

Wykład 9-10

Człowiek jako byt relacyjny

Papieska Komisja Biblijna [dalej jako: PKB] we wprowadzeniu do dokumentu *Czym jest człowiek?* (Ps 8,5) [dalej jako: CJC] odpowiada na tytułowe pytanie przez wskazanie kontekstu, w którym należy szukać zrozumienia istoty człowieka: „człowiek w relacji” (CJC 10) i „człowiek w historii” (CJC 11). W pierwszym przypadku PKB zauważa, iż „z Pisma Świętego nie wydobywa się jakiejś definicji człowieka, jego istoty, ale raczej wyraźnie zarysowany opis jego istnienia jako podmiotu wielorakich relacji”, które „człowiek stworzony przez Boga nawiązuje z całym stworzeniem” (CJC 10). Za papieżem Franciszkiem (encyklika *Laudato si*, nr 66) PKB eksponuje trzy podstawowe relacje człowieka: z Bogiem, z bliźnim i w stosunku do ziemi. „Inne relacje wynikają z tych trzech, jak na przykład relacja do czasu, do pracy, do prawa, do instytucji społecznych i tak dalej” (CJC 10). Antropologia biblijna jest zatem zainteresowana nie tyle komponentami istoty ludzkiej samymi w sobie, lecz relacjami, które definiują istnienie człowieka w świecie.

Bez wątpienia tego rodzaju spojrzenie na antropologię jest pomocne w budowaniu biblijnej koncepcji człowieka jako bytu w relacji. Antropologia proponowana przez PKB zakłada podejście fenomenologiczne do relacji, które wchodzi człowiek w świecie. Opis tych relacji pozwoli zrozumieć kondycję człowieka w świecie. Jednakże PKB nie zauważa, iż relacje nie są czymś przypadłościowym w życiu człowieka. Wręcz przeciwnie, przynależą do istoty bytu ludzkiego, stanowiąc o jego realnym istnieniu, obecności w świecie. Stąd też można postawić tezę, iż Pismo Święte definiuje człowieka właśnie jako byt relacyjny. Relacyjność jako istota człowieka, jako wyznacznik ludzkiej natury.

1. „Obraz Boga” w narracji Rdz 1

Tego rodzaju definicja człowieka wychodzi od biblijnego określenia „obrazu Boga” w człowieku. Na poprzednim wykładzie prezentowaliśmy różne ujęcia *imago Dei*, które pojawiły się w historii interpretacji tekstu Rdz 1,26-27. PKB podkreśla, iż antropologia biblijna ma charakter narracyjny („Biblia opowiada dzieje człowieka z Bogiem, a raczej Boga z człowiekiem”; CJC 11). W dyskusji nad znaczeniem obrazu Boga w człowieku trzeba nam zatem wyjść od narracji pierwszego rozdziału *Genesis*, by poprzez analizę tego opowiadania rozpoznać, w jaki sposób jest w nim prezentowana osoba Boga.

1.1 Działanie Boga w świetle Rdz 1

Jaki obraz Boga wyłania się z opowiadania o stworzeniu świata w Rdz 1? Próżno w tym tekście szukać jakichś 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 opowiadania starożytnego Bliskiego Wschodu o stworzeniu świata, to pierwszą różnicę, jaką dostrzega się tam w stosunku do biblijnej narracji, stanowią 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”¹. 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 całościowo na opisany w Rdz 1 proces stworzenia świata.

1.1.1 Oddzielanie, różnicowanie, relacjonowanie

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 funkcję. „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).

1.1.2 Patrzenie

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 jest². 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.

1.1.3 Samoograniczenie

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 interwencji³. Możliwe jest jednak, że to samoograniczenie się Boga jest wyrazem Jego chęci pozostawienia przestrzeni dla autonomii świata,

¹ A. Wénin, *Non solo di pane...* Violenza e alleanza nella Bibbia (Epifania della Parola 6; Bologna 2004) 29.

² A. Wénin, *Non solo di pane*, 29.

³ Tak np. Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek*. Teologia narracyjna Rdz 1–3 (RSB 13; Warszawa 2003), 346.

w szczególności człowieka⁴. Dla dopełnienia stworzenia potrzeba człowieka, który jako „obraz i podobieństwo” Boga podejmie powierzone mu przez Boga dzieło panowania w świecie.

