



ROK XII 1959 Nr 2

RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY

Ks. Stanisław Grzybek, Kraków

PROBLEM POCHODZENIA CZŁOWIEKA W ŚWIETLE EGZEGEZY BIBLIJNEJ

Nie wnikając w niepewne jeszcze dotychczas rezultaty badań paleontologów i biologów na temat pojawienia się życia człowieka na ziemi, sięgnijmy po odpowiedź na to pytanie do jednego ze źródeł objawienia, tj. do tekstów Pisma świętego.

Pismo św. podaje nam dwie relacje odnośnie faktu stworzenia człowieka; obie zapisane w księdze Rodzaju: pierwsza rozdz. 1, 26—28, druga rozdz. 2, 4—7, oraz 18—23.

Egzegeci długo dyskutowali nad wzajemnym stosunkiem tych opowiadań do siebie. Wydaje się jakoby ks. Cz. Jakubiec¹⁾ przeciwstawiał się twierdzeniu, że oba te opowiadania pochodzą z dwóch różnych źródeł. Dziś już nie ulega wątpliwości, że tak jest w istocie. Jeszcze 30 lat temu, P. Heinisch²⁾ w swoim komentarzu do Ks. Rodzaju mówił bardzo ostrożnie na ten temat. „Według wszelkiego prawdopodobieństwa — pisał — roz. I został później dołączony do Ks. Rodzaju i umieszczony przed opowiadaniem o raju i upadku człowieka“. Dziś już O. R. de Vaux³⁾ bez żadnych wątpliwości twierdzi, że opowiadanie pierwszego rozdziału Ks. Rodzaju należy do tzw. źródła kapłańskiego. Wychodząc z założenia, że Kodeks

¹⁾ Por. Ks. Cz. Jakubiec, *Genesis Księga Rodzaju*, Warszawa 1957, s. 48.

²⁾ Por. P. Heinisch, *Das Buch Genesis übersetzt und erklärt*, Ponn 1930, s. 111.,

³⁾ Por. O. R. de Vaux, *La Genèse* w *La Sainte Bible de Jerusalem*, Paris 1956, s. 9.

kapłański przechodził różne okresy rozwoju, możnaby przyjąć, że nasz rozdz. I został napisany w czasach reformy religijnej Ezechiáša przeprowadzonej w r. 721 i jest wyrazem ówczesnych pojęć o Bogu Stworzycielu.

Analiza treści i formy tego opowiadania oraz zestawienie go z opowiadaniem z rozdz. 2, 4—7 dostarczają nam wiele argumentów na poparcie naszej tezy. Pozwolą nam na sformułowanie za Ch. Hauret'em⁴⁾ zdania, że rozdz. II pisał stary i wytrawny katecheta, który wyjaśniał obrazowo swoim słuchaczom kwestię stworzenia człowieka, gdy tymczasem rozdz. I pochodzi od teologa, może od kapłana, używającego słownika abstrakcyjnego, ściśle teologicznego. Np. gdy autor I opowiadania stwierdza tylko suchy fakt historyczny: „*I stworzył (bara) Bóg człowieka*“ (1, 27a), nie wnikać w sposób w jaki się to stało, autor II opowiadania fakt ten szeroko komentuje i objaśnia: „*i ulepił Bóg człowieka z prochu ziemi*“ (2, 7). W pierwszym opowiadaniu mamy słowo abstrakcyjne wyjęte ze słownika dojrzałego teologa, „*bara*“ = „*stworzyć coś z niczego*“, w drugim zaś słowo: „*jacar*“ = „*ulepić, ukształtować, umodelować*“, zapożyczone ze sztuki garncarskiej. Wynika z tego, że drugie opowiadanie raczej człowieka opisuje, niż definiuje. Nie mniej jednak oba opowiadania twierdzą zgodnie, że człowiek pojawił się na ziemi, jako skutek stwórczej działalności Boga.

