, a przez to nieregularny w swoim kształcie, przez co, przy wznoszeniu murów, konieczna jest zaprawa pozwalająca nie tylko na spojenie kamieni, ale i na uzupełnienie wszelkich ich nieregularności. Cegły tymczasem są jednakowe, tworzą razem regularną całość, przez co do ich spojenia wystarczy smoła. Na poziomie symbolicznym materiał budowlany produkowany przez mieszkańców Szinear

²⁰ Por. A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo*. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1,1-12,4 (Test e commenti), Bologna 2008, 155-156.

²¹ Por. E. BIANCHI, *Adamo, dove sei?* Commento esegetico-spirituale ai capitoli 1-11 del libro della Genesi (Spiritualità biblica), Comunità di Bose ³2007, 313.

²¹ Por. E. BIANCHI, *Adamo, dove sei?* Commento esegetico-spirituale ai capitoli 1-11 del libro della Genesi (Spiritualità biblica), Comunità di Bose ³2007, 313.

²² Por. A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo*, 156.

²³ Na terenie Palestyny naturalnym budulcem jest kamień i zaprawa, które wspomina narrator w 11,4, komentując decyzję mieszkańców Szinear o wyrabianiu cegieł, których spoiwem miał być asfalt. Przy tak nietrwałym materiale budowlanym potęga imperiów mezopotamskich wydaje się pozorna i nietrwała, w przeciwieństwie do tego, co było budowane przez Hebrajczyków z kamienia (por. G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*, 239; J.-L. SKA, „Una città e un torre”, 272-273).

²⁴ A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo*, 156-157.

byłby obrazem społeczności jednolitej, z której wyeliminowane jakiegokolwiek różnice między ludźmi, sprowadzonymi do kategorii jednakowo myślących i działających niewolników.

Tradycyjny przekład w. 4 zakłada, iż wznoszona wieża „swoim wierzchołkiem sięga nieba”. Termin *rōʿš* jest wieloznaczny: może odnosić się do „głowy, wierzchołka, szczytu, przodu”, ale również może określać osobę stojącą na czele jakiejś społeczności – jej „przywódcę, wodza”. Jeśli budowa miasta jest przedsięwzięciem na pierwszym miejscu politycznym, nie można wykluczyć, tak jak czyni to André Wénin, idąc za André Neherem, iż „*rōʿš* wieży sięgający nieba” odnosi się do władcy stojącego na czele tej społeczności²⁵. Intencją budowniczych wieży jest umieszczenie na jej szczycie tronu ich przywódcy, który tym samym byłby blisko nieba, niejako zajmując miejsce Boga. Odczytywany w tym kontekście zamiar budowniczych, by „uczynić sobie imię” (w. 4), w istocie odnosi się do ich władcy. Zwrot „uczynić komuś imię” pojawia się kilkakrotnie w Biblii Hebrajskiej w związku z wyniesieniem na tron króla, gwarantem którego „sławy” (=„imienia”) jest Bóg. W 2 Sm 7,9 Pan Bóg obiecuje Dawidowi, iż „uczyni mu imię”, to znaczy uczyni jego dynastię wiecznie trwałą oraz zapewni jej sławę w świecie. Budowniczy wieży poddają się całkowicie swemu władcy, sami sprowadzają się do rangi niewolników, którzy pragną tylko wynieść do chwały imię swego pana. Wprawdzie czynią to z lęku przed rozproszeniem, ale w rzeczywistości spełniają pragnienie imperialnej dominacji nad innymi wyrażane przez ich króla. Miasta i wieża Babel są wynikiem realizacji totalitarnej ideologii, która, jak zostało to pokazane wyżej, stanowiła o imperialnej polityce Asyrii i Babilonii.

4. Wieża Babel – odwrócenie logiki stworzenia

Cel działania mieszkańców równiny Szinear, jakim jest budowa miasta i wieży, jest tradycyjnie uważany za wyraz ich pychy pragnącej dorównać Bogu. Lektura narracji Rdz 11,1-9 w kontekście „tablicy narodów” z rozdz. 10 pokazuje, iż w tle budowy wieży Babel znajduje się polityka imperialna budująca jedność za pomocą przemocy, zniewolenia i wyeliminowania wszelkich różnic zachodzących między ludźmi. Przez ten projekt budowniczy wieży negują własną stworzoną, przeciwstawiając się Bożemu poleceniu „zaludnienia ziemi” (por. 1,28; 9,1). Nie chodzi przy tym tylko o stanowienie przez człowieka granic przestrzennych dla własnej egzystencji, ale również o redefinicję tego, co stanowi o istocie bytu ludzkiego.