1.2 Słowo jako Boże narzędzie różnicowania i relacjonowania

Pozostaje wciąż zasadnicze pytanie o sposób panowania Boga w świecie. Ten aspekt działania Boga wobec stworzenia jest zasygnalizowany już w samym punkcie wyjścia narracji w Rdz 1,2. Werset ten składa się ze zdań nominalnych opisujących statyczny i niemal nieruchomy stan rzeczy, z którego zaczyna się wyłaniać dynamicznie rozwijająca się akcja stworzenia⁵. Sytuacja wyjściowa stworzonej ziemi przypomina obraz pierwotnego chaosu, który pozostaje pod władzą Boga za pośrednictwem *rû^{ah} ʾēlōhîm* unoszącego się nad wodami (1,2). Zwrot *rû^{ah} ʾēlōhîm* można przetłumaczyć na kilka sposobów: Duch Boży, Boże tchnienie/oddech, silny wiatr⁶. 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)⁷.

Możliwa jest jednak inna interpretacja, podążająca za rozumieniem *rû^{ah} ʾēlōhîm* jako tchnienie Boże. André 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 *rû^{ah} ʾēlōhîm*⁸. 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 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 istnienia⁹. Taką wykładnię *rû^{ah} ʾēlōhîm* 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. Rdz 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 (1,11-12.22.28a). Swoim słowem Bóg wyznacza każdemu stworzeniu jego własny pokarm, tak by nie dochodziło do konfliktu i walki na tym tle (1,29-30). 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” (1,28). W dniu siódmym Bóg powstrzymuje się także od mówienia. Błogosławi i uświęca szabat w milczeniu, jakby w ten sposób chciał zostawić miejsce dla słowa człowieka, dla

⁴ 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).

⁵ Por. Z. PAWŁOWSKI, *Opowiadanie, Bóg i początek*, 300-304.

⁶ Por. J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (NKB.ST I/1; Częstochowa 2013) 151.

⁷ Z. PAWŁOWSKI, *Opowiadanie, Bóg i początek*, 304.

⁸ Por. A. WÉNIN, *Non solo di pane...*, 32-33.

⁹ A. WÉNIN, *Non solo di pane...*, 32

ludzkiej odpowiedzi. Ma nim być słowo, którym człowiek podejmie dalej dzieło stworzenia świata i panowania w nim.

2. Relacyjność jako klucz narracyjny do interpretacji „obrazu 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.

2.1 Słowo jako wyraz podobieństwa człowieka do Boga

Człowiek jako byt stworzony jest podobny do zwierząt, dzieląc z nimi pochodzenie z ziemi. PKB równocześnie wskazuje, jakie elementy różnią człowieka i zwierzęta. Drugie opowiadanie o stworzeniu wspomina o

„innym boskim działaniu: „tchnął w jego nozdrza tchnienie życia (*nišmat ḥayyîm*), wskutek czego stał się człowiek istotą żywą (*neḫēš ḥayyāh*)” (Rdz 2,7b). To „tchnienie życia” nie jest po prostu tchnieniem, które pozwala człowiekowi żyć. Fakt, że o zwierzętach, również stworzonych z ziemi (Rdz 2,19), nie mówi się, że je posiadają, skłania czytelnika do innej interpretacji: **to szczególne „tchnienie życia” ustanawia fundamentalną różnicę między światem zwierząt a ludźmi**. Ludzie mogą żyć, tylko przyjmując to Boże tchnienie, a przyjmując je, osiągają wyjątkowy status. Ale, jak zobaczymy, są również **inne cechy odróżniające człowieka od reszty stworzeń**, z którymi musi żyć w harmonii: człowiek, uprzywilejowany rozmówca Boży, obdarzony specjalną misją (Rdz 2,15), jest beneficjentem tego boskiego daru, czyniącego go istotą relacyjną (Rdz 2,18.22-24), obdarzoną mową (Rdz 2,20.23), wolnością i odpowiedzialnością” (CJC 18).

Przywołane wyżej passus z dokumentu CJC pozwala zobaczyć, w jaki sposób PKB opisuje istnienie człowieka w świecie. Jako fundamentalną różnicę między światem zwierząt a ludźmi wskazuje na tchnienie życia. Potrzeba zinterpretować tę różnicę w świetle odczytanego wcześniej obrazu Boga w narracji Rdz 1.

Narrator w obrazowy sposób opowiada, że po ulepieniu człowieka Bóg tchnął w jego nozdrza tchnienie życia (2,7). Tymczasem zwierzęta nie otrzymały takiego tchnienia od Boga (por. 2,19: „ulepiwszy z gliny wszelkie zwierzęta”). Nie chodzi zatem o oddychanie, które jest właściwe również zwierzętom. Obraz jest konkretny: chodzi o tchnienie udzielone przez Boga człowiekowi. Można w tym kontekście przywołać to, co Bóg uczynił ze swoim tchnieniem na początku narracji w Rdz 1,3. Tchnienie Boga przekształciło się w słowo. Analogicznie, tchnienie, które człowiek otrzymuje od Boga, czyni go zdolnym do mówienia.