Dalej autor I opowiadania podaje nam już całkiem abstrakcyjne określenie człowieka: „*i stworzył Bóg człowieka na obraz swój*“ (w. 27a). Autor II relacji trzyma się nadal metody opisowej: „*tchnął P. Bóg w nozdrza jego dech życia*“ (2, 7b). Gdy pierwsze opowiadanie przemawia do rozumu czytelnika, mówiąc o obrazie i podobieństwie, drugie działa nadal na wyobraźnię. Niemniej jednak znowu oba stwierdzają zgodnie, że w człowieku jest coś boskiego.

W końcu autor I opowiadania posuwa się do stwierdzenia, z którego wynika, jakoby P. Bóg jednym aktem: „*stworzył mężczyznę i kobietę*“ (w. 27c). Właściwie stworzył ich równo-

⁴⁾ Por. Ch. Hauret, *Origines, Genese I-III*, Paris 1953, s. 73 nn.

czeńście, człowieka płci męskiej i żeńskiej, bo takie znaczenie mają hebrajskie słowa: „*zakhar*“ = mężczyzna (słowo służące na określenie stworzenia rodzaju męskiego, zarówno w odniesieniu do ludzi jak i zwierząt, oraz: „*neqebah*“ = kobieta właściwie istota rodzaju żeńskiego; używane w Piśmie św. na określenie nowonarodzonego dziecka, gdy chodziło o określenie jego płci, stosowane także do ludzi jak i do zwierząt)⁵⁾. Tymi dwoma terminami autor I opowiadania pragnie zaznaczyć różnicę płci między stworzonymi pierwszymi ludźmi. Na tę samą różnicę, a równocześnie na tożsamość natury mężczyzny i niewiasty wskazuje także autor II opowiadania, ale czyni to ciągle działając na wyobraźnię czytelnika. Mówiąc o stworzeniu niewiasty, wprowadza do swego opisu szczegół z żebrem Adama. W tekście natchnionym czytamy dosłownie: „*Potem P. Bóg z żebra, które wyjął z człowieka uformował (jiben, od banah = zbudować) niewiastę*“ (2, 22). Nie jest to nic innego jak tylko przedstawienie obrazowe tej samej prawdy o jednakowej naturze mężczyzny i niewiasty, o którym czytamy w 1, 27c.

Na podstawie powyższej wstępnej analizy obu opowiadań o stworzeniu człowieka, niektórzy egzegeci⁶⁾ dochodzą do wniosku, czy nie byłoby lepiej zredukować drugie opowiadanie, dziś już zresztą nie przemawiające do mentalności współczesnego człowieka, a nie zostać przy opowiadaniu pierwszym bardziej teologicznym i filozoficznym? Powyższa koncepcja jest jednak nie do przyjęcia ani dla biblisty ani dla teologa. Oba opowiadania bowiem, mimo że posiadają wiele cech wspólnych, posiadają także liczne różnice, które pozwalają nam na wyciągnięcie dość daleko idących wniosków. Z tego względu poddajemy szczegółowej analizie filologiczno-teologicznej oba opowiadania, zaczynając od chronologicznie starszego.

Opis stworzenia człowieka w rozdz. II składa się z dwóch części: stworzenie mężczyzny 2, 7, oraz stworzenie niewiasty 2, 22. Nie ulega wątpliwości, że oba te opisy pochodzą od tego samego autora i poprzedzone są długim wstępem oraz dość dłu-

⁵⁾ Por. W. Gesenius, *Hebr. Handwörterbuch über das A. Testament*, Leipzig 1921, s. 199. 519.

⁶⁾ Por. Ch. Hauret, d. c. s. 110.

gie mają zakończenia. Już to samo że wstęp i zakończenia tych opisów stworzenia człowieka są nieproporcjonalnie długie w porównaniu właściwie z jednowierszową wzmianką o samym akcie stworzenia człowieka, już samo to rzuca nam wiele światła na cel i charakter tego opowiadania.