Zamysł Boży wobec istoty ludzkiej ujawnia się w dwóch pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju, które przynoszą opis stworzenia świata. Zwykle akcentuje się różnice między tymi rozdziałami w definiowaniu istoty ludzkiej, jednakże mimo odmiennego spojrzenia na stworzenie człowieka, obydwa rozdziały rozumieją podobnie celowość działania stwórczego Boga, a co za tym idzie funkcję samego stworzenia, w tym i człowieka. W obydwu opowiadaniach zasadą stworzenia

²⁵ Por. A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo*, 171.

jest różnorodność, która ujęta we wzajemne relacje stanowi o jedności i harmonii kosmosu²⁶. Droga do budowania tej jedności nie zawiera się w usuwaniu różnic między stworzeniami, lecz na budowaniu między nimi relacji, przy zachowaniu ich odrębności stanowiącej o ich niepowtarzalnej funkcji w świecie. Takie działanie podejmuje najpierw Bóg w dziele stworzenia świata, a następnie człowiek, który jest zaproszony do wejścia w logikę działania stwórczego Boga, co jest w pełni oddane w opisie stworzenia świata w rozdz. 2. Świat stworzony, określony jako związek „nieba i ziemi” (2,4b), zostaje poddany dalszemu różnicowaniu dopiero w momencie, w którym wejdzie on w relację z człowiekiem (w. 5). Kolejne interwencje Boga zapełniają horyzont nowymi stworzeniami (drzewa – w. 9; rzeki – ww. 10-17; zwierzęta – ww. 18-20), które wchodzi we wzajemne relacje, definiowane ich stosunkiem do człowieka. Jego panowanie nad światem dokonuje się poprzez słowo, którym nadaje imiona zwierzętom stworzonym przez Boga, rozpoznając tym samym specyfikę (inność) każdego z nich i wskazując mu określoną przestrzeń (funkcję) w świecie (ww. 19-20). Relacja człowieka do ziemi i do zwierząt nie wystarcza jednak, by dzieło stworzenia zostało nazwane dobrym, jak ma to miejsce w 1,31, 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 (*‘ēzer kəneḡdô*, w. 18) i wchodzi z nim w relację jedności (ww. 23-24). Jedność i harmonia świata budowana jest zatem na zrelacjonowaniu różnorodności w nim występujących.

Odczytywana w kontekście Rdz 1–2 narracja o mieście i wieży Babel stanowi potwierdzenie pierwotnego zamysłu Boga wobec człowieka i świata. Kiedy mieszkańcy kraju Szinear wznoszą wieżę, Bóg zstępuje (11,5) nie po to, by usankcjonować ten projekt społeczności totalitarnej, zunifikowanej i zniewolonej, ani też nie w celu ukarania ich za to działanie. Intencją Boga jest przywrócenie tej koncepcji człowieka i świata, która towarzyszyła Mu przy stworzeniu²⁷. Działanie stwórcze Boga polegało na oddzielaniu i różnicowaniu, by w ten sposób stworzyć harmonię pełną różnorodności. Odmienności bytów jest konieczna dla trwania i rozwijania się życia. Bóg podejmuje interwencję, która przerwie proces unifikacji, będący w istocie de-kreacją prowadzącą ku śmierci.

Logikę działania Boga wobec projektu mieszkańców kraju Szinear odślania układ koncentryczny opowiadania Rdz 11,1-9²⁸:

²⁶ Por. P. BEAUCHAMP, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris 1969, 84-86.

²⁷ Por. G. CAPPELLETTO, *Genesi (cc. 1–11) (Lectio divina popolare)*, Padova 2000, 187.

²⁸ Powyższa propozycja podąża za schematem ustalonym przez J. Fokklemans, *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis*, Eugene, OR 2004, 21-28. Inne ujęcia układu koncentrycznego tego opowiadania, proponowane przez różnych komentatorów, zestawia J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*, 487-489.