Potwierdza to pierwsza czynność, jaką podejmuje człowiek w ogrodzie, a jaka zostaje odnotowana w Rdz 2. Okazuje się, że człowiek jest zdolny do mówienia. Po ulepieniu zwierząt człowiek podejmuje pierwsze działania w obrębie językowym. W tej scenie ponownie widzi się grę słów ukazującą powiązanie między słowem ludzkim i tchnieniem otrzymanym od Boga. Człowiek nazywa „imiona” (*šēmôt*) zwierząt dzięki „tchnieniu” (*nišmat*) otrzymanemu od Boga (2,20). PKB tak charakteryzuje sposób posługiwania się przez człowieka słowem w stosunku do zwierząt:

„Nadać imię każdemu typowi zwierząt stanowi w pierwszym rzędzie przejaw **działalności mądrościowej**, umiejętności rozpoznawania podobieństw i różnic między istotami, zdolności zestawiania w grupy i kategorie oraz systematyzowania według ich użyteczności (Mdr 7,15-21); Salomon w istocie był szanowany z uwagi na swe umiejętności – „Rozprawiał też o drzewach: od cedrów na Libanie aż do hizopu rosnącego na murze. Mówił także o zwierzętach czworonożnych, o ptactwie, o tym, co pełza po ziemi, i o rybach” (1 Krl 5,13; por. Mdr 7,20). Nadawanie imion oznacza dla starożytnych również **przejaw władzy**; to w naszym opowiadaniu wyraża ideę, która była wypowiedziana w Rdz 1,26.28 przy użyciu terminologii „panowania”, z doprecyzowaniem, iż ta władza jest sprawowana za pomocą poznania i słowa” (CJC 74).

Szczególne pozycja człowieka w świecie zależy zatem od otrzymanego od Boga tchnienia, dzięki któremu jest on w stanie podjąć działanie charakterystyczne dla Boga, który rozróżnia, nazywa i rządzi z łagodnością za pośrednictwem słowa. W tym elemencie ciągłość Rdz 2 z Rdz 1 jest oczywista. Bóg oczekuje, że człowiek zacznie używać swojej zdolności mówienia w relacji do zwierząt. Na razie człowiek jest usytuowany jakby pośrodku Boga i zwierząt. Ulepiony z gliny człowiek jest blisko zwierząt, ale tchnienie życia czyni go podobny do Boga. Dokonuje się to za pośrednictwem słowa. Kiedy Bóg przyprowadza stworzone przez siebie zwierzęta, do człowieka należy nadać im imiona. W ten sposób realizuje się zadanie otrzymane w 1,28-29, zadanie łagodnego panowania polegającego na dawaniu imion. Nadać komuś imię to rozpoznać to, co odróżnia dany byt od innych, a zarazem czyni go jednostkowym w relacji do innych stworzeń.

2.2 Istota relacji między mężczyzną i kobietą

Wcześniejsza analiza tekstu Rdz 1,26-27 prowadzona pod kątem interpretacji wyrażenia „obraz Boga” zwróciła uwagę na podobieństwo między ludźmi i zwierzętami zauważalne na płaszczyźnie płci, wynikające ze stworzenia człowieka „mężczyzną i niewiastą”. Człowiek jako mężczyzna i kobieta – samiec i samica – dzieli ze zwierzętami seksualność.

W drugim opowiadaniu o stworzeniu człowieka w Rdz 2 to zróżnicowanie w wymiarze płciowości jest ukazane jako wyraz i potwierdzenie relacyjności bytu ludzkiego. W punkcie wyjścia jest mowa o „ulepieniu człowieka z prochu ziemi” (Rdz 2,7). PKB zauważa, iż autor natchniony określa człowieka mianem *ʾādām*, „abstrahując od jakiegokolwiek konotacji dotyczącej płci. Ogólny charakter prezentacji tej postaci nakłada **obowiązek rezygnacji z wyobrażenia sobie precyzyjnej konfiguracji tego podmiotu**, unikając tym samym konieczności przyjęcia monsturalnej formy postaci androgynicznej” (CJC 153). Intencją narradora jest podkreślenie, jak niewyobrażalnym wydarzeniem było stworzenie człowieka jako mężczyzny i kobiety, stworzenie z jednej istoty (*ʾādām*) dwóch istot, mężczyzny i kobiety (CJC 153). Kiedy zatem Bóg powie, iż „nie jest dobrze, żeby *ʾādām* był sam” (Rdz 2,18), to podkreśli samotność nie mężczyzny jako takiego, lecz „**samotność istoty ludzkiej**, której należy zaradzić poprzez stworzenie mężczyzny i kobiety” (CJC 153).