Ks. Cz. Jakubiec⁷⁾ twierdzi, że już sam długi wstęp (ww. 4—6), w którym jest mowa o braku roślin, o suszy, o ziemi leżącej odłogiem po którym następuje krótka wzmianka o ulepieniu człowieka z prochu ziemi (w. 7) wskazuje na to, że autorowi nie chodziło tu o to jak powstał człowiek, ale czym on jest ze swej natury. Jest on „adam“ = „rolnik“, wzięty z „*adamah*“ = z „*roli*“⁸⁾. Jest zatem prochem ziemi, śmiertelnym człowiekiem, rolnikiem uprawiającym rolę. Jeszcze jaśniej rozwija tę myśl Ks. Heinisch⁹⁾, który powołuje się na umieszczenie człowieka w raj, tj. w specjalnym ogrodzie w którym mógł on znaleźć dla siebie odpowiednie warunki życia. Ziemia sucha bez kanałów, bez roślin nie daje człowiekowi gwarancji życia. On może na niej zginąć, żyjąc w takich warunkach, dlatego P. Bóg umieszcza go w specjalnym ogrodzie: *began-Eden* = w ogrodzie w Edenie.

Wydaje się, że wspomniani wyżej autorowie są zdania, jakoby wzmianka o stworzeniu człowieka w tym całym opowiadaniu była tylko marginesową wzmianką, a istotny problem poruszony przez autora jest inny. Jest to problem ziemi i jej płodności. Głębsza jednak analiza tego tekstu wskazuje na co innego. Nie ziemia, ale człowiek na tej ziemi jest centralnym punktem zainteresowań autora. Dla tego człowieka ma stanąć wszystko do dyspozycji: i ziemia i drzewa i zwierzęta i piękny ogród w Edenie. Przez takie podejście autor chce wyrazić specjalne, uprzywilejowane stanowisko człowieka na świecie. To co powiedział we wstępie i w zakończeniu stanowi tło dla człowieka. Dopiero na tym tle przeprowadzi analizę sposobu powstania człowieka na ziemi. Używa przy tym bardzo sugestywnego i obrazowego

⁷⁾ Por. d. c. s. 48. 60.

⁸⁾ Por. Fr. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum V. Testamenti*, Roma 1950, s. 13 n.

⁹⁾ Por. d. c. s. 113.

języka. Jest on mieszaniną babilońskich poglądów z konkretnymi wnioskami praktycznie myślącego Izraelity.

Już na samym początku uderza nas wielkie podobieństwo między tym co czytamy choćby w babilońskim poemacie „*Enuma Elisz*“, a w naszym biblijnym opowiadaniu. Poemat babiloński zaczyna się od słów:

„*Gdy w górze niebo nie było jeszcze nazwane
ani ziemia nie była nazwana po imieniu
wtedy to zostali ulepieni bogowie*“

W Biblii mamy podobną sugestię:

„*Gdy nie było na ziemi żadnego krzaku polnego
ani żadnej rozwijającej się trawy polnej...
wtedy to Jahwe ulepił człowieka*“ (2, 5. 7).

Izraelici znali także opowiadanie o szumeryjskiej bogini garncarzy *Mami*, która wykroiła 7 kawałków gliny, by ulepić z nich 7 mężczyzn i 7 kobiet. Babilończycy wierzyli, że człowieka stworzył Bóg *Ea*, zwany pospolicie bogiem garncarzem. Z podobnymi zapatrywaniem zetknęli się Izraelici w Egipcie. Znana jest powszechnie płaskorzeźba faraona *Amenofisa III*, przedstawiająca Boga *Chnuma*, siedzącego za kołem garncarskim i lepiącego ciała dzieci faraona, gdy tymczasem stojące obok boginie przekazują owym ciałom dzieci życie.