- A Cała ziemia była jednego języka (w. 1)
 B zamieszkali tam (w. 2)
 C powiedział każdy do swego towarzysza (w. 3)
 D „Dalej! Wyrabiamy cegłę [*hābā^h nilbānā^h ləbēnîm*]
 E zbudujemy sobie (w. 4)
 F miasto i wieżę, której wierzchołek w niebie...”
 G YHWH zstąpił, by zobaczyć (w. 5)
 F’ miasto i wieżę
 E’ które budowali synowie ludzcy
 D’ „Dalej! Zejdźmy i pomieszajmy [*hābā^h nērḏā^h wənāblā^h]*” (w. 7)
 C’ by nie słyszał [rozumiał] każdy języka swego towarzysza”
 B’ I YHWH rozproszył ich z-tam (w. 8)
 A’ YHWH pomieszal język całej ziemi (w. 9)

Powtórzenie pewnych elementów narracji stanowi o symetrii zachodzącej między działaniem ludzi (ww. 1-4) i Boga (ww. 5b-9), jednakże wyraźne centrum narracji, mówiące o zstąpieniu Boga (w. 5a), stanowi o zmianie biegu opisywanych wydarzeń. Bóg podejmuje działania przeciwstawne wobec inicjatywy ludzi, demontując po kolei ich projekt. Działanie Boga nie jest powodowane zazdrością czy obawą przed utratą swojej pozycji. Istotą wypowiedzi Boga zapisanej w ww. 6-7 jest sprzeciw wobec działań ludzi dążących do odwrócenia porządku stworzenia. Kluczową sprawą dla budowy miasta jest jeden język (w. 6a), który w dalszej perspektywie pozwoli mieszkańcom Szinear na realizację każdego swego zamiaru (w. 6b). Ceną będzie jednak zanegowanie indywidualności, niepowtarzalności, wolności i niezależności jednostki. „Jeśli wszyscy chronią się za jednym imieniem, wówczas niewiele znaczy imię pojedynczej osoby”²⁹. Tak rodzi się totalitaryzm motywowany lękiem przez zróżnicowaniem i odmiennością, które są wpisane w stworzenie.

Mieszkańcy kraju Szinear wypowiadają się w pierwszej osobie liczby mnogiej („Wyrabiamy..., wypalajmy..., zbudujemy-...”, ww. 3-4). Temu wszechogarniającemu, totalitarnemu „my”, Bóg przeciwstawia inne „my”, które pojawiło się już przy stworzeniu człowieka (por. Rdz 1,26). Komentatorzy interpretują je jako *pluralis deliberationis* czy *maiestaticus*³⁰, jednakże treść wypowiedzi Boga świadczy o tym, iż owo „my” Boga jest zawsze „wobec innego”, „z innymi”, respektując jego indywidualność. Temu służy pomieszanie mowy budowniczych miasta i wieży. Bóg uniemożliwia „mówienie każdego [z nich] do swego towarzysza” (w. 3), skutkiem czego „każdy nie słyszy języka swego towarzysza” (w. 7). Dochodzi do przerwania komunikacji między

²⁹ A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo*, 160.

³⁰ Por. G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*, 241.

budowniczymi, którzy, nie mogąc się porozumieć, zmuszeni są porzucić budowę miasta (por. w. 8b). To doświadczenie ma im uświadomić, iż komunikacja międzyludzka jest niemożliwa, jeśli nie zaakceptuje się i nie przyjmie inności drugiego, jeśli nie będzie respektowało się dzielących ich różnic, jeśli relację „ja-ty” zajmie totalitarne „my”.

Ostatecznym potwierdzeniem stwórczego zamysłu Boga wobec budowniczych miasta jest „rozproszenie ich stamtąd po całej ziemi” (w. 8). Ellen van Wolde zwraca w tym kontekście uwagę na występowanie w narracji przysłówka miejsca „tam” (*šām* w ww. 2.7.8.9) i rzeczownika „imię” (*šēm* w ww. 4.9), które są przykładem paronomazji. Związek między nimi wykracza w tej narracji poza podobieństwo fonetyczne, gdyż służy ukazaniu intencji mieszkańców kraju Szinear i motywów kierujących Bogiem przy ich rozproszeniu³¹. Celem ludzi przybyłych na równinę Szinear jest zagwarantowanie sobie jednoświ miejsca przez zbudowanie „tam” miasta, by w ten sposób zyskać sobie jedno „imię”, które pozwoli im uniknąć rozproszenia po ziemi. Bóg tymczasem przeciwstawia się temu projektowi jednego miejsca *šām* i jednego imienia *šēm*. By pomieszać ich język „tam” (*šām* w ww. 7.9), konieczne jest rozproszenie ich „stamtąd” (*miššām* w w. 8). Zamiast jednego miejsca i jednego imienia jest „jego imię Babel”. Hebrajski zwrot „jego imię” (*šēmāh*) łączy w sobie język i imię, gdyż wybrzmiewa w nim zarówno „e” z *šēm*, jak i „a” z *šām*. Wcześniej mieszkańcy Szinearu chcieli sobie nadać imię (w. 4), odrzucając tym samym zadanie nadawania imienia bytom stworzonym, co było wyrazem rozpoznania i uznania przez człowieka różnorodności w świecie, a zarazem zmierzało do budowania relacji w świecie przez wyznaczenie miejsca każdemu stworzeniu (por. działanie Adama w 2,19-20). Wołą Boga wobec człowieka było zaludnienie przez niego ziemi i uczynienie jej sobie poddaną (por. 1,28; 9,1). Zmieszanie języka i rozproszenie po całej ziemi jest zatem aktem przywracającym, tym samym potwierdzającym, ostateczny zamysł Boga wobec człowieka. Formą konsekracji różnorodności³² jest nadanie imienia „Babel” (*bābel*) niedokończonemu miastu, które narrator tłumaczy faktem, iż Jahwe „pomieszał (*bālal*) tam język całej ziemi” (w. 9). Pan Bóg ustanawia tym samym definitywny ład, który zakłada nie jeden język lecz wiele języków, zaś jedno miejsce zastępuje rozproszeniem po całej ziemi. W języku akadyjskim rzeczownik Babel (*bāb-ilu*) oznacza „bramę boga”³³. Wykorzystując tę etymologię dla interpretacji rozproszenia budowniczych Babel, można widzieć w tym zróżnicowaniu ludzkości „bramę”, przez którą człowiek idzie nie tylko ku Bogu, ale też ku „innemu”, rozpoznając jego dobro i wybierając drogę jednoświ w różnorodności.

