

JULIAN SULOWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Bóg – „budowniczy Izraela”¹ i Kościoła. Przesłanie Rdz 2,18-24 w świetle tajemnicy paschalnej Chrystusa²

God - The "Builder of Israel" and the Church. The Message of Gn 2,18-24
in the Light of Christ's Paschal Mystery

I. WPROWADZENIE

Na temat tej perykopy istnieje olbrzymia literatura. W poprzednim artykule stwierdziliśmy, że rozdziały Rdz 2-3 stanowią uogólnienie dziejów Izraela, a zarazem wstęp do dziejów ludu Bożego³. G. Ravasi stwierdza słusznie: *tekst ujawnia serię aluzji i odniesień do teologii przymierza. Człowiek został uformowany i umieszczony w ogrodzie Eden, jak Izrael został uformowany na Synaju i umieszczony w ziemi obiecanej. [...] 'Uprawiać i doglądać' ziemię jest wyrażeniem oznaczającym, przestrzegać i zachowywać prawo i przymierze*⁴.

A. Gelin również słusznie nazywa mikrojednostkę literacką Rdz 2,18-24 podstawowym tekstem Starego Testamentu na temat mistyki małżeństwa⁵. Natomiast C. Westermann za H. Gunkelem odrzuca tezę, że ta perykopa mówi o założeniu insty-

¹ Taki tytuł nadano perykopie Rdz 2,18-24 w poprzednim artykule. Por. J. Sulowski, *Misja człowieka według Rdz 1,1-2,17*, w: F. Lenort (red.), *Requirite in libro Domini, Opuscula Michaeli Peter piae memoriae dedicata*, Poznań 2005, 29; odtąd skrót: *Misja*. W niniejszym artykule próbujemy to uzasadnić.

² Tak wyodrębnia współczesna biblistyka tę mikrojednostkę literacką, a werset 2,25 należy już do następnej mikrojednostki. Por. R.J. Clifford, R.E. Murphy, Ocarin, *Księga Rodzaju*, w: *Katolicki komentarz biblijny* (skrót KKB), red. W. Chrostowski, „Vocatio” Warszawa 2001, s. 18. Podobnie komentarz BJ, wyd. Paris 1998.

³ Por. *Misja*, art. cyt., s. 25-28, passim.

⁴ Zob. G. Ravasi, *All'ombra dell'albero della conoscenza del bene e del male. Note ermaneutiche su Genesi 2-3*. *Communio* (ital.), 118(1991), 33.

⁵ Por. *Pismo święte o człowieku*, Paris 1971, 43.

tucji małżeństwa monogamicznego. Najwyżej można tu mówić o uformowaniu wspólnoty osobowej między mężczyzną i kobietą w najszerszym sensie – wspólnoty cielesnej i duchowej dla wzajemnej pomocy i zrozumienia, dla wzajemnej radości i zaspokojenia, gdyż jest to wydarzenie pierwotne podobne do mitu „Atrahasis”⁶. B.F. Batto w konkluzji swego artykułu przyznaje, że „Atrahasis” jest ważnym tekstem paralelnym do Rdz 2,18-24, dostarczającym narzędzi hermeneutycznych do zrozumienia przesłania tej opowieści biblijnej. Jego zdaniem tzw. jahwista postępując za swoim źródłem „Atrahasis” twierdzi, że instytucja małżeństwa ma fundament w prawdziwym zamiśle samego stworzenia, ale w przeciwieństwie do autora „Atrahasis”, który zdaje się ujmować prokreację jako pierwszorzędną funkcję małżeństwa; jahwista zdaje się nieco dystansować małżeństwo od prokreacji na rzecz funkcji wspólnoty osobowej i solidarności oraz wzajemnej odpowiedzialności za siebie i za ludzki świat⁷. Tym problemem zajmiemy szerzej w punkcie III, 6.

Jan Paweł II rozwinął na podstawie Rdz 2,18-24 głębokie rozważania o człowieku poszukującym swej tożsamości, o jego samotności i sensie ciała, o jedności dwojga „komunii osób”, oraz o miłości oblubieńczej⁸. Te rozważania zaowocowały znakomitą książką z pogranicza filozofii i teologii Mariana Grabowskiego⁹. Tematem oblubieńczego związku Boga ze swoim ludem, objawionym w zawarciu przymierza (Wj 24,3-8), oraz tematem mistyki małżeństwa jako metafory tego przymierza zajmiemy się głównie w niniejszym artykule. Chodzi nam przede wszystkim o ujawnienie sensu duchowego tej perykopy zgodnie z określeniem Papieskiej Komisji Biblijnej¹⁰.

Na razie jednak warto wspomnieć, że inni nazywają ten tekst „opowiadaniem o stworzeniu Ewy”. Ich zdaniem jest to jednostka literacka zwarta i niezależna, której najodpowiedniejszym tytułem wydaje się „historia Ewy”¹¹. Ma to pewne znaczenie dla

⁶ Por. B.F. Batto, *The Institution of Marriage in Genesis 2 and in "Atrahasis"*, CBQ 62(2000), 622. Mit „Atrahasis” „zawiera opowieść o stworzeniu ludzi i ich dziejach przed potopem, po którym bogowie na nowo stworzyli ludzkość. Wyjaśnia ona także, co nie wynika jasno z eposu o Gilgameszu, dlaczego w ogóle doszło do potopu. Otóż ludzie tak hałasowali, że najważniejszy z babilońskich bogów nie mógł się wyspać. Kiedy zawiodły inne próby rozwiązania problemu, postanowił potopić sprawców zamieszania i w ten sposób uciszyć ich raz na zawsze”. Zob. A. Millard, *Skarby czasów biblijnych*, tłum. M. Stopa, Warszawa 2000, 40n.

⁷ Por. B.F. Batto, art. cyt., s. 631.

⁸ Por. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich, O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin 1982, s. 29-58. *Katechezę podczas śródowych audiencji ogólnych*, w: *Jan Paweł II o małżeństwie i rodzinie*, red. J. Sobiepan, Warszawa 1983, 209-238.

⁹ *Historia upadku, ku antropologii adekwatnej*, Kraków 2006.

¹⁰ Por. *Interpretacja Biblii w Kościele*, (skrót PKB, *Interpretacja...*), przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 64: „sens duchowy pojmowany zgodnie z wiarą chrześcijańską, jako sens wyrażony przez teksty biblijne, kiedy się je czyta pod wpływem Ducha Świętego w kontekście tajemnicy paschalnej Chrystusa i nowego życia, które z niego wynika”.

¹¹ Por. E. Testa, *Genesis*, Milano 1997, s. 77.

rozumienia terminu „człowiek” (*adam*) w wersecie 16, gdzie podobnie jak w 3,24, oznacza on zarówno mężczyznę, jak i kobietę. Podobnie jest w wersetach 3,1-3¹².

Wydaje się jednak, że tu chodzi o coś więcej niż „historię Ewy”. Autor natchniony stosuje bowiem terminologię o głębokiej wymowie symbolicznej. Cała perykopa zawiera szereg wyrażen symbolicznych, które dają do myślenia. Rozważymy je według kolejności i wyodrębnimy z nich najważniejsze słowa kluczowe. Kierujemy się w tym badaniu zasadą wyrażoną za E.R. Curtiusem przez L. Alonso-Schökela, że *filologia jest dla nauk humanistycznych tym, czym matematyka dla nauk przyrodniczych*¹³.

- ¹⁸ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים לֹא-טוֹב הָיִיתָ הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה-לּוֹ עֵזֶר כַּנְּגֹדוֹ:
¹⁹ וַיִּצַּר יְהוָה אֱלֹהִים מִן-הָאָדָמָה לִּלְחַיֵּת הַשָּׂדֶה וְאֵת בְּלִיעוּף הַשָּׁמַיִם וַיִּבְרָא אֶל-הָאָדָם
 לְרֵאשִׁית מַה-יִּקְרָא-לּוֹ וְכֹל אֲשֶׁר יִקְרָא-לּוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ:
²⁰ וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת לְכָל-הַבְּהֵמָה וְלָעוֹף הַשָּׁמַיִם וְלִכָּל
 עַל-הָאָדָם וַיִּשֶׁן וַיִּחַף אַחַת מִמַּעֲלֵתָיו וַיִּסְגֵּר בָּשָׂר תַּחְתָּהּ חֵית הַשָּׂדֶה וּלְאִמָּא עֵזֶר כַּנְּגֹדוֹ:
²¹ וַיִּפֹּל יְהוָה אֱלֹהִים וַתִּרְדְּמָה
²² וַיִּבֶן יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הַעֲלֵעַ אֲשֶׁר-לָקַח מִן-הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיִּבְרָא אֶל-הָאָדָם:
²³ וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הִפְעַם עָשָׂם מֵעַצְמִי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי
 לִזְאֵת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לָקַח-זֹאת:
²⁴ עַל-כֵּן יִעֲזֹב אִישׁ אֶת-אָבִיו וְאֶת-אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד:

Tekst hebrajski w transliteracji¹⁴

¹⁸ wayyōmer yhw(ʔādōnāy) ʔēlōhîm lō-ṭōḇ hēyōt hāʔādām ləbaddō ʔēʔesh-llō ʔezer kəneḡdō ¹⁹ wayyīšer yhw(ʔādōnāy) ʔēlōhîm min-hāʔādāmāḥ kol-ḥayyaʔ haššādeḥ wəʔēt kol-ʔōp haššāmāyîm wayyāḇē ʔel-hāʔādām lirʔōt maḥ-yiqrā-lō wəkol ʔašer yiqrā-lō hāʔādām nepeš ḥayyāḥ hūʔ šəmō ²⁰ wayyiqrā hāʔādām šēmōt ləkol-habbəhēmāḥ ûl-ʔōp haššāmāyîm ûl-ḥayyaʔ haššādeḥ ûl-ʔādām lq-ʔ-māšā ʔezer kəneḡdō ²¹ wayyappēl yhw(ʔādōnāy) ʔēlōhîm tardēmāḥ ʔal-hāʔādām wayyīšān wayyiqqāḥ ʔaḥaʔ miššalʔōtāy w wayyisgōr bāšār taḥtēnāḥ ²² wayyīben yhw(ʔādōnāy) ʔēlōhîm ʔēt-ḥaššēlā ʔašer-lāqāḥ min-hāʔādām ləʔiššāḥ wayəḇīʔehā ʔel-hāʔādām ²³ wayyōmer hāʔādām zōʔt happāʔam ʔešem meʔaššāmay ūbāšār mibbəšārî ləzōʔt yiqqārē ʔiššāḥ kî mēʔiš lūqōḥāḥ-zzōʔt ²⁴ ʔal-kēn yaʔazōḇ-ʔiš ʔēt-ʔāḇīw wəʔēt-immō wəḏāḇaḇ ʔəʔištō wəḥāyū ləbāšār ʔehāḏ

¹² Por. J. Scharbert, *Genesis 1-11*, Würzburg 41997, 51n.; komentarz BJ j. w.