Te babilońsko-egipskie poglądy na powstanie człowieka znał autor biblijny i podbudował je własnymi wnioskami na ten temat, płynącymi z obserwacji życia. Wiedział, że człowiek po śmierci rozsypuje się w proch, zatem nic prostszego jak wyciągnąć wniosek, że elementem konstytutywnym ciała ludzkiego jest proch ziemi. Dlatego też napisał w swoim opowiadaniu: „*i ulepił Bóg człowieka proch ziemi*“. Nie można tego brać jako wyraz naukowej koncepcji, ani też nie wolno tego rozumieć

¹⁰⁾ Por. *De Genesi ad Litteram*, księga 6, roz. 12: Specjalnie wyjaśnia te teksty Augustyna Kard. Ruffini, *La teoria dell'evoluzione secondo la scienza la fede*, Roma, 1948.

dosłownie. Już św. Augustyn¹⁰⁾ w swoim komentarzu do Ks: Rodzaju twierdził, że byłoby błędem i dziecinnadą takie rozumowanie. *P. Bóg* — pisze *doctor caritatis* — *nie ulepił człowieka z gliny ani nie tchnął w niego ze swej piersi materialnego oddechu. P. Bóg nie ma ani rąk ani piersi*“. Słusznie twierdzi R. Boigelot, że „żaden teolog współczesny nie rozumie tego tekstu Ks. Rodzaju dosłownie“¹¹⁾.

W jaki zatem sposób powstał człowiek? Egzegeci bronią właściwie dwóch możliwości: Większość egzegetów, jak twierdzi R. Charnay¹²⁾, pragnąc z jednej strony uwolnić się od zarzutu zbytowego liberalizmu a równocześnie nie narazić na posądzenie o hołdowanie ewolucjonizmowi, jest zdania, że *P. Bóg* stworzył ciało ludzkie bezpośrednio z materii nieorganicznej, aktem swej stwórczej woli. Jest to jednak nieścista interpretacja biblijnego opowiadania. Wychodząc z założenia, że wyrażenie w. 7 „*jacar*“ — ulepił, nie należy tłumaczyć dosłownie lecz symbolicznie (na to wszyscy się godzimy; jest bowiem jasne, że *P. Bóg* nie jest garncarzem), twierdzimy, że także symbolicznie możemy tłumaczyć materiał, z którego *P. Bóg* „lepił“, a więc proch ziemi. *P. Bóg* zatem nie użył do stworzenia człowieka prochu ziemi, czy innej materii nieorganicznej. Do takiego rozumienia w. 7 zmuszają nas reguły hermeneutyczne, według których nie wolno nam w tłumaczeniu Pisma św. innej miary przykładać do pierwszej połowy a innej do drugiej połowy tego samego wiersza.

Jakiego zatem materiału użył *P. Bóg* stwarzając człowieka? Zwolennicy drugiego tłumaczenia twierdzą za *P. F. Ceuppens'em*¹³⁾ że mogło to być ciało zwierzęcia, które *P. Bóg* odpowiednio przygotował i tchnął w nie duszę ludzką. „*Mogło się tak stać* — mówi *Ceuppens* — *że ciało prymitywnie ukształtowane z prochu ziemi miało już życie, jakieś życie niższe od życia człowieka i że P. Bóg wziął ten byt już żyjący aby przez*

¹⁰⁾ Por. R. Boigelot, *L'origine de l'homme*, Bruxelles 1946, s. 39.

¹²⁾ Por. R. Charnay, *A propos de l'évolutionisme catholique*, a. w *La Pansee Catholique* 1947, s. 67.

¹³⁾ Por. *P. F. Ceuppens*, *Le polygenisme et la Bible*, a. w *Angelicum* 1947, t. I, s. 29.

tchnienie w niego duszy uczynić go żywą osobą"¹⁴⁾. Takie ujęcie zagadnienia zgadza się z dzisiejszą nauką o ewolucji skokowej, dokonującej się na drodze t. zw. zmian nagłych. Na początku takiej zmiany pojawiłby się człowiek. My dodajemy, że ta zmiana dokonała się przez wlanie w daną istotę żywą nieśmiertelnej duszy ludzkiej. Ta hipoteza ma także poparcie w wypowiedzi Ojca Świętego Piusa XII, zawartej w encyklice *Humani Generis*, że człowiek co do ciała mógł powstać z materii już istniejącej i organicznej (*ex materia iam existente et vivente*).