* * *

³¹ Por. E. VAN WOLDE, *Racconti dell'inizio*, 149-151.

³² A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo*, 161.

³³ Por. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, 553-554.

Lektura opowiadania Rdz 11,1-9 w kluczu narracyjnym pozwala na swoisty pluralizm interpretacyjny tego tekstu. Jest on wynikiem lektury w kontekście, który jest niezbędny dla odczytania intencji budowniczych miasta i wieży, jak również motywów, dla których dochodzi do interwencji Boga kładącej kres temu ludzkiemu projektowi. Tradycyjna interpretacja narracji w kluczu religijnym zakłada krytykę pychy mieszkańców Szinear, którzy pragną dorównać Bogu. Uwzględnienie jednak „tablicy narodów” w Rdz 10 pozwala na lekturę tego opowiadania w perspektywie politycznej, która przynosi krytykę imperializmu władców Asyrii i Babilonii, a w szerszym kontekście – wszelkich totalitaryzmów negujących indywidualność i wolność jednostki. Odniesienie opowiadania o wieży Babel do narracji o stworzeniu w Rdz 1–2 pozwala na odczytanie wydarzeń związanych z budową Babelu jako potwierdzenia pierwotnego zamysłu Stwórcy, który ustanawia ostateczny ład na ziemi. Realizację tej intencji Boga podejmie się Abraham, który wyjdzie ze swojej ziemi rodzinnej i pójdzie do ziemi, którą wskaże mu Bóg, wchodząc tym samym w relację nie tylko z nową ziemią, ale również z jej mieszkańcami, dla których stanie się źródłem Bożego błogosławieństwa.

Bibliografia

- BIANCHI, E., *Adamo, dove sei? Commento esegetico-spirituale ai capitoli 1–11 del libro della Genesi (Spiritualità biblica)*, Comunità di Bose³2007.
- BLENKINSOPP, J., *Creazione, de-creazione, nuova creazione. Introduzione e commento a Genesi 1–11 (Epifania della Parola)*, Bologna 2013.
- DZIADOSZ, D., *Tak było na początku... Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju*, Przemyśl 2011.
- GIUNTOLI, F., *Genesi 1–11. Introduzione, traduzione e commento (Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi 1.1)*, Cinisello Balsamo 2013.
- LEMAŃSKI, J., „Bóg chroni ludzkość przed nią samą (Rdz 11,1-9)?”, *ZNKUL* 49/3 (2003) 3-23.
- LEMAŃSKI, J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (NKB.ST 1.1)*, Częstochowa 2013,
- SKA, J.-L., „Una città e un torre (Gen 11,1-9)”, w: tenże, *Il libro sigillato e il libro aperto (Collana Biblica)*, Bologna 2005, 255-277.
- UEHLINGER, C., *Weltreich und „eine Rede”. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1-9) (OBO 101)*, Freiburg – Göttingen 1990.
- WENHAM, G.J., *Genesis 1–15 (WBC 1)*, Waco, TX 1987.
- WESTERMANN, C., *Genesis 1–11. A Continental Commentary*, Minneapolis, MN 1994.