W ten sposób zostaje podkreślone, iż do istoty człowieka należy relacyjność, dzięki której człowiek wykracza poza swoją samotność. Człowiek bez relacji, niezależnie, czy będzie to mężczyzna, czy będzie to kobieta, jest oceniony przez Boga słowem „nie jest dobrze”. To przypomina nam powracającą w pierwszym rozdziale *Genesis*, po każdym dniu stworzenia, ocenę, którą Bóg formułuje o swoim stworzeniu: „Bóg widział, że było dobre”. Ocena człowieka przyjdzie dopiero w podsumowaniu całego dzieła stworzenia w 1,31: „Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre”. Do istoty człowieka, a więc do jego dobra, przynależą relacje, nie tylko te, które przeżywa w wymiarze seksualności.

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

ʔeʿēšeh-llô ʿēzer kəneḡdô

„Uczynię mu pomoc jak wobec niego” (2,18b).

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

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

„Przysłówkowe wyrażenie hebrajskie (*ləbaddô*), przełożone za pomocą przymiotnika „sam”, jeżeli jest odnoszone do Boga, wskazuje Jego status Bytu jedyne i zbawiającego (Wj 22,19; 1 Sm 7,3-4; Iz 2,11.17; Ps 72,18; Hi 9,8). Natomiast gdy jest odniesione do człowieka, wyraża izolację i bezsilność (Rdz 32,25; 42,38; 2 Sm 17,2)” (CJC 73).

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

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

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

„Ulepiwszy z gliny wszelkie zwierzęta polne i wszelkie PTAKI POWIETRZNE, Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jaką on da im nazwę” (2,19).

„I tak mężczyzna dał nazwy **wszelkiemu bydlu**, PTAKOM POWIETRZNYM i wszelkiemu *zwierzęciu polnemu*” (2,20).

Zauważa się dwie kategorie zwierząt ulepionych przez Boga: zwierzęta polne (dzikie) i ptaki. Człowiek natomiast wyróżnia swoim słowem trzy grupy zwierząt, dodając na pierwszym miejscu „bydło” (*bəhēmāth*). Narrator jakby chciał zasugerować, że człowiek wybiera te właśnie zwierzęta, by mu towarzyszyły, wspierały go w jego zadaniach, dostarczały mu niezbędnych środków do życia. Ale ostatecznie nie jest to „pomoc dla niego jak wobec niego”.

2.3 Relacja przymierza między mężczyzną i kobietą

Drogą wyjścia z samotności jest relacja z kimś, kogo Stwórca określa mianem „pomocy” (*ʿēzer*), a może bardziej, jak przekonuje PKB, „osoby sprzymierzonej” (por. 2 Krl 14,26; Iz 31,3; Ps 30,11; Hi 29,12; Syr 36,24)” (CJC 73). PKB rolę owego podmiotu określa następująco:

„Nie tylko wyzwoli *ʔādām[a]* z zarożumiałego myślenia, że jest jedyną istotą żyjącą na ziemi, ale przede wszystkim będzie współpracowała z mężczyzną w wypełnianiu zadania powierzonego mu przez Boga” (CJC 73).

Akt stworzenia człowieka jako bytu relacyjnego jest opisany w Rdz 2,21-22 (poniżej w przekładzie Biblii Tysiąclecia).

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

Działanie stwórcze Boga przypomina swoisty zabieg operacyjny. Człowiek (*ʿāḏām*) zostaje jakby wprowadzony w narkozę. Termin hebrajski *tardēmā^h* odnosi się do głębokiego snu, w którym człowiek nie jest świadom tego, co dzieje się wokół (por. Rdz 15,12; Sdz 4,21). W ten sposób zostaje podkreślone, iż człowiek nie był obecny, nie był świadkiem tego, co zdarzyło się, gdy spał. Tradycyjnie czyta się, że Pan Bóg wyjął żebro Adama, z którego uczynił kobietę. Jednakże termin *šēlā^c* nie oznacza „zebra”, lecz „bok” (arki, Wj 25,12; namiotu spotkania, Wj 26,20; świątyni, 1 Krl 6,5; Ez 41,5; góry [grzbiet] 2 Sm 16,13). Dlatego tłumacz Septuaginty czyta w Rdz 2,21-22 „bok” (ὁ θεὸς τὴν πλευρὰν ἣν ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ). Rashi, rabin żyjący w XI wieku po Chr., zakłada, że człowieka, dotąd pozbawionego zróżnicowania, Jahwe przeciął na pół, stwarzając dwie różne, odrębne istoty.

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

Ta utrata części siebie nie jest jednak daremna, lecz przekształca się we wzajemny dar, wzajemne obdarowanie. Terminy *šēlā^c* (strona, bok) akcentuje bowiem nie tylko doświadczenie braku, utraty części siebie, ale ukazuje również „ideę, że «mężczyzna i kobieta» są jakby «bok i bok» (*finaco e fianco*), podobni w swej naturze konstytutywnej; a jednocześnie są powołani, aby być «bok przy boku» (*fianco a fianco*), jedno u boku drugiego jako pomoc i sprzymierzeniec” (CJC 156). Konkludując, PKB stwierdza:

„Nacisk położony na specyfikę każdego z dwojga podmiotów, objawioną w samej ich budowie cielesnej, sprawia, że jedno nie jest chciane jako środek mający zapobiec jakiemuś brakowi albo dowartościowywane po prostu jako komplementarny wkład, ale będzie kimś upragnionym i przyjętym, w duchu zafascynowanej wdzięczności, jako osoba, nie podporządkowana potrzebie drugiego, i będzie wychwalane za to, że jest doskonałym «dobrem», stworzonym przez Boga jako zwieńczenie Jego aktywności stwórczej” (CJC 156).

3. Relacyjność kontestowana przez człowieka

Księga Rodzaju przedstawia zatem człowieka jako byt relacyjny i to w podwójnym znaczeniu: jako istotę wchodzącą w relacje z innymi stworzeniami oraz jako istotę będącą obrazem Boga poprzez używanie słowa dla różnicowania i harmonijnego relacjonowania stworzonych bytów. Ta koncepcja antropologiczna pozostaje pewnym wzorcem, modelem, z którym musi się mierzyć człowiek każdego czasu i miejsca. Co stanowi wyzwanie dla człowieka jako istoty relacyjnej? Jaka relacja jest niezbędna, by człowiek mógł harmonijnie przeżywać i budować pozostałe relacje w swoim życiu? Odpowiedź znajdziemy bezpośrednio w kontekście drugiego opowiadania o stworzeniu człowieka, którą poszerzymy następnie o historię Kaina i Abla.

3.1 Niebezpieczeństwo zanegowania relacyjności

Po stworzeniu kobiety jako pomocy i sprzymierzeńca mężczyzny nie słyszymy głosu Boga, który by wyraził opinię na temat tak zróżnicowanej istoty ludzkiej. W to miejsce autor natchniony przywołuje słowa mężczyzny:

„Człowiek (*hāʾādām*) powiedział:

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

Ta będzie się zwała *ʾiššāḥ* (niewiastą),

bo **ta** z *ʾiš* (mężczyzny) została wzięta” (Rdz 2,23).

PKB w CJC 157 interpretuje te słowa pozytywnie jako:

- wypowiedź człowieka, iż „zostało stworzone takie «dobro», który jest w stanie przewyciężyć samotność istoty ludzkiej (2,18)”;
- „świadome przyjęcie przez stworzenie tego dobra na podstawie wolnej decyzji miłości”;
- deklaracje przymierza ze strony mężczyzny, który oświadcza, iż będzie tę „drugą osobę traktował jak własne ciało”.

Od strony narracyjnej wypowiedź mężczyzny, a właściwie *hāʾādām* (człowieka), niekoniecznie ma wydźwięk pozytywny. Może ona bowiem sygnalizować, iż człowiek swoją relacyjność może przeżywać na sposób problematyczny.

Po pierwsze, mężczyzna mówi o kobiecie w trzeciej osobie liczby pojedynczej, gdy tymczasem ona stoi tuż obok niego. Trzykrotnie używa zaimka wskazującego *zōʾt*, co przyjmuje charakter deprecjonujący. W swojej wypowiedzi traktuje kobietę na sposób przedmiotowy.

Po drugie, w słowach mężczyzny brakuje odniesienia do Boga i tego, co uczynił Bóg. Mowa jest o „wzięciu” kobiety z mężczyzny bez wskazania Boga jako podmiotu, który to uczynił. Człowiek nie mówi o „zbudowaniu” kobiety z jego „boku” przez Boga, skutkiem czego mężczyzna i kobieta nie mogą definiować siebie bez wzajemnego odniesienia, lecz muszą zaakceptować swoje podobieństwo. Człowiek mówi tak, jakby był świadkiem wszystkiego, co się stało, jakby wszystko widział i nie był zmożony snem.

Po trzecie, człowiek zaprzecza inności kobiety. „Została wzięta”, czyli została mu zabrana. Podkreśla, że jest „z jego ciała”, „z jego kości”. Tym samym próbuje to oddzielenie zredukować, stwierdzając, że kobieta pochodzi od niego, a przez to należy i zależy od niego. Człowiek stawia siebie samego w centrum; odnosząc kobietę do siebie, w istocie eksponuje siebie, swoje kości i ciało.

Po czwarte, mówiąc o kobiecie jako swoich kościach i swoim ciele, człowiek traktuje ją jak swoją własność, nie pozwala jej na bycie inną, pozostającą poza jego władzą i dominacją. W tych słowach dochodzi do głosu **pożądanie**, które nie pozwala mu na uznanie granic, ograniczeń. Inność drugiego traktuje nie jako dar, ale jako zagrożenie dla swojej integralności, dominacji i pozycji.

3.2 Potrzeba relacji z samym sobą – przypadek Kaina (Rdz 4,1-11)

Postawa mężczyzny wobec kobiety w drugim opisie stworzenia jest problematyczna. Można mieć wrażenie, że mężczyzna chce zawładnąć, posiadać tę drugą osobę. W tle pojawia się kwestia pożądania. Nie chodzi wcale o pożądanie w znaczeniu seksualnym, ale w wymiarze relacyjnym, w którym człowiek pragnie zanegować inność drugiego człowieka. Co powoduje to destrukcyjne zaburzenie relacji, jakie człowiek buduje i ma budować wokół siebie? Odpowiedź możemy szukać w historii Kaina i Abla.

3.2.1 Zanegowana i zniszczona różnica między braćmi

Różnorodność jako zasada stworzenia została ustanowiona przez Boga. Proces stwarzania przedstawiony w Księdze Rodzaju jawi się jako akt stopniowego oddzielania i różnicowania. Zróżnicowanie charakteryzuje nie tylko kosmos, ale też świat roślinny i zwierzęcy. W tę samą logikę różnorodności wpisany zostaje człowiek, stworzony jako „mężczyzna i niewiasta” (Rdz 1,27). Nawet jeśli Adam nie akceptuje kobiety jako bytu różnego od niego samego (por. analizowany wcześniej tekst Rdz 2,23), zróżnicowanie między ludźmi staje się faktem poprzez narodziny dwóch braci, Kaina i Abla. Różnice między nimi są dostrzegalne na poziomie kultury: jeden jest pasterzem, drugi rolnikiem; na poziomie kultu: pasterz ofiarowuje zwierzęta, rolnik płody ziemi, i wreszcie na poziomie odniesienia do Boga. To, że Pan Bóg dostrzega różnice między braćmi, nie oznacza wcale, że akceptuje On tylko Abla, odrzucając tym samym Kaina. W rzeczywistości chodzi o zróżnicowanie relacji, które Bóg nawiązuje z człowiekiem. Jako takie, nie mogą być uznawane ani za lepsze, ani za gorsze, ponieważ ich punktem odniesienia jest zawsze Pan Bóg.

Jeśli w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju Boże słowo stwarza zróżnicowanie, to w dialogu z Kainem je potwierdza. Pytanie „Dlaczego jesteś oburzony i dlaczego twoja twarz się pochyliła?” (Rdz 4,6)¹⁰ stawia Kaina wobec jego brata, Abla, wobec jego odmienności kulturowej i kultowej, wobec jego odmiennej relacji z Bogiem. Zauważenie odmienności drugiego jest możliwe tylko wtedy, gdy twarz jest podniesiona, gdy wzrok jest skierowany na twarz drugiego. W tym kontekście twarz staje się symbolem właściwej relacji między ludźmi, co zostaje podkreślone w słowie, które Bóg wypowiada po pierwszym pytaniu: „Jeśli postępujesz dobrze, wzniesiesz (twoją twarz)¹¹” (4,7a).

Kain jednak nie odpowiada Bogu. Zamiast podnieść twarz (*nāśā'*), powstaje przeciwko swemu bratu (*qām 'el*) i zabija go (4,8). Zamiast wejść w relację z Ablem, niszczy definitywnie jego odmiennosc. Podczas gdy oblicze starszego brata zdaje się pochylać jeszcze bardziej ku ziemi, Boże oblicze pozostaje wzniesione i dostrzega również tego, który odrzuca prawdę o różnorodności stworzenia. Pytaniem „Gdzie jest twój brat, Abel?” (4,9) Pan Bóg wyraża swoją troskę zarówno o zabitego brata, jak i o bratobójcę.

3.2.2 Pochylona twarz Kaina wyrazem zerwanych relacji z sobą samym

O twarz Kaina pyta sam Bóg: „Dlaczego twoja twarz się pochyliła?” (4,6). Opuszczona twarz ku ziemi jest znakiem nie tylko zerwania relacji z innymi, lecz również wyrazem tego, co starszy brat przeżywa w swoim wnętrzu. W ten sposób zerwaniu relacji zewnętrznych towarzyszy zerwanie pogodnej więzi z samym sobą. Pytanie dotyczące oblicza Kaina zostaje poprzedzone pytaniem o powód jego zagniewania („Dlaczego jesteś oburzony?”), które zostaje określone jako „wielkie” (4,5). Narracja, a tym bardziej sam Kain, nie wyjaśnia motywów tego gniewu. Boże słowo, które następuje po pytaniach skierowanych do Kaina (4,7), łączy gniew wypisany na twarzy starszego brata z jego stanem wewnętrznym:

„Jeśli postępujesz dobrze, wzniesiesz (twoją twarz),
jeśli zaś nie postępujesz dobrze, u bramy (twojej) czai się grzech
i jego skłonność ku tobie, podczas gdy ty winieś panować nad
nim” (4,7).

¹⁰ Powyższy przekład jest dosłownym tłumaczeniem tekstu hebrajskiego; w Biblii Tysiąclecia czytamy w tym miejscu: „Dlaczego jesteś smutny i dlaczego twoja twarz jest ponura?”.

¹¹ Tak najczęściej uzupełnia się brakujące dopełnienie czasownika „wzniesić” w tym zdaniu. Nie jest to jedyne rozwiązanie, jak zobaczymy dalej.

Pan Bóg zatem zauważa różnice w samym Kainie, które wyrażają się w sprzeczności między jego światem wewnętrznym i zewnętrznym, między jego osobowością i jej manifestacją. Brak harmonii wewnętrznej zostaje przyrównany do dzikiego zwierzęcia, które leży u bram ludzkiego serca i pragnie się tam wdrzeć (por. 1 P 5,8). Tym czyhającym zwierzęciem jest zazdrość i zawiść (*t'šûqāh*), które objawiają Kainowi jego własne ograniczenia. W momencie, w którym zaczynają one warunkować działanie człowieka, jego twarz pochyla się ku ziemi. W analizowanym zdaniu nie chodzi jednak tylko o stwierdzenie kondycji starszego brata, ale również o zaproszenie go do wejścia w relację z samym sobą, ze swoimi uczuciami i namiętnościami: „ty winienesz panować nad nim”. Kluczem do zrozumienia Bożej zachęty jest czasownik *māšal*. „Dominacja, panowanie”, które zakłada ten czasownik, może realizować się poprzez inną czynność określaną tym samym czasownikiem, to znaczy poprzez „opowiadanie”. Uporządkowanie uczuć wewnętrznych możliwe jest wtedy, gdy człowiek pozwoli im mówić, gdy potrafi je nazwać, gdy posiada znajomość swojej własnej osoby. Jeśli człowiek nie rozumie samego siebie, nie jest w stanie panować nad sobą, nad swoimi myślami i czynami.

Kain jednak pozostaje milczący i nie odpowiada na zaproszenie Boga do dialogu. Zawiść, która zawładnęła jego wnętrzem, prowadzi go do zabicia Abla (4,8). Zerwaniu relacji fizycznej z młodszym bratem towarzyszy przerwanie więzi psychicznych, wyrażone w odpowiedzi Kaina na pytanie Boga o nieobecność Abla: „Nie wiem. Czy ja jestem stróżem mojego brata?” (4,9). Pozycja emfatyczna zaimka osobowego „ja” podkreśla, iż tym, co panuje w Kainie jest jego własne „ja” – jego troska tylko o siebie samego, jego odmowa bycia bratem.

Twarz Kaina pochylona ku ziemi oznacza, iż pozostaje on niezdolny do wejścia w relację także z Bogiem. „Nie wiem” wypowiedziane Bogu stanowi kłamstwo, które zdradza strach i nieufność Kaina wobec Boga. Pan Bóg jest postrzegany przez niego jako sędzia, który wciąż stoi po stronie młodszego brata.

3.2.3 Jak wejść w relację z samym sobą?

Historia dwóch braci przeniknięta jest jednak od początku do końca pozytywnym przesłaniem, które odnosi się do każdego człowieka, także do osoby bratobójcy. Tę wiadomość możemy wydobyć z pierwszego słowa Boga i z ostatniego słowa Kaina, które, używając tego samego czasownika *nāšā'* (podnieść, nieść, dźwigać), pozostają we wzajemnej relacji, na którą wskazują wytluszczone wyrazy:

- słowo Boga w 4,7:

„Czyż nie jest tak, iż

jeśli postępujesz dobrze, **WZNIESIESZ...**,

jeśli zaś nie postępujesz dobrze, u bramy (twojej) czai się **GRZECH**

i jego skłonność ku tobie, podczas gdy ty winienesz panować nad nim”

- słowo Kaina w 4,13:

Zbyt wielka moja **WINA**, by ją **ZNIEŚĆ**.

W Rdz 4,7 zwyczajowo uzupełnia się pierwszy człon można uzupełnić rzeczownikiem „twarz” jako dopełnienie czasownika „podnieść”. Jednakże konstrukcja paralelna dwóch pierwszych członów pozwala na uzupełnienie tej luki rzeczownikiem „grzech” (*ḥattā't*). Za takim rozwiązaniem przemawia werseł 4,13, w którym termin „wina” (*āwôn*), przynależący do tego samego pola semantycznego co „grzech”, stanowi dopełnienie bliższe czasownika „podnieść”. Zarówno „grzech”, jak i „wina” są rzeczownikami opisującymi rzeczywistość dynamiczną. W wersecie 4,7 „grzech”

wyraża nie tyle popełnione wykroczenie, co raczej możliwość jego zaistnienia, gdy człowiek ulegnie sprzecznościom przeżywanym w swoim wnętrzu. Natomiast termin *‘āwôn* z werseu 4,13, przetłumaczony jako „wina”, może być zaaplikowany do różnych momentów składających się na proces wykroczenia, to znaczy do „przestępstwa, winy lub kary”. Pan Bóg zatem zachęca Kaina do „podniesienia grzechu”, który zostaje zniszczony w swojej potencjalności wtedy, gdy człowiek panuje nad swoim światem wewnętrznym. Takie panowanie realizuje się poprzez słowo, które nazywa i porządkuje uczucia przeżywane wewnątrz. Harmonia z samym sobą stanowi pierwszy krok w stronę przywrócenia Bożego oblicza na twarzy Kaina.

By Kain mógł wypowiedzieć takie słowo podnoszące jego twarz, musi zaufać Bożemu słowu, które wciąż dostrzega w nim dobro. Czasownik *yātab*, użyty dwukrotnie w 4,7 w formie przyczynowo-sprawczej, tłumaczony jest zazwyczaj jako „postępować dobrze”. Możliwe jest jednak tłumaczenie przymiotnikowe „być dobrym”¹². Przymiotnik zbudowany na tym samym rdzeniu spotykamy już w pierwszym opowiadaniu o stworzeniu, w którym to Bóg ocenia poszczególne rzeczy stworzone jako „dobre” (1,4.10.12.18.21.25), a całość stworzenia jako „bardzo dobre” (1,31). Stwórca rozpoznaje dobro nie tylko w różnorodności świata, lecz także w zróżnicowaniu między ludźmi. Owa różnorodność jako wyznacznik dobra odnosi się do każdej pojedynczej osoby, co ilustruje historia Kaina. Bóg przypomina Kainowi, że może „być dobry”, gdy będzie umiał zaakceptować zróżnicowanie między swoim światem wewnętrznym i tym zewnętrznym, w którym przychodzi mu żyć, gdy zgodzi się na własne ograniczenia odkrywane w konfrontacji z innymi osobami. Podniesienie twarzy jest niemożliwe bez zaufania temu słowu, poprzez które Pan Bóg potwierdza dobro swojego dzieła stwórczego.

Wzniesienie oblicza, które następuje poprzez nawiązanie relacji z samym sobą i z drugim człowiekiem, wymaga odnowienia jeszcze jednej relacji. Deformacja oblicza Kaina zaczęła następować w momencie, w którym odrzucił on możliwość istnienia różnorodnych relacji między Bogiem i ludźmi. Jego zarzut o stronniczość Pana Boga jest jednak bezpodstawny, ponieważ w oczach Bożych wszystko stworzenie, zarówno w swojej całości, jak i indywidualności, jest „dobre”. Kain musi zaakceptować, że relacja Boga do Abla (i innych osób) jest odmienna od tej skierowanej ku niemu. Co więcej, ta odmienność nie oznacza wcale, że jest ona gorsza. Miejsce porównywania i rywalizacji musi zająć radość z faktu, że jego związek z Bogiem jest tak samo jedyny i niepowtarzalny, jak związek Boga z Ablem.

Konkludując analizę tych dwóch przypadków zanegowania przez Adama i Kaina różnorodności jako zasady stworzenia, należy stwierdzić że ich przemoc (werbalna i fizyczna) ma swoje źródło w ich nieuporządkowanym wnętrzu. Różnorodność uczuć kryjących się w ludzkim wnętrzu wymaga działania człowieka, który stworzy z nich jedność i harmonię. Jeśli tego nie uczyni i nie zapanuje nad swoimi emocjami, upodabnia się do zwierząt. Nie znając i nie uznając własnych ograniczeń, człowiek pragnie posiąść i zdominować innych, nawet za cenę przemocy.

¹² Por. Pwt 9,21; 13,15; 17,4; 19,18; 27,8; 1 Sm 20,13; Mi 2,7.