Za takim ujęciem problemu wydaje się przemawiać także opis stworzenia człowieka z roz. 1, 26, gdzie czytamy, że „*P. Bóg uczynił człowieka na obraz i podobieństwo swoje*“. Jest to jakiś specjalny akt stwórczy odmienny od aktu stwórczego zwierząt. O. R. de V a u x¹⁵⁾ twierdzi, że podobieństwo wyklucza równość z Bogiem. Ono suponuje jakieś podobieństwo ogólnej natury, wyrażające się w pewnej inteligencji, woli i władzy jaką człowiek posiada. Termin zaś „obraz“ dopuszcza fizyczne podobieństwo, takie jakie zachodzi np. między Adamem a jego synem, o którym mowa w 5, 3. Jakkolwiek jednak będziemy rozumieli te dwa słowa: „*celem*“ = „obraz“ i „*demuth*“ = „*podobieństwo*“ musimy przyznać na podstawie tego tekstu, że człowiek jest inny aniżeli jego Stwórca i inny aniżeli inne stworzenia. Różnica ta między człowiekiem a innymi stworzeniami nie leży w ciele jakie człowiek posiada. Odnośnie ciała, jakie człowiek posiada na podstawie Pisma św. możemy powiedzieć tylko tyle: 1. Człowiek co do ciała jest śmiertelny. 2. Ciało jego pochodzi od Boga. On jest jego stwórcą, Biblia nie mówi wyraźnie jak ten akt stwórczy wyglądał w swej pierwszej fazie. 3. Autor biblijny nie chciał nas pouczać jak człowiek został stworzony, lecz czym on jest ze swej natury, przez akt stworzenia, jak wygląda jego stosunek do Boga¹⁶⁾.

¹⁴⁾ Por. d. c. s. 27.

¹⁵⁾ Por. d. c. s. 10.

¹⁶⁾ Por. H. Junker, *Die biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der alt. Offenbarung*, Bonn 1932, s. 98.

Jasno i wyraźnie stosunek człowieka do Boga jest zaznaczony w słowach mówiących o duszy człowieka. Ogólnie widzi się te słowa w drugiej połowie w. 7: „P. Bóg tchnął w nozdrza jego dech życia i stał się człowiek istotą żyjącą“. Ch. H a u r e t w związku z tym zauważa: „gest stwórczy duszy ludzkiej został tu przedstawiony przez metaforę wdmuchnięcia jej człowiekowi“¹⁷⁾.

Wydaje się jednak, że ani tekst ani kontekst nie dopuszcza przyjęcia takiego znaczenia omawianego tekstu. Z tekstu nie wynika wcale, aby dech względnie oddech życia (hebr. *niszmath chajim*) oznaczało duszę. Autor zaznacza, że tylko dzięki temu „dechowi“ człowiek stał się „nefesz chajjah“ = istotą żywą. Tego samego wyrażenia autor używa także gdy mówi w 2, 19, że utworzone z ziemi wszelkie zwierzęta polne i ptactwo niebieskie także były „nefesz chajjah“, istoty żyjące, a przecież nie możemy przyjąć, że miały duszę taką samą jak człowiek. Jeszcze jaśniej jest to wyrażone z okazji opisu potopu. W 7, 22 autor stwierdza, że na skutek potopu wyginęło: „wszystko co ma oddech życia przez nozdrza“ (hebr. *niszmath ruach chajim*). Wyrażenie to jest tu tylko oznaką życia i to tylko pewnej grupy stworzeń, a m. in. tych, które oddychają przez nozdrza. Inne stworzenia żyjące w wodzie nie wyginęły. Gdybyśmy przyjęli, że wyrażenie: „*niszmath chajim*“ oznacza duszę ludzką, to w takim razie w świetle przytoczonych wyżej tekstów taką duszę miałyby też wszystkie stworzenia żyjące na ziemi, a to jest nie do przyjęcia.

Także zestawienie tego wyrażenia z faktem stworzenia niewiasty też daje nam dużo do myślenia. Niewiasta została stworzona jako równa mężczyźnie, jest „kością z kości jego“, czyli powstała z tego co najistotniejsze w człowieku, jest tej samej natury co mężczyzna, a jednak nie czytamy nigdzie w tekście natchnionym, by P. Bóg po jej stworzeniu „tchnął w jej nozdrza dech życia“. A przecież wiemy, że niewiasta ma też duszę.