¹³ Zob. L. Alonso-Schökel, *Słowo natchnione*, Kraków 1983, s. 98.

¹⁴ Podajemy transliterację ze względu na tych czytelników, którzy nie znają języka hebrajskiego, aby im umożliwić zapoznanie się z dźwiękową stroną tekstu oryginalnego.

¹⁵ oí óuo (obydwoje), brak w BH.

¹⁶ W dużej części jest to przekład żydowski według *Tora, księga pierwsza Bereszit*, (skrót *Bereszit*) Pardes Lauder, Kraków 2001, gdyż najwierniej oddaje oryginał hebrajski.

¹⁷ Za TOB (Traduction oecuménique de la Bible) opuszczamy wyraz „potem” użyty w BT i innych przekładach.

LXX 2:18-24 ¹⁸ καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεός οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν κατ' αὐτόν ¹⁹ καὶ ἔπλασεν ὁ θεός ἔτι ἐκ τῆς γῆς πάντα τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ καὶ πάντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἤγαγεν αὐτὰ πρὸς τὸν Ἀδὰμ ἰδεῖν τί καλέσει αὐτὰ καὶ πᾶν ὃ ἐὰν ἐκάλεσεν αὐτὸ Ἀδὰμ ψυχὴν ζῶσαν τοῦ τοῦ ὄνομα αὐτοῦ ²⁰ καὶ ἐκάλεσεν Ἀδὰμ ὀνόματα πᾶσιν τοῖς κτήνεσιν καὶ πᾶσι τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ καὶ πᾶσι τοῖς θηρίοις τοῦ ἀγροῦ τῷ δὲ Ἀδὰμ οὐχ εὐρέθη βοηθὸς ὅμοιος αὐτῷ ²¹ καὶ ἐπέβαλεν ὁ θεός ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδὰμ καὶ ὑπνωσεν καὶ ἔλαβεν μίαν τῶν πλευρῶν αὐτοῦ καὶ ἀνεπλήρωσεν σάρκα ἀπ' αὐτῆς ²² καὶ ὠκοδόμησεν κύριος ὁ θεός τὴν πλευρὰν ἣν ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ εἰς γυναῖκα καὶ ἤγαγεν αὐτὴν πρὸς τὸν Ἀδὰμ ²³ καὶ εἶπεν Ἀδὰμ τοῦτο νῦν ὅστούν ἐκ τῶν ὀστέων μου καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου αὕτη κληθήσεται γυνή ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρός αὐτῆς ἐλήμφθη αὕτη ²⁴ ἔνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἔσονται οἱ δύο¹⁵ εἰς σάρκα μίαν

Przekład własny¹⁶

¹⁸ I powiedział JHWH Bóg¹⁷: «Nie jest dobrze, żeby człowiek był dla siebie samego¹⁸, uczynię pomoc dla niego jako władcy¹⁹». ¹⁹Przeto ulepił JHWH Bóg z gleby wszelkie zwierzęta polne i wszelkie ptaki podniebne i przyprowadził je do człowieka²⁰, aby zobaczyć²¹, jak on je nazwie. Każde zwierzę, które nazwał człowiek, otrzymało nazwę „istota żywa”. ²⁰ I nadał człowiek nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom podniebnym i wszelkiemu zwierzęciu dzikiemu, ale nie znalazł pomocnika dla człowieka jako władcy. ²¹Wtedy JHWH Bóg²² wprawił człowieka w stan głębokiej nieświadomości i [ten] zasnął²³ i wyjął jedno z jego żeber i zamknął ciało w tym miejscu²⁴ ²² i przebudował JHWH Bóg to żebro²⁵, które wyjął z mężczyzny – w kobietę i przyprowadził ją do człowieka,²³ a człowiek powiedział:

„Z mojej to kości kość jej cała,
A ciało jej z mojego ciała.
Mężycą ona się nazowie,
Iże wyjęta jest mężowi”²⁶.

¹⁸ Niżej wrócimy do tej interpretacji, punkt III, 1.

¹⁹ Ten przekład uzasadniono w punkcie III, 2.

²⁰ Tak ma przekład żydowski עֲרֵב לְאָדָם BT ma *do mężczyzny*.

²¹ Tak hebr. וַיִּבְרֵךְ, BT *aby przekonać się*.

²² Brak w V wyd. BT.

²³ Tu idziemy za przekładem żydowskim, por. *Tora*, dz. cyt., 20. תַּרְדֵּמָה – to samo słowo, co przy zawieraniu przymierza z Abrahamem Rdz 15,12, słowo związane z teofanią.

²⁴ Tak za przekładem żydowskim, jak wyżej.

²⁵ Przekład żydowski zamiast „to żebro” ma „tę stronę” i daje komentarz: *Przeciwnie do męskiego, ciało kobiety nie zostało ukształtowane z prochu ziemi. Bóg przebudował część ciała mężczyzny w kobietę, pojedynczy człowiek stał się dwiema osobami, wskazuje to na niepodważalną równość kobiety i mężczyzny*.

²⁴Dlatego to mężczyzna²⁷ zostawi ojca swego i matkę swoją²⁸ i zjednoczy się ze swoją żoną i będą jednym ciałem.

II. STRUKTURA JEDNOSTKI LITERACKIEJ

Według J.T. Walsh'a²⁹ perykopa rozpoczyna się namysłem Boga jako wstępem do akcji opowiadaniowej (w. 18). Opowiadanie ma dwie części (wersety 1-20; 21-24), z których każda zawiera dzieła Boga i dzieła człowieka, oraz werset nie opowiadaniowy zamykający scenę, stanowiący moim zdaniem zwieńczenie perykopy (w. 24) a nie komentarz, jak twierdzi Walsh³⁰.

Daniel Patte słusznie stwierdził, że w tej scenie wzrasta PODMIOTOWA, czynna rola człowieka, w porównaniu z perykopą 2,4b-17, w której człowiek pełnił rolę bierną a podmiotem działającym był JHWH Bóg. Scena ta stanowi w kategoriach strukturalistycznych tzw. pod-opowiadanie, lub dygresję przerywającą główny tok opowiadania³¹ o ogrodzie Eden, i mówi o przydzieleniu człowiekowi POMOCNIKA w postaci kobiety. Pomocnik ten jest potrzebny do wypełnienia zadania nadanego człowiekowi w scenie poprzedniej, czyli do uprawiania i doglądania gleby – *hā'ādāmā*³², oraz do przestrzegania przykazań Tory³². Zgodnie ze schematem strukturalistycznym rolę takiego pomocnika może pełnić osoba, zwierzę, rzecz lub przedmiot magiczny³³. W tym pod-opowiadaniu POMOCNIK ma uratować bohatera przed samotnością w uprawie i nawadnianiu gleby. Moim zdaniem chodzi tu o coś więcej, a mianowicie o to, żeby człowiek żył nie tylko dla siebie, lecz także dla drugiej osoby, a ostatecznie dla bliźnich.

Werset 2,18 jako otwierający mikrojednostkę literacką przedstawia sytuację braku, któremu zaradzenie usprawiedliwi temat całej sceny. To zastanawianie się JHWH określa samotność człowieka jako niepożądaną. JHWH Bóg postanawia stworzyć „pomocnika” człowiekowi jako władcy nad całym stworzeniem, aby poprawić tę sytuację. Namysł Boga wyrażony został w prozie poetyckiej. Ważność tego namysłu

²⁶ Zob. A. Sandauer, *Bóg, Szatan, Mesjasz i...?* Wydawnictwo Literackie w Krakowie, bez daty, (1977 ?). Podano tu przekład A. Sandauera ze względu na trafne oddanie poetyckiego tekstu hebrajskiego. Nie oznacza to uznania dla całości jego przekładu.

²⁷ Dopiero tu pojawia się słowo *mężczyzna*.

²⁸ Żydowski komentarz: *Nie oznacza to, że mężczyzna ma przestać szanować rodziców. Tora mówi o fizycznym opuszczeniu ojca i matki; przywiązanie mężczyzny do żony będzie tak silne, że opuści dom ojca i założy własny dom razem z nią.* Zob. *Bereszit*, 21.

²⁹ Por. J.T. Walsh, *Genesis 2,4b-3,24, A Synchronic Approach*, JBL 962 (1977), s. 161-177.

³⁰ Por. tamże, s. 164.

³¹ Por. D. Patte, *What is Structural Exegesis?* Philadelphia 1976, by Fortress Press, New Testament Series, Guides to Biblical Scholarship, Dan O. Via, Jr., Editor, 51.

³² Zob. Wnioski, w tym artykule, punkt 2, przypis 99.

³³ Por. D. Patte dz. cyt., s. 51.

jest podkreślona przez metrum 4+4 i naznaczona przez dominację dźwiękową długiego „š”³⁴.

Dwie jednostki opowiadaniowe ukazują niepowodzenie i sukces tego projektu. W strukturze znajdują się one równolegle jedna do drugiej. Ale elementy drugiej jednostki są podwojone, a więc emfazujące powodzenie działań Boga.

Pierwsza jednostka zaczyna się serią działań Boga. Druga jednostka opisuje dwie serie działań Boga (ww. 21 i 22). Wersety 2,19-20 przedstawiają w złożonej jednostce działanie Boga, „wayyīqtōl yhwḥ(ʔādōnāy) ʔēlōhīm”; – ta pełna fraza została użyta tylko raz; tok opowiadania załamuje się po działaniu Boga przez zdanie nominalne *istota żywa imię jego*³⁵ (w. 19b) i po odpowiedzi człowieka przez odwrócone „qātal” (w. 20b).