Niektórzy egzegeci, a wśród nich bardzo konserwatywny P. H e i n i s c h¹⁸⁾, twierdzą, że P. Bóg tchnął człowiekowi dech

¹⁷⁾ Por. d. c. s. 83. 92.

¹⁸⁾ Por. d. c. s. 113.

życia po to tylko, by człowiek mógł żyć. Nic tu nie wspomina się o duszy. P. Heinsch zauważa słusznie, że wtedy, gdy P. Bóg odbiera człowiekowi ten dech, z człowieka uchodzi życie¹⁹⁾. Nie widzi zatem w tym dechu obrazu duszy ludzkiej.

Nie mniej jednak wyraźnie jest o niej mowa w analizowanych przez nas tekstach. Ukazuje się ona (dusza) w podkreśleniu zasadniczej różnicy między człowiekiem a zwierzętami. Czytamy w 2, 19, 20, że P. Bóg przyprowadził do Adama wszystkie zwierzęta i ptaki. Adam nadał im imiona (nazwę), tj. określił ich istotę i nie znalazł między nimi „pomocnika podobnego do siebie“ (2, 20). Zwierzęta zatem nie były z istoty takim samym stworzeniem jak człowiek. Wyższość człowieka nad nimi zaznaczyła się tu w tym, że człowiek potrafił je sklasyfikować, ocenić i stwierdzić że są niższe od niego. U człowieka w przytoczonym wyżej tekście występuje *z d o l n o ś ć r o z u m o w a n i a*, pewna inteligencja, choć na pozór człowiek jest tak samo ulepiony z prochu ziemi jak one i choć tak jak one jest „*nefesz chajjah*“. Według relacji Pisma św. zwierzęta i człowiek są prochem, ale człowiek jest prochem myślącym, a one nie. W tym jest jego przewaga.

Człowiek ma także możność wyboru, czyli posiada *w o l n ą w o l ę*. Tego wyboru dokonuje po stworzeniu niewiasty, co zaznacza w słowach: „*Ta dopiero jest kością z kości i ciałem „z ciała mojego*“ (2, 23). Nadaje jej nazwę inną niż zwierzętom „*iszszah*“ — od „*isz*“, czyli z męża wzięta; a więc znowu określa jej istotę, stwierdza, że ona jest równa mężczyźnie.

Wyżej przytoczone teksty klasyfikują człowieka jako istotę obdarzoną rozumem i wolną wolą, czyli posiadającą duszę ludzką. Nie ma w tych tekstach mowy w jakim momencie człowiek otrzymał duszę, fakt jednak że ją otrzymał jest zaznaczony wyraźnie i jak na ówczesne pojęcia teologiczne Izraelitów dość jasno.

Ale kwestia duszy nie rozwiązuje jeszcze całkowicie zagadnienia pochodzenia człowieka. Trzeba je jeszcze naświetlić w oparciu o opis stworzenia kobiety. Pod względem literackiej

¹⁹⁾ Por. J. Coppens, *Apologetique*, s. 1059.

budowy wyróżnić w nim możemy te same elementy co i w opowiadaniu o stworzeniu człowieka. Opis podany w 2, 12—24 posiada obszerny wstęp, krótko opisany sam fakt uformowania kobiety, oraz następstwa tego faktu. Jak w opisie stworzenia człowieka autor zaczął od podania faktu, że ziemia bez pomocy człowieka jest bezpłodna i nieurodzajna, tak i tu zaznacza, że „*niedobrze jest człowiekowi samemu*“ (2, 18), bez dodania mu odpowiedniej pomocy. Tam stwierdza brak roślin i krzewów polnych przed stworzeniem człowieka, tu zaznacza że wszystkie zwierzęta otrzymują nazwę, przed stworzeniem kobiety. W samej nazwie pierwszego człowieka występuje także pewna gra słów: „*adam*“ od „*adamah*“, tu „*iszszah*“ od „*isz*“ = mężczyzna. Obraz stworzenia mężczyzny i niewiasty jest także zaczerpnięty z opowiadań ludzi Wschodu. Tam P. Bóg występuje w roli garn-carza, który ulepia i modeluje proch ziemi, tu w roli chirurga, który wyjmuje kość, obudowuje ją i stwarza niewiastę. Jaki z tego wniosek? Jeśli pierwsze opowiadanie uznaliśmy za symboliczne, przedstawiające jakąś prawdę obrazowo, to tę samą miarę musimy zastosować i do opowiadania o stworzeniu kobiety, wychodząc z założenia, że oba te opowiadania są jednakowo zbudowane pod względem literackim. Już dominikański egzegeta K a j e t a n na początku XVI stulecia w swoim komentarzu do Ks. Rodzaju tak samo rozumował: „*tekst i kontekst — pisał — zmuszają mnie rozumieć opis stworzenia kobiety nie dosłownie, non ut sonat littera, nawet nie jako rodzaj alegorii, lecz jako tajemniczą parabolę, secundum misterium non allegoriae sed parabolae*“.

Chcąc wyciągnąć głębszy sens tego opowiadania, musimy sięgnąć nie do treści w nim zawartej, lecz do znaczenia filologicznego szczególnie dwóch słów w nim występujących: „*cela*“ = „*źebro*“ i „*banah*“ = „*zbudować*“. I z *źebra* P. Bóg *zbudował niewiastę*“ (w. 22).

Najpierw słowo: „*cela*“ = „*źebro*“. Żywa dyskusja, która w ostatnich 10 latach toczyła się w koło tego słowa, jak stwierdza Coppens „*najtrudniejszego słowa w księdze Rodzaju*“¹¹⁾, da się już dzisiaj ująć w następujące wnioski:

²⁰⁾ Por. d. c. s. 56.

Starsi egzegeci tłumaczyli je dosłownie i rozumieli nawet jako ostatnie najmniejsze źebro Adama, względnie kość jego, choć nie mieli w innych miejscach Pisma św. pokrycia na przyjęcie takiego tłumaczenia. Inni egzegeci, zestawiając paralelne teksty Biblii, w których to słowo występuje tłumaczyli je przez „bok“, podobnie zresztą jak ma LXX, „pleura“ = „bok“. Ks. Cz. J a k u b i e c sądzi, że słowo *bok* można rozumieć jako synonim „*biodra*“. Ponieważ w St. Testamencie „*wyjść z biodra*“ znaczy często tyle co „*urodzić się*“ (Rodz 46, 26,; Wyj 1, 5; Sędz 8, 30) dlatego tu to słowo możnaby rozumieć, że „*niewiasta została wzięta z boku mężczyzny... jest podobna do niego jak dziecko do ojca ma zatem tę samą naturę, co mężczyzna, jest człowiekiem*“²⁰).

Inni egzegeci z H. J u n k e r e m na czele²¹), próbując wyjaśnić to słowo *cela* odwołują się do szumeryjskiego ideogramu TI, który ma podwójne znaczenie: oznacza i źebro i życie. Pojęcie źebra i życia u starożytnych Sumerów było jeśli nie jednoznaczne to bardzo bliskie. Autor semita opierając się na staro-asyryjskich poglądach mógł użyć tego terminu w swoim opowiadaniu na wyrażenie myśli, że pierwsza niewiasta otrzymała swe życie z życia pierwszego mężczyzny. Przyjmując takie założenie może do pewnego stopnia być dla nas jasne, dlaczego autor nie mówi tu nic o tchnieniu życia, które tak mocno zaakcentował przy opisie stworzenia pierwszego człowieka. Tu już wzmianka o „*niszfach chajim*“ nie była potrzebna, zawierała się bowiem w słowie: „*cela*“ = „*źebro*“ lub „*życie*“.