Druga jednostka jest dokładnie równoległa do tych działań pierwszej jednostki (sceny drugiej). Podobnie jak pierwsza jednostka miała jedną odpowiedź ze strony człowieka, druga ma dwie odpowiedzi: w. 23a – radosny okrzyk i uznanie oraz 23b – nadanie imienia, równolegle do odpowiedzi człowieka w w. 20. Wersety 2,21-24 przedstawiają działanie Boga w dwóch częściach. Każda została wprowadzona przez frazę „wayyiqṭōl yhwḥ(ʔādōnāy) ʔēlōhīm”. Jedynym elementem oddzielającym jest pojedyncze słowo „wayyīšān” (w. 21a). Co się tyczy raczej zawilego słowa wersetu 22, to rzutuje mocno słowo „ʔiššāh”, które ukazuje się tutaj po raz pierwszy.

Mowa człowieka w wersecie 23 jest drugim przykładem czystej poezji w opowiadaniu o Edenie. Jak w 2,4b-6 podstawowe metrum znajduje się w linii sześciostopniowej (2+2+2; 3+3). Dwuwiersz został złączony przez ukazanie się (tej), hebr. „zōʔt”, w trzech najbardziej emfaticznych pozycjach. Dwie linijki bardziej jednak różnią się w charakterze. Trzy frazy wersetu 23 są trzema wybuchami emocji. Dwie cezury i trudna wymowa podkreślają każdą frazę osobno. Z drugiej strony werset 23b jest bardziej „intelektualny” zarówno w formie, jak i w treści; jest on nadaniem imienia, zawierając w sobie grę słów i wyszukaną strukturę chiastyczną. Gra słów jest jeszcze wyraźniejsza, gdy się czyta Pięcioksiąg Samarytański, targumy i LXX: „mēʔišah”, z męża jej, zamiast „mēʔiš”, z męża. Walsh odrzuca jednak tę lekcję jako łatwiejszą, a paronomazja wyjaśnia się, jego zdaniem, równie dobrze w tekście masereckim i dlatego należy go zatrzymać³⁶. Wydaje się nam jednak, że cała opowieść zbudowana jest z podobieństw dźwiękowych, co sugerowałoby, że lekcja samarytańska jest godna uwagi i nie można jej lekceważyć. Godność kobiety w myśli biblijnej wiąże się ściśle z jej mężem:

Żona rozsądna darem od JHWH (Prz 19,14), jak w w. 23;

Koroną męża jest dzielna żona (Prz 12,4);

Wdzięk żony rozwesela jej męża, a mądrość jej orzeźwia jego kości.

Dar Pana – żona spokojna (Syr 26,13n).

Takim darem JHWH jest właśnie „ʔiššāh” w Rdz 2,23.

³⁴ Por. wyżej, tekst w transliteracji.

³⁵ nēpeš ḥayyā^h ḥūʔ šəmō

³⁶ Por. Walsh, art. cyt., s. 164.

III. EGZEGEZA TEKSTU

1. Wers 18a. *I powiedział JHWH Bóg: «Nie jest dobrze, żeby człowiek był dla siebie samego».*

JHWH wyraża się w słowach: *Nie jest dobrze, żeby człowiek był dla siebie samego* (Rdz 2,18a). W BHS jest partykuła celowa *lā*, dla, w celu, pomijana przez egzegetów w wyrazie hebr. *lāḥaddō*, złożonym z partykuły celowej *lā*, z rzeczownika *ḥad* = oddzielenie, część, i sufiksu zaimkowego *ō*³⁷. Dlatego wydaje się, że należy zmienić standardowy przekład. Taki przekład zakładają, jak się wydaje, niektórzy bibliści³⁸. Niżej wrócimy do tej interpretacji, punkt III, 2.

W poprzednich dwu wersach Bóg przemówił do ludzi. Natomiast w tej scenie pierwsza wypowiedź (w. 18) jawi się jako monolog Boga, który mówi jakby sam do siebie³⁹. Jest to już druga wypowiedź JHWH Boga. Pierwsza była w 2,16n. W rzeczywistości jednak przemawia do czytelnika lub do słuchacza tekstu biblijnego w czasie zgromadzenia liturgicznego.

Z. Kiernikowski podał nam interpretację całkiem nową: *człowiek-Adam, będąc sam, nie mając odpowiedniej relacji do nikogo drugiego, nie był jeszcze obrazem Boga*⁴⁰, gdyż „Bóg jest miłością” w relacji trzech osób boskich, oraz dlatego, że w Rdz 1,27 powiedziano, iż kobieta i mężczyzna łącznie zostali stworzeni na obraz Boga i słowo *ʾādām* odznacza zarówno mężczyznę jak i kobietę (1,26).

Tekst hebrajski używa tutaj terminu adam z rodzajnikiem. Biblia Poznańska tłumaczy: Niedobrze, by człowiek był sam. Nie chodzi tu jednak o człowieka jako mężczyznę, ale o człowieka-Adama, o człowieka wziętego z ziemi, którego Bóg przewiduje jako swój obraz i podobieństwo, ale który takim jeszcze nie jest. Według tego opisu Bóg przygotowuje człowieka-Adama, człowieka z ziemi, na człowieka noszącego Jego obraz, obraz Boga. Do tej chwili jest to człowiek jeszcze nie w pełni „ukończony”. Człowiek żyjący sam dla siebie, poza wspólnotą ludzi, jako taki nie jest jeszcze i nawet nie może być nosicielem podobieństwa Bożego. Stąd Boże postanowienie: Uczynię mu odpowiednią pomoc dla niego (Rdz 2,18b)⁴¹.

2. Wers 18b. «uczynię mu pomocnika jako dla władcy».

Kluczowym terminem hebrajskim w tej scenie jest sformułowanie hebr. „*ʿēzer kəneḡdō*“. Temat *ʿēzer* występuje najczęściej w psalmach, u Deutero-Izajasza i w księgach Kronik, gdzie przeważają znaczenia „pomoc” lub „pomagać”. Pomocą dla narodu izraelskiego jest jedynie JHWH (Oz 13,9; Ps 30,20; 70,6; 121,2; Pwt

³⁷ Por. F. Zorrel – E. Vogt, *Lexicon Hebraicum* (skrót LH), Roma 1971, s. 95 i 380.

³⁸ por. Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, Warszawa 2003, s. 33n.

³⁹ Analogicznie do Rdz 1,26.

⁴⁰ Por. Z. Kiernikowski, dz. cyt., s. 33.

⁴¹ Zob. tamże, s. 33.

33,7c). Psalm 20,5 precyzuje, że *Pan zsyła ci pomoc ze świątyni i z Syjonu umacnia cię*⁴². *JHWH jest pomocą i tarczą* (Ps 33,20; 70,6; 115,9-11). Temat „cz” oznacza „być mocnym” i jest spokrewniony z ugaryckim „gwr”, które w tym języku oznacza młodzieńca, wojownika, bohatera, giermka. Stąd i w hebrajskim „ezer” – „pomoc/pomocnik” oznacza także bohatera lub wojownika oraz potęgę lub moc⁴³. Termin hebrajski *ezer* wyraża treści związane z pomocą, często w kontekście potrzeby obrony.

Bibliści nie uwzględniający całego pola semantycznego terminu *ezer* wczytują niekiedy w tę perykopę treść całkiem obcą zamysłowi hagiografa. Helen Schüngel-Straumann słusznie więc przypominała, że Autor nie użył obiegowego pojęcia „ezer”, *szująca*, gdyż termin *ezer* w niemal połowie miejsc w BH odnosi się do Boga, który nie pozostawia człowieka samemu sobie⁴⁴. Także Septuaginta stosuje tu rzeczownik rodzaju męskiego – ποιήσωμεν αὐτῷ βοήθον, uczynimy mu POMOCNIKA, a nie pomocnicę, ἡ βοήθησις. W Psalmach tym pomocnikiem człowieka potrzebującego obrony jest sam Bóg (zob. np. Ps 30,20; 70,6; 115,9 itd.; por. Wj 18,4; Pwt 33,7). Ten rdzeń wróci w imieniu *Azariasz*, jakie czasowo przyjmie anioł Rafał w Księdze Tobiasza⁴⁵.

Na specjalną uwagę zasługuje wyrażenie „kəneḡdō”. Biblia Poznańska tłumaczy je przez *jak gdyby jego odpowiednik*. Hebr. „neged”, pochodzący od pnia „ngd”, *donosić, zawiadamiać, zwracać się, udzielać się; zostać poinformowanym, rzeczywiście znaczy przeciwieństwo, odpowiednik lub przyimek naprzeciwko*⁴⁶. Według F. Zorell’a: *bok, strona przed położonym (stojącym); przed kimś, w jego obecności; «ezer kəneḡdō (kə), pomoc odpowiednia neḡdō dla niego*⁴⁷. Jednak partykuła „kə” stosowana jest w BH w porównaniach „jak”, oraz na oznaczenie zgodności z normą, należnej nagrody lub kary, zbieżności, jednoczesności i jakiegoś podobieństwa⁴⁸. Dlatego można ją oddać także słowem „jako” pomocnika należnego władcy. Wydaje się, że uprawnia nas do tego kontekst bliższy i dalszy Biblii⁴⁹, a więc nie jest interpretacja naciągana.

Od tego samego pnia zdaje się pochodzić również rzeczownik hebr. *nāḡîḏ*⁵⁰, *przywódcą, władca, dający rozkazy*, por. Ps 8,7; Wprawdzie w psalmie 8,7 nie użyto

⁴² JHWH yišlāh-‘ezrəkā miqqōdeš ūmiššiyyōn yis‘ādēkkā

⁴³ Por. U. Bergmann, *czr*, THAT, t. II, s. 257n.

⁴⁴ Por. H. Schüngel-Straumann, *Mann und Frau in den Schöpfungstexten non Gen 1–3 unter Berücksichtigung der innerbiblischen Wirkungsgeschichte*, Quaestiones disputatae, 121, Freiburg – Basel – Wien 1989, s. 155.

⁴⁵ Zob. tenże, dz. cyt., s. 33.

⁴⁶ Por. C. Westermann, *ngd*, THAT, t. II, s. 32.

⁴⁷ Por. F. Zorell, dz. cyt., 495n: *latus ante (coram, ex adverso) situm ezer kəneḡdō = adiutorium sicut oportebat (kə) iuxta eum*

⁴⁸ Por. F. Zorell, dz. cyt., s. 342n.

⁴⁹ Kontekst bliższy to Rdz 1,28; Ps 8,7; Mdr 9,2n; dalszy to Ef 5.

⁵⁰ C. Westermann twierdzi, że etymologia tego rzeczownika nie została jeszcze wyjaśniona, ale uważa, że sugerowane przez niektórych znaczenie „wzniosły, dostojny”, lub „herold” za nie do utrzymania, por. THAT, II, München 1984, s. 32.

słowa nāgīd, jednak to znaczenie jest wyrażone: *Daleś mu panowanie nad dziełami rąk twoich*⁵¹, co pokrywa się z Rdz 1,28: *abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem podniebnym i nad wszystkimi zwierzętami* (por. Mdr 9,2n). A zatem kontekst zdaje się sprzyjać mojej propozycji przekładu. Przy tym wzięto pod uwagę zasadę Talmudu: „Kto tłumaczy werset dosłownie, fałszuje tekst, ale ten, kto dodaje coś od siebie, jest bluźniercą”⁵².

Termin nāgīd odnosi się do władców Izraela, np. do Dawida, nāgīd ʿal-yiśrāʿēl, *wodza nad Izraelem* (1Krl 1,35), do Jeroboama (1Krl 14,7), do Baszy, o którym Bóg zawyrokował; *Za to, że podniosłem cię z prochu i uczyniłem cię wodzem mego ludu izraelskiego – nāgīd ʿal ʿammī yiśrāʿēl, ty poszedłeś drogą Jeroboama* (1Krl 16,2)⁵³.

*Chodzi o taką pomoc, by mógł być człowiekiem nie tylko z ziemi (tzn. nie tylko Adamem), ale człowiekiem, który odzwierciedla życie Boga, czyli udzielanie się Boga, komunikatywność i miłość Boga. Chodzi o taką pomoc, która człowiekowi umożliwi bycie na obraz i podobieństwo Boga. Chodzi o taki „odpowiednik”, dzięki któremu mogłyby urzeczywistniać się podobne relacje, jakie istnieją w samym Bogu. Chodzi o obronę tożsamości i godności człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, tzn. by nie pozostał on sam dla siebie; by był broniony przed koncepcją bycia dla siebie, zamknięcia się w sobie*⁵⁴.

Ciekawą jest rzeczą, że u Iz 30,1-5 udawanie się władców Izraela po pomoc do Egiptu bez radzenia się woli JHWH zostało potępione i skończy się zawstydzeniem a nawet pohańbieniem – „lōbōšet wəgām-ləherpā^h”. *Wszyscy zawiódą się na narodzie, co będzie nieużyteczny, ani ku pomocy, ani na pożytek tylko na wstyd, a nawet na hańbę*. Przeciwnieństwem „ēzer” jest w tym tekście bōšet (obrzydliwość) i herpā^h (hańba).

W następnej scenie⁵⁵ (Rdz 2,25-3,1-7) ta, która miała być pomocą odpowiednią dla człowieka przyniesie wstyd i hańbę człowiekowi. Czyżby to nie mógł być obraz Izraela jako oblubienicy JHWH, który zawiódł się na narodzie wybranym? Na to pytanie spróbujemy odpowiedzieć w dalszym toku tego opracowania.

3. Wersety 19-20. Przeto ulepił JHWH Bóg z gleby wszelkie zwierzęta dzikie i wszelkie ptaki podniebne i przyprowadził je do człowieka, aby zobaczyć, jak on je nazwie. Każde zwierzę, które nazwał człowiek, otrzymało nazwę „istota żywa”. I nadał człowiek nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom podniebnym i wszel-

⁵¹ Zob. *Biblia, tj. Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, nowy przekład, Brytyjskie i zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1976, Por. także TOB; BJ ma „aby panował nad dziełami Twoich rąk”. BT dodaje słowo „obdarzyłeś go władzą...”.

⁵² Zob. *Bereszit*, V.

⁵³ Por. F. Langlamet OP, RB 85(1978), 398n; rec. rozprawy Bruce C. Birch, *The Rise of the Israelite Monarchy: The Growth and Development of 1 Samuel 7-15*.

⁵⁴ Zob. Z. Kiernikowski, dz. cyt., s. 34.

⁵⁵ Zamierzamy jej poświęcić następny artykuł.

*kiemu zwierzęciu dzikiemu*⁵⁶, *ale dla człowieka nie znalazł pomocy jako dla władcy.*

Próba znalezienia POMOCNIKA wśród zwierząt skończyła się niepowodzeniem. Zachodzi tu syntagmat koniunkcji i dyzjunkcji⁵⁷ – JHWH przyprawdza zwierzęta. Mężczyzna panuje nad nimi. W tym nazywaniu zwierząt mężczyzna urzeczywistnia funkcję PODMIOTU, jest twórcą znaczeń, ale odczuwa „brak”. Nazywa je, zaliczając do kategorii istot żywych, ale nie znajduje pomocy odpowiedniej dla siebie jako władcy – *kəneḡdô*.

Zdaniem C. Westermanna Bóg przyprawdził zwierzęta do człowieka, aby sam człowiek wybrał i określił, jaka pomoc będzie mu odpowiadać. To przyprawdzenie zwierząt oznacza jego zdaniem tylko możliwość dla człowieka, ni mniej, ni więcej. Człowiek nazywając zwierzęta po imieniu przyporządkowuje je do świata istot żywych. Przez nazywanie człowiek odkrywa, określa i porządkuje swój świat. Dopiero język humanizuje świat. To porządkowanie zaczyna się zdaniem Westermanna od zwierząt, gdyż jako istoty żywe są one najbliższe człowiekowi⁵⁸. Autor nie nazywa wprost człowieka mądrym, ale opisuje jego mądrość przez akt nazywania zwierząt⁵⁹. Pokrywa się to z tezą strukturalistów, że człowiek jest twórcą znaczeń, a nie tylko przejmując znaczenia narzucone mu z zewnątrz⁶⁰.

Człowiek urzeczywistnia funkcję PODMIOTU, jest twórcą znaczeń, ale odczuwa „brak”. Wtedy to JHWH zaradza owemu brakowi i „buduje” kobietę w czasie ekstatycznego snu mężczyzny. Samo brzmienie „*ʾiššāh*” wykazuje według etymologii ludowej, ale nie semantycznej, że jest to odpowiednik do „*ʾiš*” mężczyzna. Więc nic dziwnego, że mężczyzna staje się w pełni PODMIOTEM i, zafascynowany jej pięknem, wypowiada formułę przymierza (syntagmat koniunkcji), utożsamiając się z kobietą, i nadaje jej pierwszą nazwę „*ʾiššāh*” (druga nazwa będzie w 3,20). Kobieta jest córką Boga, a mężczyzna jest synem Boga. Bóg zaś jest Ojcem ludzi a jednocześnie POMOCNIKIEM człowieka. On ustanawia więź małżeńską, która jest silniejsza niż więź z ojcem i matką. Po dokonaniu tych spraw Bóg znika ze sceny. Wspomniana formuła przymierza jest w terminologii strukturalistycznej kwalifikacją i zastępuje formułę „i widział Bóg, że było dobre” z Rdz 1,1-2,4a.

⁵⁶ Mezopotamska opowieść o Gilgameszu wspomina o tym, że owłosiony pracłowiek Enkidu został wychowany przez dzikie zwierzęta na stepie i żył z nimi jak jedno z nich, jedząc trawę i razem z nimi orzeźwiał się nad wodą. Dopiero nierządnicą Szamchat, usługująca bogini Isztar, uwiodła go od stada i ze stanu dzikiego pracłowieka doprowadziła do stanu człowieka kultury, por. *Das Gilgamesch Epos neu übersetzt und kommentiert von Stefan M. Maul*, Die erste Tafel, I, s. 49, n. 109-112; s. 52/53, n. 170-227; Die zweite Tafel, II, s. 58/59, n. 1-64, München 2005, 24n., 49n., 58n.

⁵⁷ Por. D. Patte, dz. cyt., s. 45n. 3.

⁵⁸ Por. C. Westermann, BK I/1, 310n.

⁵⁹ Por. L. Alonso-Schökel, *Motivos sapienciales y de Alianza en Gn 2-3*, Bib. 43(1962), 302.

⁶⁰ Por. D. Patte, *What is Structural Exegesis?* Philadelphia, 1976, by Fortress Press, New Testament Series, Guides to Biblical Scholarship, Dan O. Via, Jr., Editor, 2.

4. Werset 21. *Wtedy JHWH Bóg wprowadził człowieka w stan głębokiej nieświadomości i [ten] zasnął. Wtedy wyjął jedno z jego żeber i zamknął ciało w tym miejsu.*

Hebr. „tardēmā^h” oznacza głęboki sen, lenistwo, beczynność. W. Triling zwraca uwagę, że podobny głęboki sen (= stan głębokiej nieświadomości) „tardēmā^h” zesłał Bóg na Abrahama przed zawarciem przymierza z nim (Rdz 15,2). Jest to więc sen ekstazyjny jako sposób opisu teofanii⁶¹. Septuaginta w obydwu wypadkach tłumaczy „tardēmā^h” przez „ekstasis”. Więc nic dziwnego, że tacy Ojcowie Kościoła jak św. Augustyn, św. Efreem, św. Jan Chryzostom, a za nimi bibliści Hetzenauer i Hummelauer tłumaczą ów sen jako ekstazę⁶². Na uwagę zasługuje fakt, że drapieżne ptactwo, które odpędzał Abraham w czasie „tardēmā^h” (głębokiego snu) symbolizuje potęgę Egiptu, a konkretnie lata ucisku w Egipcie⁶³. Człowiek nie znalazł pomocy wśród zwierząt. Nasuwa się pytanie, czy dzikie zwierzęta nie mogą i w naszym tekście symbolizować potęg politycznych. Wiadomo bowiem, że np. wąż w 3,1 oznaczał, między innymi, także potęgę polityczną⁶⁴, z którymi wbrew woli JHWH sprzymierzali się potomkowie Abrahama. W każdym razie schemat niniejszej sceny jest w głównych zarysach podobny. Najpierw Bóg zsyła „tardēmā^h” a potem następuje przymierze.

5. Werset 22a. *I przebudował JHWH Bóg żebro, które wyjął z człowieka, w kobietę.*

W tym wersecie na scenie pojawia się obraz zbudowania kobiety z żebra uśpionego mężczyzny. C. Westermann słusznie zwraca uwagę, że tego obrazu nie można interpretować realistycznie, gdyż stworzenie kobiety z żebra mężczyzny jest tak samo niewyobrażalne jak stworzenie człowieka z gleby lub z prochu⁶⁵.

Głównym terminem jest tu hebr. „haššēlā^c” – żebro. W XVI w. kard. Kajetan pisał na ten temat: *Cogor ex ipso tekstu et contextu intelligere hanc mulieris productionem, non ut sonat littera, sed secundum misterium non allegoriae, sed parabola⁶⁶*. Ale czy tylko ten fragment należy interpretować jako przypowieść? Dlaczego całe opowiadanie nie mogłoby być przypowieścią dla Izraelitów, bezpośrednich czytelników i słuchaczy Biblii? Dlaczego jednak autor maluje nam tak dziwny obraz? Na właściwą odpowiedź naprowadzają nas odkrycia archeologiczne. Otóż przy lepieniu ludzkich figur używano oprócz gliny także pałeczek trzciniowych, które stanowiły jakby szkielet postaci. Ten szkielet wypełniano gliną (ciałem). Takie figury

⁶¹ Por. W. Trilling, *Denn Staub bist du*, Leipzig 1965, s. 33; *Stworzenie i upadek według Rdz 1-3*, przeł. E. Schulz, Warszawa 1980.

⁶² Por. S. Łach, *Księga Rodzaju*, Poznań 1962, s. 209.

⁶³ Por. S. Łach, dz. cyt., s. 352.

⁶⁴ Por. J. Sulowski, *Czy Adam i Ewa „byli nadzy?”* Łódź 1998, s. 194-199.

⁶⁵ Por. BK I/1, 515.

⁶⁶ cyt. za S. Łach, dz. cyt., s. 209.

odkryto w Jerychu⁶⁷. Ponadto u Sumerów bogini porodu nosiła nazwę Nin-til, czyli pani życia lub pani żebra⁶⁸. Zdaniem W. Brüggemanna w hebrajskim występuje ten symbol, ale żebro straciło już moc tworzenia kalamburu (czyli wieloznaczność). Gdy jednak pojawia się kobieta, wtedy ten symbol nabiera znaczenia „pani życia”. Ale ponieważ zapomniano o pochodzeniu tego symbolu, wymyślono, że została stworzona z żebra mężczyzny⁶⁹.

Wszyscy bibliści współcześni zgadzają się z tym, że hagiograf nie miał zamiaru pouczać swoich czytelników, jak powstał człowiek i jak powstała pierwsza kobieta, lecz chodziło o to, kim jest człowiek. Trudno jednak przypisywać autorowi natchnionemu nasz sposób myślenia filozoficznego. Mimo to nie można wykluczyć, że autor chciał pouczyć, że mężczyzna i kobieta mają tę samą naturę, dlatego mówi o żebrze wyjętym z mężczyzny. Zresztą bibliści słusznie zwracają uwagę na to, że kobieta istniała wcześniej, skoro w Rdz 3,2n. dobrze zna przykazanie Boże wypowiedziane jeszcze przed jej zbudowaniem przez Boga, bo w 2,16n.⁷⁰

Jednak chyba najgłębszym nośnikiem przesłania tej perykopy jest czasownik *banah* – *zbudował*, występujący tu w formie wajjiqtol *wayyīben*. Koncentrujemy więc badanie na tym słowie kluczowym. Znaczące jest, że temat Boga jako budowniczego lub swoistego architekta występuje w tekstach okresu wygnania lub w tekstach powygnaniowych: Iz 45,13; 62,5; 1Krl 11,39; Jr 5,5n; 31,2-6; Ez 36,33-38; Ps 102,17; 127,1; 147,2.

Termin *wayyīben* (i przebudował, od pnia „*banah*”) jest pokrewny akkadyckiemu „*banū*” i ugaryckiemu „*bnj*” (stworzyć, spłodzić). Temat „*bnh*” występuje w Rdz 16,2 w ustach Sary mówiącej „*ʔūlay ʔibbāne^h mimmēnnā^h*” – może otrzymam dziecie z niej (z Hagar)⁷¹. Wydaje się, że autorzy biblijni stosują czasownik „*bnh*” – budować – gdyż poczęcie i narodziny człowieka wiązano zawsze z działalnością Boga, który „budował” człowieka w łonie matki (Rdz 16,2; 30,5; Ps 139,13), budował dynastię (2 Sm 7,27; 1 Krn 17,25), a tym samym budował naród i państwo (Por. Wj 1,21 Pwt 25,9). Autor przedstawia więc w sposób obrazowy, że nie tylko mężczyzna jest dzieckiem Boga JHWH, lecz także jest nim w równym stopniu kobieta, a jednocześnie jest jakby siostrą mężczyzny. Wydaje się przeto, że oznacza ona Izraela, oblubienicę Boga JHWH (por. Oz 2-3). Paradoksalnie ta oblubienica jest zarazem pierwotnym synem Boga JHWH (Oz 11,1). Niestety, wiele przekładów niszczy wielką metaforę mówiącą o Bogu jako budowniczym Izraela, tłumacząc termin „*wayyīben*” słowem „przekształcił⁷²”, „uformował⁷³”.

⁶⁷ Por. C. Westermann, BK I/1, 313.

⁶⁸ Por. E. Testa, dz. cyt., s. 79.

⁶⁹ W. Brüggemann *Of the same Flesh and Bone*, CBQ 52(1970), s. 538.

⁷⁰ Jest to także jeden z dowodów na to, że mikrojednostka Rdz 2,18-24 jest późniejszą wstawką, o czym informowano w poprzednim artykule, zob. przypis 1.

⁷¹ Por. S. Łach, dz. cyt., s. 355.

⁷² Tak TOB: Dieu transforma la côte.

⁷³ Tak BJ: Dieu façonna une femme.

Jean-Marie Fenasse OMI i Jacques Guillet SJ naszkicowali ten temat następująco⁷⁴:

Słowo hebrajskie banah oznacza przede wszystkim wznoszenie budowli materialnych, jak np. ołtarza (Rdz 8,20), domu (33,17), miasta (4,17).[...]

Mówi się o zakładaniu rodziny i zakładaniu fundamentów pod jakiś budynek. Bóg „zbudował” kobietę z żebra Adama (Rdz 2,22); kobieta wyrasta — niczym budowla — na matkę w momencie wydania na świat dzieci (16,2; 30,3). Tym, który wznosi tego rodzaju budowle, jest Bóg (3 Krl 11,38). Od osoby do rodziny, od szczepu do narodu, zwłaszcza poprzez pojęcie domu, przejście jest łatwe i naturalne. Gdy chodzi o zakładanie dynastii „Dawida” (2 Sm 7,11), domu albo narodu Izraela (Jr 12,16; 24,6; 31,4) — budowniczym jest też Bóg.

6. Wers 22b. *I przyprowadził ją do człowieka.*

To twierdzenie wydaje się odzwierciedlać izraelski zwyczaj przyprowadzania narzeczonej do domu narzeczonego. Zgodnie z tym zwyczajem naręczony przyozdobiony diademem na głowie (Pnp 3,11; Iz 61,10) w orszaku przyjaciół orkiestry udawał się do domu narzeczonej, która z kolei również była bogato ubrana i przyozdobiona klejnotami (Ps 45,14n; Iz 61,10), lecz zasłonięta welonem (Pnp 4,1-3; 6,7) i odsłaniała się dopiero w pokoju oblubieńca. Dziewczyna w otoczeniu przyjaciółek (Ps 45,15) była uroczyście przeprowadzana do oblubieńca. Śpiewano pieśni weselne, w których wychwalano zalety nowożeńców (Pnp 4-5). Spisywano umowę o zawartym małżeństwie (Tb 7,14). Umowa taka była wymagana już przez kodeks Hammurabiego do ważności małżeństwa⁷⁵. Toteż Malachiasz przypomina, że „JHWH był świadkiem pomiędzy tobą a żoną twojej młodości”. On też nazywa zaślubioną „żoną twojego przymierza” („berit”, MI 2,14), a Prz 2,17 nazywa małżeństwo „przymierzem” Boga. Alegoria Ez 16,8 nazywa przymierze synajskie umową małżeńską między JHWH a Izraelem. Stąd dziwi nas nieco stwierdzenie R. de Vaux, że małżeństwo w Izraelu było sprawą czysto cywilną, nie usankcjonowaną żadnym aktem religijnym⁷⁶. Przecież w Izraelu życie cywilne było ściśle związane z wiarą i z przymierzem. Akt cywilny był jednocześnie aktem religijnym.

7. Werset 23. *I powiedział człowiek: Ta wreszcie jest kością z kości moich i ciałem z ciała mego. Ta będzie nazywana kobietą („²iššāh^m”), bo z męża była wzięta ta⁷⁷.*

Przyprowadzając człowiekowi żonę JHWH zarządził owemu brakowi, o którym mówi werset 18. Samo brzmienie „²iššāh^m” wykazuje, według etymologii ludowej, ale

⁷⁴ Zob. J.-M. Fenasse i J. Guillet, *Budować*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1982, s. 108.

⁷⁵ Por. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. I, Paris 1961, s. 58.

⁷⁶ Por. tamże, s. 58.

⁷⁷ To zdanie przetłumaczyłem celowo bardzo niewolniczo literalnie, z hebrajskim szykiem wyrazów, aby czytelnik mógł sobie porównać z przekładem poetyckim A. Sandauera.

nie semantycznej, że jest to odpowiednik do „ʔiš”, mężczyzna. Więc nic dziwnego, że mężczyzna staje się w pełni PODMIOTEM i, zafascynowany jej pięknem, wypowiada formułę przymierza (syntagmat koniunkcji) i, utożsamiając się z kobietą, nadaje jej pierwszą nazwę „ʔiššāḥ” (druga nazwa będzie w 3,20). Kobieta jest córką Boga, a mężczyzna jest synem Boga. Bóg zaś jest Ojcem ludzi a jednocześnie POMOCNIKIEM mężczyzny.

Termin „ʔiššāḥ” występuje w Rdz 2-3 aż 17 razy. Pełni ona szczególną funkcję w opowieści o wypędzeniu z ogrodu. Naszym zadaniem jest bliższe określenie tej funkcji. J. Kühlewein zwraca uwagę na obraz kobiety jako małżonki JHWH, jaki zaczerpnął Ozeasz z mitologii kananejskiej, aby zwalczyć skłonność narodu izraelskiego do kananejskiego kultu Baala, połączonego z prostytutką sakralną, ten sam obraz podjął Jeremiasz i Deuteroizajasz⁷⁸. Toteż L. McKenzie stwierdza, że ta szczególna rola kobiety w Rdz 2-3 jest kluczem do zrozumienia opowieści. Należy przy tym mieć w polu widzenia bóstwa żeńskie w religii kananejskiej: Inanna, Istar, Asz-tarte oraz Anath, a także nierzęd sakralny jako akt godny szacunku⁷⁹.

Nie można przy tym pominąć również analizy stylu opowieści. Zaskakująca aluzja dźwiękowa do ʔiššāḥ znajduje się już w wersecie 21, w słowie „wayyīšān”, i *zasnął*. Dźwięk ten wywołuje imię kobiety z w. 23, a nie tylko tożsamość dźwiękową z „ʔiš”. Właśnie w tym samym wersecie 21 znajduje się paronomazja w słowach „tardemah”, „ʔadam” i „ʔādāmāḥ”. Zdaniem A. Strusa paronomazja z imieniem „ʔadam” i „ʔiššāḥ” nie jest bez znaczenia. Słowa „yīšān” i „tardemah” stwarzają jego zdaniem metaforę dźwiękową, która obrazuje powstanie tzw. pierwszej pary ludzkiej. Formuła wyjaśniająca w w. 23 zdradza charakter poetycki w kompozycji zamierzonej przez potrójne powtórzenie zaimka „zoł” i przyimka „min”. Ponadto relacja „ʔiš” i „ʔiššāḥ” ujęta w punkcie ekspresyjnym stanowi jeden z elementów, które oznaczają solidarność tzw. pierwszej pary ludzkiej w grzechu opisanym w Rdz 3.

Gdy JHWH niejako odślonił człowiekowi tajemnicę, objawił mu mądrość, czyli Prawo (Tore), w symbolu kobiety⁸⁰. Wówczas z ust człowieka wyrwał się okrzyk najwyższego zachwytu:

zōʔṭ happāʿam ʿēšem mēʿāšāmay ūbāšār mibbōšārī lōzōʔṭ yiqqārē ʔiššāḥ kī mēʔiš līqōḥāḥ-zzōʔṭ.	„Z mojej to kości kość jej cała, A ciało jej z mojego ciała. Mężycą ona się nazowie, Iże wyjęta jest mężowi” ⁸¹ .
---	---

⁷⁸ Por. J. Kühlewein, dz. cyt., s. 251.

⁷⁹ Por. L. McKenzie, dz. cyt., s. 171.

⁸⁰ Por. Prz 8-9.

⁸¹ Zob. A. Sandauer, *Bóg, Szatan, Mesjasz i...?* Wydawnictwo Literackie w Krakowie, bez daty, (1977 ?). Podajemy tu przekład A. Sandauera ze względu na trafne oddanie poetyckiego tekstu hebrajskiego, chociaż dosłownie powinien on brzmieć: „Ta dopiero jest kością z kości mojej i ciałem z mego ciała. Ona będzie nazywana kobietą (ʔiššāḥ), bo z mężczyzny (mēʔiš) wzięta jest ta.

Ten okrzyk harmonizuje z „tardēmā^h”, „ekstasis”. Nic więc dziwnego, że za niektórymi Ojcami Kościoła A. Gelin nazywa ów okrzyk człowieka pierwszą pieśnią o miłości małżeńskiej w ST, której rozwinięciem jest *Pieśń nad pieśniami*⁸².

W tym okrzyku człowieka mamy w pierwszym stychu hebrajskim trzy razy po dwa razy a w drugim dwa razy po trzy wyrazy z doskonałym chiasmem⁸³. Wielu biblistów określa ów okrzyk mężczyzny jako formułę pokrewieństwa najwyższego stopnia na podstawie Rdz 29,14; Sdz 9,2n; 2 Sm 5,1-5; 19,15n⁸⁴. Wydaje się jednak, że słuszniej postępuje Brüggemann nazywając ten okrzyk człowieka formułą przymierza i najwyższej lojalności⁸⁵, gdyż prawdą jest, że przymierze wręcz ustanawia więź ściślejszą niż więź pokrewieństwa, bo oznacza wspólnotę losu, na dobre i na złe⁸⁶. W związku z Dawidem w 2 Sm 5,1-3 najpierw została wypowiedziana formuła a potem nastąpiło zawarcie przymierza Dawida z pokoleniami Izraela w Hebronie. Ta formuła przymierza przypomina przeciwstawną formułę rozvodu JHWH z narodem wybranym (lō³ ruḥāmā^h, bez miłosierdzia Oz 1,6) oraz formułę ponownego małżeństwa Boga z Izraelem (Oz 2,25) lub też formułę adopcji przy intronizacji króla z Ps 2,7 *Tyś synem moim, ja ciebie dziś zrodziłem*. Bóg wszedł we wspólnotę życia z Izraelem właśnie przez przymierze i nawiązał ze swoim ludem więź krwi, zawierającej życie Boga (pokropienie krwią zwierząt ofiarowanych). Bóg wszedł w historię Izraela i przyjął jego los, wystawił się na dobro i zło tego ludu, co najpełniej urzeczywistniło się w Jezusie Chrystusie. Przykłady przytoczone przez W. Brüggemanna przekonują nas, że autorowi w wersetach 18-24 nie chodzi o pochodzenie kobiety. Prawdą jest, że wersety 18-20 wyrażają frustrację wynikającą z niemożności znalezienia odpowiedniego partnera przymierza na wszelką dół i niedół. Zadaniem partnera przymierza jest pomagać w każdej sytuacji, tutaj w uprawie gleby⁸⁷ i przestrzeganiu Tory. Wers 23a zawiera twierdzenie o znalezieniu go.

Według Alberta Gelin tekst ten rozładowuje swoiste napięcie zawarte w opowieści Rdz 2,4b-24. Od początkowego chaosu i braku życia opowiadanie zmierza do wyrażenia zachwytu po stworzeniu kobiety: *ta dopiero jest kością z mojej kości i ciałem z mego ciała* (2,23). Dopiero wtedy stworzenie jest rzeczywiście udane. Człowiek jest naprawdę człowiekiem dopiero w społeczności, w małżeństwie monogamicznym i w rodzinie. Istota człowieka urzeczywistnia się w równej mierze w płci męskiej jak i żeńskiej. Kobieta posiada według tzw. jahwisty tę samą naturę co

⁸² Por. *Pismo św. o człowieku*., Paris 1971, s. 44.

⁸³ S. Łach proponuje „Mężatką winna się nazywać” (Por. dz. cyt., s. 211). Vulgata ma „virago” od „vir”. Jednakże słowo „mężatka” oznacza w j. języku polskim tylko kobietę zamężną, a hebrajskie „iśśā^h” oznacza po prostu człowieka płci żeńskiej, dlatego za trafniejszy uznano neologizm „mężycy”; Por. A. Strus, *Nomen – Omen, La stylistique sonore des noms propres dans le Pentateuque*, Rome 1978, s. 69.

⁸⁴ Por. dz. cyt., s. 44; C. Westermann BK I/1, s. 315n.

⁸⁵ Por. W. Brüggemann, art. cyt., s. 539.

⁸⁶ Por. W. Brüggemann, tamże.

⁸⁷ Por. tamże, s. 339.

i mężczyzna. A przecież poza Izraelem kobieta była w owym czasie siłą roboczą, niewolnicą, własnością męża na równi z bydłem. Można ją było kupić lub odziedziczyć na równi z dobytkiem, ona zaś nie miała prawa do dziedziczenia. Jeszcze wyraźniej została stwierdzona wysoka godność kobiety w redakcji kapłańskiej na temat dzieła stworzenia (Rdz 1,26-28). Kobieta stoi od początku obok mężczyzny jako równorzędna partnerka przymierza. Mężczyzna i kobieta są razem obrazem Boga, Pana nad światem i Pana, który kieruje dziejami tego świata. Takie ujęcie było niespotykane na całym ówczesnym Wschodzie⁸⁸. Jednakże Stary Testament nie daje nam pełni objawienia na temat tajemnicy człowieka, która wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego (KDK 22).

Świetnie ujął tę tajemnicę człowieka św. Ambroży:

Dzieło spełnione przez Boga każe mi domyślać się, że w tym, co czytam, jest coś więcej jeszcze, niż mogę zrozumieć. Gdy tak się tym dręcę, Apostoł przychodzi mi z pomocą. I kiedy ja nie wiedziałem, co znaczą słowa: «Kość z kości moich i ciało z ciała mego», a także: «Tę zwać będę mężyną⁸⁹, bo z męża wzięta jest» (Rdz II 23), Paweł w Duchu Bożym wyjaśnia mi ich sens, mówiąc: «Tajemnica to wielka jest» (Ef V 32). Co za tajemnica? — Że «będą dwoje w jednym ciele» i to, że «opuści człowiek ojca swego i matkę, a przyłączy się do żony swej», i to, że «jesteśmy członkami ciała jego, z ciała i z kości jego» (Ef V 30). Cóż to za mąż, że niewiasta dla niego opuszcza rodziców? — Rodziców opuszcza Kościół zgromadzony z ludów pogańskich. Kościołowi to w prorocztwie powiedziano: «Zapomnij o narodzie swym i domu ojca twego» (Ps XLIV 11). Dla jakiegoż czyni to męża, jeśli nie tego, o którym mówi Jan: «Ten, który przyjdzie po mnie, a stał się przede mną» (J I 27)?

Z któregoż to śpiącego męża boku wyjął żebro? — Zaiste, ten spał i spoczywał, i zmartwychwstał, ponieważ przyjął Go Pan. Czym jest to żebro, bok Jego, jeśli to nie jest moc Jego? Gdy bowiem jeden z żołnierzy włócznią bok Jego otworzył, wypłynęły zeń woda i krew, którą wylał za życie świata. Ta moc, to życie świata jest żebrem Chrystusowym, żebrem drugiego Adama. Pierwszy Adam był „duszą żyjącą”, a nowy Adam — „duchem ożywiający”. Nowym Adamem jest Chrystus, a żebro Chrystusowe to Kościół. My zaś jesteśmy członkami Ciała Jego i jesteśmy z ciała Jego i z kości. Może o tym właśnie mówił, może to żebro miał na myśli, kiedy powiedział: „Czuję, że moc wyszła ode mnie” (Łk VIII 46). To jest to żebro, które z ciała Chrystusa pochodzi, nic temu ciału nie odbierając. Duchowe jest bowiem, a nie materialne. Duch zaś nie dzieli się, ale się rozdaje poszczególnym ludziom tak jak chce. To jest Ewa, matka wszystkich żyjących... Ta matka żyjących to Kościół. Bóg go zbudował na kamieniu węgielnym, na Chrystusie, „w nim cała budowa mocno jest zespolona i wzrasta, by stworzyć świątynię świętą w Panu” (Ef II 21). Kościół zaś jest przez Chrystusa umiłowany jako oblubienica „promienna i bez skazy, święta i niepokalana. In Luc. II n. 85—89 (P. L. 15, 1584-1586)⁹⁰.

⁸⁸ Por. A. Gelin, *Pismo święte o człowieku*, Paris 1971, s. 43n.

⁸⁹ Takiego słowa użył Jakub Wujek. Jego przekładem posługuje się tłumacz de Lubaca.

⁹⁰ Cyt. za H. de Lubac, *Kościół. Ewa mistyczna*, w: *Katolicyzm*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1961, s. 179-181.

W ten sposób w Chrystusie spełniło się proroctwo Trito-Izajasza:

*Przez wzgląd na Syjon nie umilknę, przez wzgląd na Jerozolimę nie spocznę, [...] Wówczas narody ujrzą twą sprawiedliwość i chwałę twoją wszyscy królowie. I nazwą cię nowym imieniem, które usta Pana oznaczą. Będziesz prześliczną koroną w rękach Pana, królewskim diademem w dłoni twego Boga. Nie będą więcej mówić o tobie „Porzucona”, o krainie twej już nie powiedzą „Spustoszona”. Raczej cię nazwą „Moje w niej upodobanie”, a krainę twoją „Poślubiona”. Albowiem spodobałaś się Panu i twoja kraina otrzyma męża. Bo jak młodzieniec poślubia dziewicę, tak twój **Budowniczy** ciebie poślubi, i jak oblubieniec weseli się z oblubienicy, tak Bóg twój tobą się rozraduje (Iz 62,1-5; por. Jr 31,4-6). Dlatego sam Jezus mówi o sobie: Ten, kto ma oblubienicę, jest **oblubieńcem**; a przyjaciel oblubieńca, który stoi i słucha go, doznaje najwyższej radości na głos oblubieńca. Ta zaś moja radość doszła do szczytu (J 3,29; por. Mt 9,15; Ap 21,9).*

H. Renckens SJ, udowodnił, że *nie prorocy inspirowali się opowieścią Jahwisty, lecz odwrotnie, Jahwista ujął po swojemu naukę proroków o przymierzu*⁹¹. Dlatego w niniejszym dowodzeniu nie zachodzi naciąganie tekstu lub błąd logiczny *petitio principii*, chociaż trzeba przyznać, że proza poetycka perykopy Rdz 2,18-24 jest wielowarstwowa i nie można jej zacieśnić do jakiegoś unikalnego sensu, albowiem *interpretacja pojedynczego tekstu powinna unikać ekskluzywizmu*⁹².

Św. Ambroży chyba najgłębiej odczytał sens duchowy Rdz 2,18-24 w świetle tajemnicy paschalnej Chrystusa, podprowadzając nas niejako do wyrażenia pełni tego sensu w czwartej modlitwie eucharystycznej: *Ojczy Świąty, tak umiłowałeś świat, że [...] zesłałeś nam swojego Jednorodzonego Syna, aby nas zbawił. On to [...], abyśmy żyli już nie dla siebie, ale dla Chrystusa, który za nas umarł i zmartwychwstał, zesłał on od Ciebie Ojczy, jako pierwszy dar dla wierzących, Ducha Świętego, który dalej prowadzi Jego dzieło na świecie i dopełnia wszelkiego uświęcenia. Jest oczywiste, że autor lub redaktor biblijny może o tym nigdy nie pomyślał, ale Bogu mogło się spodobać to właśnie zaplanować w słowach: Nie jest dobrze, żeby człowiek był dla samego siebie (18a). Bo **małżonkiem** twoim jest twój Stworzyciel, któremu na imię – Pan Zastępów; Odkupicielem twoim – Święty Izraela, nazywają Go Bogiem całej ziemi (Iz 54,5).*

Żyjemy dla Chrystusa wtedy, gdy żyjemy solidarnie dla Jego braci i siostr, gdyż On utożsamiał się przez swoje wcielenie z każdym człowiekiem (KDK 22; 32). Okrzyk człowieka jest przeto formułą przymierza, wypowiedzianą uroczyście przez dwukrotne użycie „eśem, kość” i „bāšār, ciało” dla podkreślenia głębokiej lojalności i solidarności. Mężczyzna i kobieta są związani przysięgą do uczestniczenia we wspólnym losie, w słabości i w mocy. Ta formuła przymierza stwarza więź mocniejszą niż więź krwi z ojcem i matką. Na podstawie tej przysięgi mają razem „strzec i uprawiać ziemię” – hāʾāḏāmāh (Rdz. 2,9), zgodnie z werselem 2,15. Ta więź wyrażona została w wersecie 24.

⁹¹ Por. H. Renckens, *La Bible et les origines du monde, Genèse 1-3*, Tournai 1964, s. 102n.

⁹² Zob. PKB, *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 71.

8. Werset 24. Dlatego zostawi mężczyzna ojca swego i matkę swoją i zjednoczy się ze swą żoną, i będą jednym ciałem.

Wreszcie ostatnia wypowiedź tej sceny (wers 24) stanowi rodzaj rekapitulacji, która zatrzymuje strumień opowiadania, czyli jest wypowiedzią o STANIE⁹³. To zdanie wypowiada autor natchniony jako swoiste podsumowanie całego mikroopowiadania a nie osoba z opowieści. G. von Rad napisał trafnie: *Oto cel, do którego zmierzają całe opowiadanie. Jahwista chce uzasadnić miłość ponad miłość ojca i matki. Ta miłość mocna jak śmierć (Pnp 8,6) pochodzi stąd, że kobieta i mężczyzna byli początkowo jedną istotą, jednym ciałem. Celem jahwisty jest uzasadnienie teologiczne małżeństwa monogamicznego, teraz [tzn. za życia jahwisty], a nie opowiadanie o czymś rajskim, a więc utraconym. Chodzi o prawo naturalne a nie o jakiś nakaz moralny, etyczny. Ten werset świadczy o tym, że opowieść była ongiś samodzielna⁹⁴. Małżonkowie stanowią jakby jednego człowieka. Syntagmatowi dyzjunkcji (yaʿāzob, zostawi) od rodziców odpowiada syntagmat koniunkcji (wəḏābaq i zjednoczy się) męczyzny z żoną.*

Ten werset wyraża konsekwencję tego partnerstwa, a mianowicie opuszczenie ojca i matki i kontynuowanie partnerstwa na płaszczyźnie wolności i odpowiedzialności. Toteż zdaniem W. Brüggemanna przez sformułowanie „kość z kości mojej i ciało jej z ciała mego” autor natchniony zamierza pouczać przede wszystkim o tym, że mężczyzna i kobieta są w równym stopniu partnerami przymierza i że to partnerstwo jest decydujące dla zrozumienia sensu życia jednostki, jak i ich obojga.

„bāšār ʿeḥād”, „jedno ciało” oznacza więc jakby jednego człowieka – jedno serce i jednego ducha narodu wybranego (Por. Ez 36,26n). Bóg, który zawarł przymierze ze swoim ludem jest z nim także po wygnaniu z ogrodu, czyli po uprowadzeniu do niewoli babilońskiej, karmi go i przyodziewa go. Tę samą obrazowość stosuje św. Paweł w Ef 5,21-33. Relacja między Chrystusem a Kościołem jest ugruntowana na wspólnocie losu, lojalności i odpowiedzialności. Chrystus i Kościół stanowią jedno Ciało. Jest to formuła przymierza powtórzona przez św. Pawła z Rdz 2,25. Głównym celem przymierza jest według tzw. jahwisty uprawianie ziemi i zachowywanie przykazań, czyli odpowiedzialność za świat, a nie tylko wzajemne szczęście. Właśnie dlatego, że Chrystus i Kościół stanowią jedno ciało, Kościół jako ʿiššāh z Rdz 2,23 jest jednocześnie Budowlą Bożą (KK 6) zgodnie ze słowami Apostoła: *wy zaś jesteście uprawną rolą Bożą i Bożą budowlą. Według danej mi łaski Bożej, jako roztropny budowniczy, położyłem fundament, ktoś inny zaś wznosi budynek. Niech każdy jednak baczy na to, jak buduje. Fundamentu bowiem nikt nie może położyć innego, jak ten, który jest położony, a którym jest Jezus Chrystus (1 Kor 3,9-11).*

Warto zaznaczyć, że sformułowanie „bāšār ʿeḥād”, *jedno ciało*, oznacza co innego niż greckie „sarks”, użyte przez Pawła w Ef 5,31 za Septuagintą. Greckie „sarks” oznacza przeciwieństwo „ducha” lub „duszy”. Natomiast hebrajskie „bāšār

⁹³ Zob. D. Patte, dz. cyt., s. 51.

⁹⁴ Zob. G. Von Rad, *Das erste Buch Mose, Genesis*, Göttingen 1953, s. 68.

ʿeḥād” oznacza istotę ludzką jako całość, ze wszystkimi relacjami jej cielesności, jako duchową jedność, oraz jako wszystko obejmującą wspólnotę osobową⁹⁵. Takiej właśnie solidarności i lojalności domaga się Jezus Chrystus również od swoich uczniów: *Kto miłuje ojca lub matkę bardziej niż mnie, nie jest mnie godzien* (Mt 10,37 i paralelne).

W tym wersecie ważnymi nośnikami orędzia są terminy „ʿāzab” (=opuścić, zostawić) i „dāḥaq” (przyłgnąć, zjednoczyć się). Ten ostatni to termin przymierza, gdy odnosi się do osób⁹⁶. W Joz 23,8 oznacza on zazdrość partnera przymierza i wyklucza inne relacje. Podobnie „ʿāzab” odnosi się do opuszczenia jednego przymierza, aby zawrzeć inne przymierze⁹⁷. A zatem wers 24 mówi o skończeniu się jednej lojalności na rzecz nowej. To jest właśnie istotą formuły przymierza. „Jedno ciało” może dotyczyć się pokrewieństwa, ale w świetle naszego rozumienia wersetu 23 może się dotyczyć jedynie tych osób, które mają wzajemne zobowiązanie i solidarność. Dlatego zdaniem W. Brüggemanna odnosi się on do wspólnoty związanej przymierzem np. w niewoli (Kpł 25,49) i nigdy nie wolno go rozumieć biologicznie lub tylko w odniesieniu do stosunków seksualnych⁹⁸.

IV. WNIOSKI

1. Kluczem do zrozumienia perykopy jest aluzja wersetu Rdz 2,23a do formuły przymierza, która nie mówi o pochodzeniu kobiety w sensie biologicznym. Tradycja egzegetyczna interpretująca tekst jako mówiący rzekomo o biologicznym pochodzeniu kobiety opiera się na zapoznananiu dwuznacznego słowa „żebro” i na niewłaściwej grze słów w 23b, która zwodzi i myli główną wymowę tekstu. Tymczasem głównym zamiarem tekstu jest akcent na solidarność mężczyzny i kobiety i ich wzajemną odpowiedzialność za siebie i za świat.

2. Solidarność ta jest wzajemna, ale odnosi się zarówno do uprawiania gleby – ʿādāmāḥ (ʿiššāḥ – ʿādāmāḥ), jak i do przestrzegania Prawa przymierza⁹⁹, co dla Żydów oznacza studiowanie i przestrzeganie Tory, a dla chrześcijan Chrystusowego Kazania na Górze (Mt 5-7).

3. Obraz Boga i jego oblubienicy Izraela jest oczywiście bliski prorokom¹⁰⁰. Otóż według dzisiejszej wiedzy wstęp do Pięcioksięgu, czyli Rdz 1–11, został napisany

⁹⁵ Por. C. Westermann, *Biblischer Kommentar*, Band I/1, *Genesis*, I. Teilband, *Geneis 1–11*, Neukirchen 1974, (skr., BK I/1), s. 318.

⁹⁶ Por. Pwt 11,22; 10,20; 13,5; Joz 23,8; 1Krl 11,2.

⁹⁷ Por. Jr 1,16; Oz 4,10.

⁹⁸ W. Brüggemann, art. cyt., s. 540.

⁹⁹ Por. W. Chrostowski, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Warszawa 1996, s. 50; J. Sulowski, art. cyt., s. 52 i 57n.

¹⁰⁰ Por. Oz 1-3; Jr 2,2; 3,1-5; Ez 16,23; Iz 54,1-8.

po niewoli babilońskiej¹⁰¹. Dlatego też Rdz 2,18-24 nawiązuje do nauki proroków, zwłaszcza do Oz 1-3 Ez 16 i 23. Ten obraz został przedstawiony zarówno w terminach niewierności, jak i odnowionych relacji. Stwierdzono oczywiście, że obraz małżeństwa ma mówić o przymierzu. Ale na podstawie Rdz 2,23a jest jasne, że to małżeństwo nie jest bardziej osobowym lub pomocniczym obrazem przymierza, lecz mówi wprost o stałych relacjach, które trwają między Bogiem a Izraelem w złej i dobrej doli, w słabości i mocy, w wierności i niewierności; JHWH – Izrael – „āzab” – „dābaq.

4. Tę samą obrazowość stosuje św. Paweł w Ef 5,21-33. Relacja między Chrystusem a Kościołem została zbudowana na wspólnocie losu, lojalności i odpowiedzialności, która ma zagwarantowane przetrwanie w każdej doli – Chrystus i Kościół stanowią jedno ciało – jest to formuła przymierza powtórzona przez Pawła z Rdz 2,24¹⁰². Wydaje się, że słowa św. Pawła *za wszystkich umarł Chrystus po to, aby ci, co żyją, już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał* (2 Kor 5,15) znajdują się na przedłużeniu Rdz 2,18 *Nie jest dobrze, żeby człowiek był sam dla siebie.*

5. Na koniec o relacjach płci w tekście. Otóż tekst nie sugeruje żadnej wyższości elementu męskiego nad żeńskim, ani nie usprawiedliwia stosunków seksualnych, jakby taki problem kiedykolwiek istniał w Izraelu. Związek małżeński został ugruntowany na wspólnocie losu, na lojalności i zobowiązaniu, które należy traktować serio. Nie jest on lekki, ani przypadkowy, polegający na nastroju lub uczuciu. Opiera się na przysiędze solidarności. Ogólnym celem nie jest znalezienie wzajemnej radości, choć jej nie wyklucza, lecz jest nim zadanie uprawiania ziemi i zachowywania Prawa przymierza (Tory), zgodnie z twierdzeniem G. Ravasiego wyrażonym we wprowadzeniu. Stosunki międzyludzkie zostały ujęte w kontekście solidarności i odpowiedzialności za ludzi i za świat.

¹⁰¹ Tak uważa wielu egzegetów, np. G. von Rad, E. Haag, L. Alonso-Schökel, A. Tosato, H. Renckens, B. Lang, J.W. Rosłon, G.E. Mendenhall; (por. J. Sulowski, dz. cyt., s. 53-61). R. Rubinkiewicz przytacza następujący pogląd profesora Papieskiego Instytutu Biblijnego, J.L. Ska: *Pomimo oporu niektórych egzegetów coraz trudniej jest mówić o istnieniu dzieła jahwistycznego w epoce Salomona. Gdyby J zostało napisane przed tekstami proroków przedwygnaniowych, wówczas w ich pismach można by było znaleźć jakieś jego ślady tam, gdzie mowa jest o przeszłości Izraela. Ponadto niektóre podstawowe teksty dla tradycji J, jak na przykład Rdz 12, 1-4a i Rdz 2, 4b-8, 22 są tekstami późnymi. J, jeśli kiedykolwiek istniało, nie jest źródłem starożytnym. Jedynie kwestią otwartą pozostaje pytanie, czy dzieło to powstało przed wygnaniem (Zenger), w czasie wygnania (Levin) czy po wygnaniu (Rose, Van Seters). Zdaniem J.L. Ska należałoby wziąć pod uwagę działalność literacką podesuteronomistyczną i pokapłańską (zob. R. Rubinkiewicz, *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, RTK 46/1 (1999), s. 118.*

¹⁰² Nicco inny obraz stosuje Paweł w 1 Kor 12,12-27, gdzie chodzi o wspólną lojalność członków ciała sprzymierzonych w dążeniu do tego samego celu, por. W. Brüggemann, art. cyt., s. 541.

SUMMARY

This article aims mainly at revealing the spiritual sense of the pericope according to wording of the Papal Biblical Commission: *the spiritual sense conceived according to Christian faith, as sense expressed through biblical texts, when they are read under the influence of Holy Spirit in the context of paschal mystery of Christ and the new life springing from it.*

JHWH is expressed in the words: *It is not good for the man to be for himself (Gen. 2,18a).* In BHS there is a particle of purpose *lə, for, in purpose of,* overlooked by exegetes in a Hebrew word *ləḥaddô*, consisting of a particle of purpose *lə*, a noun *ḥad* = *separation, a part of*, and a pronoun suffix *ô*. That is why the standard translation of this verse should be changed (instead *to be alone, for to be for himself*). *‘The man-Adam, being alone, not having any relation to anybody else, was not yet image of God’* (Kiernikowski), because ‘God is love’ in the relation of the three divine persons, and because it is said in Gn 1,27 that woman and man were created together in God’s image and the word *ʾādām* means both man and woman (1,26).

The deepest carrier of the message of the pericope is the verb *banah – built*, occurring here in the form of wajjiqtol *wayyiben*. It is full of meaning that the theme of God as a builder or an architect in himself appears in the exile or post-exile texts Is 45,13; 62,5; 1Kgs 11,39; Jer 5,5n; 31,2-6; Ez 36,33-38; Ps 102,17; 127,1; 147,2.

Biblical authors use a verb „bnh”- to build because a conception and birth of the man was always related to activity of God who ‘was building’ man in his mother’s womb (Gn 16,2; 30,5; Ps 139,13), who was building a dynasty (2 Sm 7,27; 1 Kgs 17,25), and consequently he was building the nation and the state. (cf. Ex 1,21 Dt 25,9). The following conclusions result from this article:

1. The key to understanding the pericope is the allusion of the verse Gn 2,23a to the formula of the covenant (W. Brüggemann), which does not say about origin of the woman in a biological sense. Exegetical tradition interpreting the text as supposedly saying about the biological origin of the woman is based on familiarization of the word ‘rib’ and with inappropriate play of words in 23b, which blurs and misinterpretes the meaning of the text. While the main intention of the text is to emphasize solidarity of man and woman and their mutual responsibility for each other and for the world.

2. This solidarity is mutual but it refers both to cultivating soil – *ʾādāmāḥ* (*ʾiššāḥ* – *ʾādāmāḥ*) and to observing the Law of the covenant.

3. Image of God and his bride Israel is close to the prophets. That is why Gn 2,18-24 refers to the teachings of the prophets about the covenant (H. Renckens), especially to Hos 1-3; Ez 16 i 23; Deutero- i Trito-Isaiah. This image was presented both in terms of infidelity and restored relations of the covenant. The metaphor of marriage says about the covenant of God with Israel. However, on basis of Gn 2,23a it is clear that this marriage is not a more personal or auxiliary image of the covenant but speaks directly about permanent relations which last between God and Israel in weal and woe, in weakness and power, in faithfulness and infidelity.

4. The same imagery is used by St. Paul in Eph 5,21-33. The relation between Christ and Church was built on the community of fate, loyalty and responsibility which has a guarantee to survive in any lot. Christ and Church are one body. This is a formula of the covenant repeated by Paul from Gn 2,24. The words of St. Paul *His purpose for dying for all was that men, while still in life, should cease to live for themselves, and should live for him, who for their sake died and was raised to life* (2Cor 5,15) are found as a prolongation of Gn 2,18 *It is not good for the man to be for himself*.

5. The text does not suggest any superiority of male element over female or justifies sexual intercourse since such a problem did not exist in Israel. Marriage was based on community of

fate, loyalty and commitment which ought to be treated seriously. It is neither light nor accidental, grounded on mood or feeling. It is based on an oath of solidarity. Its general aim is not to find mutual joy, though not excluded, but it is the job of cultivating soil and obeying the Law of the covenant. Thus, human relations were grasped in context of solidarity and responsibility for people and the world.