Za takim ujęciem słowa „*cela*“ i jego znaczenia przemawia także sens drugiego terminu „*banah*“ = „*zbudować*“. W języku asyryjskim „*banu*“ = oprócz „*zbudować*“ znaczy także „*stworzyć*“ i „*zrodzić*“²²). Przyjmując możliwość wpływów asyryjskich na mentalność Izraelitów, możemy zamiast tradycyjnego tłumaczenia 2, 22: „*i zbudował P. Bóg z źebra, które wyjął z człowieka niawiastę*“, przełożyć: „*i stworzył (wzgl. zrodził) P. Bóg z życia, które wyjął z człowieka niewiastę*“. Takie ujęcie nie

²¹) Por. d. c. s. 43.

²²) Także Rodz. 16, 2 i 30, 3 używa tego słowa w sensie zrodzić potomstwo.

narusza w niczym orzeczenia Komisji Biblijnej z r. 1909 o „*uformowaniu pierwszego mężczyzny*“, a równocześnie kładzie nacisk nie na dosłowne znaczenie wyrazów, ale na treść w nich zawartą. Nie to bowiem jest ważne co autor napisał, ale co w napisanym tekście zamierzał powiedzieć, i co w rzeczywistości powiedział. Sądzymy, że zamierzał wyrazić następujące prawdy: 1. Pierwsza kobieta pochodzi z ciała pierwszego mężczyzny. 2. Została utworzona z tego, co według ówczesnych pojęć w człowieku jest najistotniejsze, t.j. z kości, czyli ma tę samą naturę co mężczyzna. 3. Kobieta i mężczyzna uzupełniają się wzajemnie, chociaż jak twierdzi O. J. M. Lagrange²³⁾, nie mają absolutnie tych samych uzdolnień: kobieta jest przeznaczona jako towarzyszka i pomocnica mężczyzny.

Czwarty wniosek możemy wyciągnąć, zestawając II opis stworzenia kobiety z pierwszym opisem stworzenia człowieka wogóle. Czytamy tam: „*Bóg stworzył człowieka na obraz swój, na obraz Boży stworzył go, mężczyznę i kobietę stworzył ich*“ (1, 27). Opierając się na tym tekście niektórzy egzegeci twierdzą²⁴⁾, że P. Bóg stworzył mężczyznę i niewiastę jednym aktem. Jeśli P. Bóg rzeczywiście tak ich stworzył, i jeśli słuszną jest hipoteza o możliwości ewolucji pierwszego człowieka co do ciała, to nie będzie sprzeczny z nauką Pisma św. końcowy wniosek także o możliwości ewolucji odnośnie do ciała kobiety.

Oczywiście o ile postawione wyżej przypuszczenia posiadają pewien stopień prawdopodobieństwa i niewątpliwie wynikają z tekstu natchnionego, to więcej na temat pochodzenia człowieka na podstawie Biblii na razie powiedzieć się nie da. Nie da się dokładnie określić: Kiedy P. Bóg stworzył pierwszego człowieka? W jakim okresie kształtowania się ziemi on się na niej pojawił? Jakiego materiału użył P. Bóg do stworzenia pierwszej myślącej i wolnej istoty? Odpowiedź na te pytania pozostaje na razie w świecie tajemnic Bożych. Ciekawą i głęboką próbę odpowiedzi na te pytania podał Ojciec Święty Pius XII, prze-

²³⁾ Por. O. J. M. Lagrange, *L'innocence et la Paché*, a. w RB, 1897, s. 348 n.

²⁴⁾ Por. Ch. Hauret, d. c. s. 83.

mawiając 30 listopada 1941 do członków Papieskiej Akademii Nauk: „*Liczne badania z dziedziny paleontologii, biologii i morfologii — oświadczył Namiestnik Chrystusowy — oraz dotyczące innych zagadnień odnośnie pochodzenia człowieka nie przyniosły dotąd nic pozytywnie jasnego i pewnego. Nie pozostaje nic innego jak pozostawić przyszłości odpowiedź na to pytanie. Może pewnego dnia nauka oświecona i kierowana Objawieniem będzie mogła na tak ważny temat podać ostateczne i pewne rezultaty swoich dociekań*“.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK