



„Mężczyzną i niewiastą stworzył ich” (Rdz 1,27b),

czyli pierwsze słowa Biblii o różróżnieniu płciowym człowieka

Ks. dr hab. Grzegorz Szamocki, prof. UG – UNIwersYTET GDAŃSKI - GDAŃSK

Ur. 1963 r.; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii biblijnej; licencjat nauk biblijnych; studia specjalistyczne z Pisma Świętego, języków biblijnych i staroorientalnych oraz z historii starożytnej Bliskiego Wschodu: Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie (1991-1993), Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie (1993), Westfalski Uniwersytet Wilhelma w Münster (1993-1995), Uniwersytet w Kolonii (1995-1996) oraz Papieski Instytut Biblijny w Rzymie (1996-2000); profesor nadzwyczajny w Instytucie Historii Wydziału Historycznego w Uniwersytecie Gdańskim (wykładowca historii starożytnej, religioznawstwa i języka hebrajskiego); wykładowca Starego Testamentu i języków biblijnych w Gdańskim Seminarium Duchownym; członek Stowarzyszenia Biblistów Polskich i Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego; rektor Gdańskiego Seminarium Duchownego.

WPROWADZENIE

Grecki filozof Platon (ur. 427 przed Chr.) w swoim sławnym dziele *Sympozjon*, w wydaniach polskich noszącym najczęściej tytuł *Uczta*, przedstawia dyskusję wybitnych Ateńczyków. Głównym tematem była miłość określana jako *eros*. W dyskusji głos zabrał Arystofanes, wyjaśniając wzajemne przyciąganie się dwóch ludzi odmiennej lub tej samej płci.

Według Arystofanesa przyczyna tego wzajemnego przyciągania tkwi w pierwotnej naturze istoty ludzkiej. Na początku człowiek był krągły. Piersi i plecy miał dookoła. Miał cztery nogi, cztery ręce i dwie twarze. Poruszał się kulając, skacząc i koziołkując. Występował w trzech rodzajach: męskim, żeńskim, albo męsko-żeńskim, czyli androginicznym. Te pierwotne istoty ludzkie stawały się coraz silniejsze i zaczęły napastować bogów. Wtedy Zeus postanowił przeciąć każdego człowieka na połowę, umieszczając narządy płciowe w ten sposób, aby ci nowi ludzie mogli się rozmnażać. Porozcinane części zaczęły zatem tęsknić za swoją drugą połową¹.

W takiej mitologicznej wizji odmiennosc płciowa człowieka jest konsekwencją boskiej kary. Inaczej przedstawiają tę kwestię teksty biblijne. W pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju czytamy: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich” (Rdz 1,27). Jedną z pierwszych wypowiedzi Pisma Świętego wiąże zatem pojawienie się człowieka jako mężczyzny i kobiety ze stwórczym aktem Boga.

1. HISTORIA I WAŻNIEJSZE KIERUNKI INTERPRETACYJNE RDZ 1,27B

W dziejach komentowania tekstu z Rdz 1,27 pojawiły się dosyć różne sposoby jego rozumienia i interpretacji. Żydowski uczeni okresu talmudycznego (I-V w.) widzieli kontrast pomiędzy stwierdzeniem „mężczyzną i niewiastą stworzył ich” z Rdz 1,27 a wzmianką o stworzeniu Adama z prochu ziemi i później Ewy z żebra Adama, o czym mówi Rdz 2,7.21-23. Rabbi Jehuda znalazł wyjaśnienie problemu we wniosku, że Bóg chciał stworzyć najpierw dwóch ludzi –

mężczyznę i kobietę. Tekst biblijny miałby ujawniać nie tylko intencję Boga, lecz także sposób stworzenia: mężczyzny z prochu ziemi, kobiety z żebra mężczyzny. Zdaniem rabiego Jehudy Bóg zmienił jednak zdanie i stworzył jednego człowieka².

W tradycji rabinicznej, wyrażonej w Talmudzie oraz w kabale, znajdujemy pogląd, że pierwszy człowiek był hermafrodytą, istotą dwupłciową, mężczyzną i kobietą. Rabbi Jeremiasz, syn Eleazara, twierdził, że pierwszy człowiek Adam miał dwie twarze – jedną z przodu, drugą z tyłu. Wobec takiego poglądu rabini zaczęli wtedy dyskutować, która twarz była z przodu. W konkluzji uznano, że z przodu musiała być twarz mężczyzny. Taki wniosek odpowiadał pouczeniom, że mężczyźni nie wolno iść drogą za kobietą, nawet za własną żoną, zwłaszcza na moście. Gdyby zaś ktoś przechodził przez rzekę za kobietą, nie będzie miał udziału w przyszłym świecie³.

W piątym rozdziale Księgi Rodzaju (5,2) znajduje się kolejna wypowiedź o stworzeniu przez Boga mężczyzny i kobiety (*zakar unęqeba*), z dodatkiem, że zostali oni pobłogosławieni i nazwani (*wajebarek otam wajjiqra et-szemam*) ludźmi, a dosłownie „człowiekiem” (*adam*). Takie stwierdzenie skłoniło rabinów do uznania mężczyzny i kobiety za istotę w pełni ludzką i dostępującą Bożego błogosławieństwa tylko wtedy, gdy są złączeni ze sobą jako mąż i żona. Stąd rabbi Eliezer miał powiedzieć, że mężczyzna bez kobiety nie jest człowie-

kiem. Tak samo jak nie jest człowiekiem, jeżeli nie posiada ziemi, ponieważ jest napisane w Psalmie: „Niebo jest niebem JHWH, zaś synom ludzkim dał ziemię (*wehaarec natan libne-adam*) (Ps 115,16). Rabbi Tanhum powiedział natomiast, że człowiek, który nie ma kobiety, żyje bez radości, bez błogosławieństwa i bez dobroci⁴.

W odniesieniu do biblijnego tekstu o stworzeniu człowieka mędrzy Talmudu bardziej podkreślali łączność stwierdzenia „mężczyzną i niewiastą stworzył ich” (1,27b) z wyrażonym w następnym wersecie poleceniem prokreacji – „bądźcie płodni i mnożcie się” (1,28) – niż z poprzedzającą wzmianką o stworzeniu na obraz Boży (1,27a). Według komentarzy w Talmudzie obraz Boga w człowieku nie jest kompletny, jak długo mężczyzna i kobieta nie są w małżeńskim stanie prokreacji⁵.

Do naszkicowanej żydowskiej tradycji interpretacyjnej wspomnianych tekstów z Księgi Rodzaju zbliżył się później Marcin Luter i Jan Kalwin. Obydwaj, odrzucając sensowność celibatu, wykorzystywali te teksty dla uzasadniania boskiej instytucji małżeństwa. Dystansowali się jednak od rabinicznego punktu widzenia, w którym mężczyzna nie jest nazwany *adam* (człowiek), jak długo nie ma żony⁶.

We wczesnochrześcijańskiej interpretacji słów o stworzeniu człowieka z Rdz 1 zaznaczył się najpierw wpływ Filona z Aleksandrii (20 r. przed Chr. – 50 r. po Chr.), który obraz Boży w człowieku rozu-

² Berakhoth, 61a (Der Babylonische Talmud, tł. L. Goldschmidt, t. I, Frankfurt am Main 1996, 274); Ketuboth, 7b.8a (Der Babylonische Talmud, tł. L. Goldschmidt, t. V, Frankfurt am Main 1996, 17-19).

³ Berakhoth, 61a (Der Babylonische Talmud, tł. L. Goldschmidt, t. I, Frankfurt am Main 1996, 273-275); Erubin 18a-b (Der Babylonische Talmud, tł. L. Goldschmidt, t. II, Frankfurt am Main 1996, 54-56); C.M. Horowitz, „The Image of God in Man: Is Women Included?”, *The Harvard Theological Review* 72, 3/4 (1979) 184-186.

⁴ Jabmuth 62b-63a (Der Babylonische Talmud, tł. L. Goldschmidt, t. IV, Frankfurt am Main 1996, 530-531).

⁵ M.C. Horowitz, „The Image of God in Man”, 189.

⁶ M.C. Horowitz, „The Image of God in Man”, 187-188.

miał jako duchowe podobieństwo natury ludzkiej do Boga⁷. Do jego interpretacji nawiązał Orygenes (185-254 r. po Chr.). Według niego Adam i Ewa najpierw oglądali świat oczami duchowymi a po upadku grzechowym oczami cielesnymi⁸.

Odnosnie do Rdz 1,27 Orygenes wskazał na trzy poziomy interpretacji: (1) poziom literalny, na którym wzmianka „mężczyzną i niewiastą stworzył ich” miałyby wyjaśniać, jak istota ludzka mogła się później rozmnażać; (2) poziom alegoryczny, na którym w wewnętrznej ludzkiej istocie jest element męski podobny do *spiritus* oraz element żeński porównywany z *anima*. Jeżeli między nimi panuje zgoda, to rodzą dobrych synów, czyli dobre czyny, które napełniają ziemię; (3) poziom analogiczny albo duchowy, na którym element męski jest typem Chrystusa a żeński typem Kościoła⁹.

Wczesnochrześcijański pisarz i ojciec Kościoła Bazyl z Cezarei, zwany Bazylim Wielkim (329-379 r. po Chr.), wyrażał przekonanie, że zarówno mężczyzna jak i kobieta cieszą się przywilejem stworzenia na obraz Boży. Ten Boży obraz jest duchowym darem dla obydwu i to w równej mierze¹⁰. Z kolei jego brat i uczeń Grzegorz z Nyssy (335-394 r. po Chr.) był zdania, że w pierwszej części wypowiedzi z Rdz 1,27, mówiącej o stworzeniu człowieka na obraz Boży, chodzi o istotę bezpłciową, podobną aniołom. Zaś słowa o stworzeniu „mężczyzną

i niewiastą” zostały dodane, aby pokazać, jak człowiek, poza podobieństwem do Boga, podobny jest do zwierząt i ma zdolność rozmnażania się¹¹.

W próbach interpretacji słów z Rdz 1,27 o stworzeniu człowieka mężczyzną i kobietą późniejszych w stosunku do tych, które zostały zasygnalizowane, podobnie jak i w badaniach podejmowanych współcześnie, pytania dotyczą głównie tego, czy uwaga o zróżnicowaniu płciowym została zapisana jedynie ze względu na następującą po niej wzmiankę o błogosławieństwie z poleceniem prokreacji (w. 28), czy dla dodatkowego objaśnienia istoty obrazu Bożego w człowieku. W tym drugim przypadku jest jeszcze kwestia, czy wyraża ona podobieństwo jakościowe czy funkcjonalne, i w jakim stopniu? Opinie uczonych w tym zakresie nie są jednomyślne. Przyjrzyjmy się zatem bliżej biblijnej wypowiedzi.

2. MIEJSCE RDZ 1,27B W KONTEKŚCIE

Wzmianka o stworzeniu człowieka mężczyzną i kobietą w Rdz 1,27b należy aktualnie do opisu stworzenia świata obejmującego tekst Rdz 1,1-2,3. W sześciodniowym schemacie stwórczego działania, w którym można wyróżnić także dwie paralelne trydniówki (1, 2, 3 || 4, 5, 6), stworzenie człowieka ma miejsce na końcu, w dniu szóstym. Dzieło stwarzania osiąga w ten sposób swój kres i cel: jest ziemia, będąca środowiskiem życia człowieka i jest sam człowiek¹².

⁷ Philo, De opificio mundi, 23.69 (cyt. w: M.C. Horowitz, „The Image of God in Man”, 190).

⁸ Commentaria in Evangelium secundum Joannem (PG 14. 619-30); Commentaria in Evangelium secundum Mattheum (PG 13. 1227-30) (za: M.C. Horowitz, „The Image of God in Man”, 194).

⁹ Hom. in Gen 1.13-15; Comment. in Matth. 14.17.

¹⁰ Basil the Great, De hominis structura oratio 1 (PG 30. 34-35) (za: M.C. Horowitz, „The Image of God in Man”, 195-6).

¹¹ Gregory of Nyssa, De hominis opificio, op. 17 (PG 44, 126-27) (za: M.C. Horowitz, „The Image of God in Man”, 197-8).

¹² Np. G. Szamocki, Aktywność Boga przed stworzeniem? Kolejna próba interpretacji Rdz 1,1-2, „Collectanea Theologica” 73/4 (2003) 49-50.

W opinii egzegetów tekst Rdz 1,1-2,3 jest równocześnie początkiem wielkiego bloku biblijnego materiału zwanego piśmie lub dokumentem kapłańskim (P), uznawanego za wyraz nurtu i tradycji kapłańskiej. Chodzi w nim o pierwotną historię świata i ludzkości oraz pierwotną historię Izraela, aż do wydarzeń na Synaju. Jej identyfikację w aktualnym tekście biblijnym umożliwiają analizy formalnej i treściowej postaci tego tekstu. Tak zwane pismo kapłańskie jest przeplatane materiałem innej proveniencji, pochodzącym z innych źródeł i tradycji. Przyjmuje się, że jego końcowa redakcja mogła mieć miejsce po wygnaniu babilońskim, ok. 520 r. przed Chr. Judejczycy zatroskani o odnowę narodową i religijną otrzymali w tym piśmie wskazówki dla dalszego życia. P było dla powygnaniowych Judejczyków dziełem normatywnym dla życia i fundamentalnym dla troski o tożsamość. Przypominało im, że ich historia, jak i historia świata, biegnie drogą wytyczoną przez Boga¹³.

Historyczno-krytyczne badania formy opowiadania o stworzeniu w Rdz 1,1-2,3 pozwalają na konkluzję, że słowa o stworzeniu człowieka na obraz Boży oraz mężczyznę i kobietą (Rdz 1,26-30) są częścią opowiadania o stworzeniu człowieka pierwotnie niezależnego i starszego od opowiadania o stworzeniu świata. Fragment

o stworzeniu człowieka został zatem włączony do opowiadania o stworzeniu świata w jego późniejszym stadium rozwoju¹⁴. Właściwe i pełne zrozumienie słów o stworzeniu człowieka mężczyzną i kobietą (Rdz 1,27b) domaga się zatem ich analizy najpierw w kontekście samej wypowiedzi o stworzeniu człowieka w Rdz 1,26-30, następnie w kontekście całego opisu stworzenia, a także zestawienia z głównym przesłaniem kapłańskiej wizji pierwotnej historii świata, ludzkości i Izraela.

3. SENS WZMIANKI O ROZRÓŻNIENIU PŁCI W RDZ 1,27B

Według tekstu biblijnego w szóstym dniu Bóg podjął decyzję uczynienia człowieka na swój obraz: *naase adam becalmenu kidmutenu* (dosł. „uczynimy człowieka na nasz obraz, jako nasze podobieństwo”) (1,26). Liczba mnoga „uczynimy” (*naase*) jest niemal powszechnie uznawana za tzw. *pluralis deliberationis*, czyli liczbę mnogą zastanawiania się¹⁵. Słowo *adam* nie jest z kolei imieniem własnym lecz określeniem rodzajowym – po prostu „człowiek”. Stąd już w następnym wersecie jest *ha-adam*, czyli *adam* plus rodzajnik *ha*.

Przedmiotem dociekań jest jednak cały czas wyrażenie *becalmenu kidmutenu*, czyli „na nasz obraz, jako nasze podobieństwo”. Pytanie dotyczy tego, o jakie podobieństwo

¹³ J. Scharbert, Genesis 1-11 (Die Neue Echter Bibel. Altes Testament, 5), Würzburg 1990³, 30-32; J.L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Roma 1998, 165-167; J.C. Gertz, „Tora und vordere Propheten”, w *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments (UTB 2745)*, red. J.C. Gertz, Göttingen 2006, 230-238; E. Zenger, „Das priester(schrift)liche Werk (P)”, w *Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie, 1,1)*, red. E. Zenger, Stuttgart 2006⁶, 156-172; G. Szamocki, „Historiografia w tekstach kapłańskich (P) Pięcioksięgu”, w *Zasady i realia (Christianitas antiqua. Fontes et commentationes, 4)*, red. J. Iluk, Gdańsk 2012, 11-22.

¹⁴ C. Westermann, Genesis. Bd. I: Genesis 1-11. Teil 1: Gen 1-3 (Biblischer Kommentar. Altes Testament, I/1), Neukirchen Vluyn 1999⁴, 215-216.

¹⁵ P. Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew, II, Part Three: Syntax (Subsidia biblica 14/2)*, Roma 1996, 375 (§ 114e); C. Westermann, Genesis. Bd. I: Genesis 1-11. Teil 1: Gen 1-3, 200-201.

bieństwo do Boga chodzi? W czym się ono wyraża? W słowie *becalmenu* mamy przyimek *be* („w”), rzeczownik *celem* i sufiks zaimkowy pierwszej osoby liczby mnogiej *nu*. Drugie słowo ma analogiczną formę, przy czym najpierw jest przyimek *ke*, potem rzeczownik *demut* (*ke* + *demut* = *kidmut*) i na końcu – tak samo jak w słowie poprzedzającym – sufiks *nu*. Termin *celem* jest bardzo konkretny i oznacza obraz, jakieś dzieło plastyczne, posąg lub rzeźbę¹⁶. Drugi termin – *demut* jest tworem abstrakcyjnym od czasownika *dmh* oznaczającego „być podobnym”. Wyraża więc to, co w języku polskim możemy dobrze oddać przez „podobieństwo”. Mówi się o nim, gdy coś jest z czymś porównywane¹⁷.

W naszym tekście obydwo ma rzeczownikami rządzą przyimki *be* i *ke*, odpowiednio *becelem* i *kidmut*. Drugi przyimek (*ke*) pełni rolę partykuły porównawczej – „jak/jako”. Wyrażenie *kidmutenu*, czyli „jako nasze podobieństwo”, można zatem uznać za apozycyjne (epexegetyczne), dopowiadające, bliższe określenie tego, co wyraża poprzedzający termin *celem* – „obraz”. Stąd właściwy jest przekład: „na nasz obraz, jako coś, co jest nam podob-

ne”, albo krócej: „na nasz obraz, jako nasze podobieństwo”¹⁸.

Pozabiblijne źródła starożytnego Bliskiego Wschodu poświadczają istnienie ideologii, w której władca i król jest uznawany za „obraz boga”. W Egipcie stosowano różne słowa dla opisanego faraona jako obraz, posąg, lub po prostu coś, co reprezentuje jakiegoś boga. W faraonie widziano nawet wcielenie boga. Traktowano go jako widzialną formę bóstwa na ziemi. Taka idea była jednak obca Izraelitom. Bliższe językowi kapłańskiego opisu stworzenia są świadectwa mezopotamskie. W pochodzącym z XIII w. przed Chr. eposie o Tukul-ti-Ninurcie, królu asyryjskim, znajdujemy zdania typu: „król, pan krajów, jest obrazem Szamasza” (*szarru bel matati calmu sza Szamas szu*), albo „o królu wszechświata, ty jesteś obrazem Marduka” (*szar kiszszati calam Marduk atta*). Występujące w obydwu zdaniach słowo „obraz” oddaje akadyjskie, oryginalne *calmu*. *Calmu* jest odpowiednikiem hebrajskiego *celem* – ten sam semicki rdzeń spółgłoskowy. Ten sam jest także zakres znaczeniowy, mianowicie: obraz, podobieństwo lub reprezentacja, zwykle jakiegoś bóstwa lub króla¹⁹.

¹⁶ W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin 1962¹⁷, 684; L. Koehler – W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, t. 2, Leiden 1995³, 963-964; F. Brown – S.R. Driver – C.A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon with Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Peabody, Massachusetts 1997 (repr. from 1906), 853-854; C. Westermann, *Genesis*. Bd. I: *Genesis 1-11*. Teil 1: *Gen 1-3*, 201-202.

¹⁷ W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, 164-165; L. Koehler – W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon*, 216-217; F. Brown – S.R. Driver – C.A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, 198; C. Westermann, *Genesis*. Bd. I: *Genesis 1-11*. Teil 1: *Gen 1-3*, 202-203.

¹⁸ np. H.D. Preuß, „d m h”, w *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren, t. 2, Stuttgart 1974, 273-277; E. Jenni, *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments*, Kohlhammer, Stuttgart 1997, 187-188; C. Westermann, *Genesis*. Bd. I: *Genesis 1-11*. Teil 1: *Gen 1-3*, 201; E. van Wolde, *Racconti dell'inizio. Genesi 1-11 e altri racconti di creazione* (Biblioteca biblica, 24), Brescia 1999, 29-30.

¹⁹ R. Borger, *Babylonisch-Assyrische Lesestücke*. II: *Elemente der Grammatik und der Schrift*. Glossar. *Die Texte in Keilschrift* (Analecta Orientalia, 54), Roma 1994, 272; P.A. Bird, „Male and Female He Created Them”: *Genesis 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation*, *The Harvard Theological Review* 74, 2 (1981) 140-142.

W 1979 r. w Tell Fekkeriyeh, w północnej Syrii, znaleziono posąg z IX w. przed Chr. z inskrypcją w języku akadyjskim i aramejskim. W inskrypcji aramejskiej jest mowa o „podobieństwie” i „obrazie” z użyciem po dwa razy terminów *dmwt* i *clm*, a więc pokrewnych w stosunku do słów hebrajskich znanych z Rdz 1. Obydwa terminy odnoszą się do posągu z inskrypcją, przedstawiającego gubernatora Hadyt’i. Ten posąg stał w świątyni boga Hadada (przed jego posągami). Określenie posągu gubernatora Hadyt’i (w inskrypcji, w którą ten posąg był zaopatrzony) „podobieństwem” i „obrazem” (gubernatora) oznaczało przypisanie mu jakości funkcjonalnej. Inskrypcja zdradza, że posąg został postawiony dla wychwalania boga Hadada przez Hadyt’i i dziękowania mu za wysłuchane prośby. Posąg był fizycznym wyrazem pobożności gubernatora wobec boga Hadada²⁰.

Przytoczone świadectwa pozabiblijne ze starożytnego Bliskiego Wschodu nie mają bliskich paraleli w Biblii, niemniej mogą wskazywać na pewne tło wypowiedzi Pisma Świętego o Bożym obrazie i podobieństwie oraz determinować zakres znaczeniowy ich słów i kierunek interpretacyjny.

W biblijnych tekstach, przypisywanych tradycji lub nurtowi kapłańskiemu (P), obydwie terminy „podobieństwo” i „obraz” (*demut* i *celem*) występują jeszcze tylko na początku Rdz 5, który nosi tytuł *seper toledot adam* – dosł. „Księga zrodzeń Adama”, czyli „Genealogia potomków Adama”. Po rekapitulacji aktu stworzenia człowieka w wersetach 1-2, w wersecie 3 jest wzmianka o tym, że gdy Adam – tym razem, chodzi już o imię własne, tak jak w Rdz 5,1 – miał 130 lat, urodził mu się syn

i to – jak czytamy w tekście – *bidmuto kecalmo*, dosłownie „na jego podobieństwo, jako jego obraz”. Mamy zatem w tym wyrażeniu nie tylko dwa te same rzeczowniki ale i te same przyimki co w 1,26, tyle że odwrotnie ze sobą połączone. Taki stan rzeczy pozwala postrzegać jedno i drugie wyrażenie jako tzw. *hendiadys*, tzn. figurę literacką, w której za pomocą dwóch słów zostaje wyrażona jedna, może złożona idea. W odniesieniu do Adama i jego syna Seta tego rodzaju wypowiedź wskazuje, że w synu jest coś z ojca. Istnieje między nimi jakaś relacja. Coś może między nimi się dokonywać. Wnioski ze słów o stworzeniu człowieka w Rdz 1 mogą być te same. W stworzeniu, jakim jest człowiek (*adam*), jest coś ze Stwórcy. Istnieje między nimi jakaś relacja. Coś może się dokonywać między nimi. W takim wypadku stwierdzenie mówiące o stworzeniu człowieka na obraz Boży i jako Boże podobieństwo dotyczy nie tyle samej jakości człowieka, co jego relacji z Bogiem, która stanowi wyznacznik jakości²¹. W czym ta relacja się wyraża?

W kapłańskich fragmentach Starego Testamentu (P) terminy „obraz” (*celem*) i „podobieństwo” (*demut*) zostały powiązane z początkiem i pochodzeniem człowieka (Rdz 1,26-27; 5,1) oraz z genealogią potomków Adama (Rdz 5,3). „Podobieństwo” należy zatem do charakterystyki narodzin tak pierwszego człowieka, jak i Seta, syna Adama. Jest podobieństwo dzieci do rodziców. Bóg i Adam stwarzają coś im podobnego: Bóg – człowieka, Adam – syna Seta. Jest więc podobieństwo między rolą Boga jako Kreatora a rolą człowieka jako prokreatora. Po stworzeniu człowieka przez Boga podobieństwo jest przekazywane nie

²⁰ W. Randall Garr, *In His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity, and Monotheism (Civilizations and History of the Ancient Near East, 15)*, Leiden 2003, 121-122

²¹ Np. J.J. Scullion, *Genesis. A Commentary for Students, Teachers, and Preachers*, Collegeville, Minnesota 1992, 20.

przez powtórzony akt Boży, lecz przez prokreację (Rdz 1,26; 5,1) i ludzi (Rdz 5,3). Jest to już podobieństwo niejako genealogiczne. Ono jest trwałym dziedzictwem²².

Jakkolwiek „podobieństwo” dotyczy Boga (Rdz 1,26; 5,1) i ludzi (Rdz 5,3), teksty kapłańskie zwracają uwagę jedynie na jego ludzką naturę i ludzki aspekt. W Rdz 5,1-2 czytamy:

„Gdy Bóg stworzył człowieka (*adam*), na podobieństwo Boga uczynił go (*bidmut elohim asa oto*); mężczyznę i kobietę stworzył ich (*zakar uneqeba beraam*)”.

Z wypowiedzi wynika, że ludzkie „podobieństwo” jest wyrażone płciowo. Hebrajski termin *adam*, tutaj tłumaczony jako człowiek, obejmuje *zakar uneqeba*, czyli dosłownie rodzaj męski i żeński (w tłumaczeniach: mężczyznę i kobietę). Niemniej *zakar* i *neqeba* są raczej terminami biologicznymi, a nie socjologicznymi – jak *isz* i *iszsa* w Rdz 2,22-24. Między *zakar* i *neqeba* nie ma różnicy co do czasowego pierwszeństwa lub funkcji²³.

Fraza „mężczyznę i kobietę stworzył ich” jest w apozycji do dwóch fraz poprzedzających. Jest ich dopowiedzeniem. Ona specyfikuje dwie płciowo zróżnicowane kategorie, które wcześniej zawierają się w zakresie kolektywnego terminu (= w liczbie pojedynczej) „człowiek” (*adam*) i zaimka „go” (*oto*). Wynika stąd, iż w przypadku ludzi „podobieństwo” i jego genealogiczny przekaz wymaga włączenia się i współpracy dwóch płci, męskiej i żeńskiej. Można zatem powiedzieć, że ludzkie podobieństwo, jego ludzki aspekt, zakłada heteroseksualność. Według tekstów kapłańskich heteroseksualność ma zatem określony cel. Jest nim prokreacja²⁴.

W Rdz 1,27 wypowiedź jest niemal identyczna: „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich” (*zakar uneqeba bara otam*) jest frazą paralelną i w apozycji do: „Na obraz Boga stworzył go” (*becelem elohim bara oto*). Paralelizm między tymi dwiema frazami nie jest synonimiczny lecz progresywny. Drugi człon nie podaje tego samego w inny sposób – dla lepszego zrozumienia, lecz dodaje coś nowego. Chodzi o dwa różne stwierdzenia o naturze człowieka: Został stworzony na obraz Boga, oraz jako męski i żeński²⁵.

W tym miejscu warto wskazać, że wyrażenie *zakar uneqeba* (dosł. „męski i żeński”) występuje w Biblii Hebrajskiej, oprócz przypadków wspomnianych, jeszcze cztery razy i to w tekstach kapłańskich (Rdz 6,19; 7,3.9.16). Odnosi się tam zawsze do płci par zwierząt, samca i samicy każdej istoty żywej, które Noe ma wprowadzić do arki, aby pozostały z nim przy życiu. Pary samca i samicy były potrzebne dla prokreacji zwierząt w świecie odnowionym po potopie.

Dla autora wypowiedzi z Rdz 1,27 i 5,2 pierwotną populację stanowiła przynajmniej jedna heteroseksualna para. W opisie stworzenia człowieka w Rdz 1 po słowach „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (w. 27) czytamy:

„Po czym Bóg im błogosławił (*wajebarek otam*), mówiąc do nich (*wajjomer lahem*): «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się i napełniajcie ziemię (*peru urebu umilu et haarec*). I ujarzmiajcie ją (*wekibszuha*) i panujcie (*uredu*) nad rybami morskimi, nad powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi»” (w. 28).

Według tradycji kapłańskiej, wyrażonej w Rdz 1, to właśnie para heteroseksual-

²² W. Randall Garr, *In His Own Image and Likeness*, 126-128.

²³ P.A. Bird, „Male and Female He Created Them”, 150-151.155.

²⁴ W. Randall Garr, *In His Own Image and Likeness*, 129.

²⁵ P.A. Bird, „Male and Female He Created Them”, 149-150.

na została pobłogosławiona przez Boga, otrzymując polecenie prokreacji – płodności, rozmnażania się i napełniania ziemi. Heteroseksualność, o której wzmiankuje autor biblijny, została ustanowiona przez Boga po to, aby była prokreacja. Prokreacja jest z kolei konieczna, aby człowiek mógł ujarzmić ziemię i dominować nad zwierzętami.

Po potopie – również według tekstu kapłańskiego – Bóg pobłogosławił Noego i jego synów, a przemawiając do nich polecił panowanie nad zwierzętami oraz ponowił wcześniejsze stwierdzenia: „Człowiek został stworzony na obraz Boga (*becelem elohim asa et-hadam*). A wy bądźcie płodni, rozmnażajcie się, rozprzestrzeniajcie się po ziemi i mnożcie się na niej” (Rdz 9,6b-7). Powtórzone więc zostało zadanie dominacji oraz polecenie prokreacji, będącej warunkiem dominacji. Bóg rozczarował się postępowaniem człowieka (Rdz 6,5-6: widział niegodziwość ludzi; żałował, że stworzył człowieka; zasmucił się), jednak człowiek nie zatracił „Bożego podobieństwa”²⁶.

Terminy *demut* i *celem* określają podobieństwo do Boga, którego nosicielami mają być ludzie. Jeżeli słuszna jest teza, że to podobieństwo wyraża się w relacji, w ramach której coś może się dokonywać, to w odniesieniu do ludzi „przedpotopowych” można powiedzieć, że zniekształcili obraz i podobieństwo Boże, bo wykrzywili relacje z Bogiem. Na samym początku Bóg

stworzył te relacje. Przemówił do człowieka. Oczekiwał, że człowiek w te relacje wejdzie i będzie je urzeczywistniał także wobec swego potomstwa, wobec następnych pokoleń. W służbę temu celowi została włączona różnorodność płciowa. Według autora omawianych tekstów rozróżnienie w człowieku płci męskiej i żeńskiej, stworzenie go mężczyzną i (=lub) kobietą, umożliwiło trwanie stworzenia. Ustalony przez Boga porządek płciowy należy zatem do porządku stworzenia²⁷.

W kapłańskim opisie stworzenia o zróżnicowaniu płciowym jest mowa tylko w odniesieniu do człowieka (=ludzi) a nie do zwierząt. Zwierzęta zostały stworzone „według ich rodzaju” (*leminehem* [od *min*]). W przeciwieństwie do wielości rodzajów zwierząt rodzaj ludzki jest jeden. W tej jedności rodzaju jest zróżnicowanie płci. Do takiej jedności odnosi się podobieństwo do Boga²⁸.

O ile w ideologii królewskiej, wyrażonej w pozabiblijnych świadectwach starożytnego Bliskiego Wschodu, obrazem boga był król i władca, o tyle w biblijnym, tzw. kapłańskim opisie stworzenia, nosicielem obrazu i podobieństwa do Boga jest człowiek w jego zróżnicowaniu płciowym, czyli tak mężczyzna jak kobieta, i tym samym poniekąd w jego uniwersalizmie. Można zatem powiedzieć, że wzmianka o zróżnicowaniu płciowym w Rdz 1,27 jest retorycznie na usługach demokratyzacji Bożego podobieństwa i obrazu²⁹.

²⁶ A. Schellenberg, „Humankind as the «Image of God». On the Priestly Predication (Gen 1:26-27; 5:1; 9:6) and Its Relationship to the Ancient Near Eastern Understanding of Images”, *Theologische Zeitschrift* 65/2 (2009) 103-110.

²⁷ Np. H. Müller, „Homo duplex - «... männlich und weiblich schuf er sie» (Gen 1,27). Überlegungen zum «kleinen Unterschied» und seiner Gefährdung im Denken der Gegenwart”, *Forum Katholische Theologie* 19 (2003) 126.

²⁸ Np. Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1-3* (Rozprawy i studia biblijne, 13), Warszawa 2003, 337-338.

²⁹ Zbliżoną opinię wyraziła np. A. Schellenberg („Humankind as the «Image of God»...”, 110).

PODSUMOWANIE

Trudności w jednoznacznym zrozumieniu uwagi o zróżnicowaniu płci w Rdz 1,27b wiążą się z trudnością określenia, co biblijny autor opisu stworzenia rozumiał przez obraz i podobieństwo do Boga. Zaprezentowane dociekania i analizy sugerują postrzeganie wzmiankowanego zróżnicowania płciowego człowieka jako warunku genealogicznej transmisji Bożego podobieństwa. Nie chodzi przy tym jednak tylko o kwestię biologiczną, w znaczeniu ukierunkowania jedynie na prokreację.

Fraza o zróżnicowaniu płci mówi także o relacji do Boga, która ma być przekazywana, oraz o uniwersalizmie odpowiedzialności za tę relację.

STRESZCZENIE

Jedna z pierwszych fraz Biblii łączy rozróżnienie płciowe człowieka z jego stworzeniem przez Boga. W historii interpretacji biblijnego opisu stworzenia (Rdz 1,1-2,3) stwierdzenie „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich” (Rdz 1,27b) było rozumiane na różne sposoby. Problem wiąże się z trudnością odczytania sensu wypowiedzi poprzedzającej, mianowicie słów o stworzeniu człowieka na obraz Boga i jako Jego podobieństwo (Rdz 1,26-27a).

Na podstawie przeprowadzonych analiz egzegetycznych można wnioskować, że rozróżnienie płciowe człowieka należy rozumieć jako warunek genealogicznej transmisji Bożego podobieństwa. Nie chodzi przy tym tylko o biologiczną kwestię prokreacji, lecz o relację do Boga, która powinna być stale przekazywana następnym pokoleniom.

SUMMARY

“Male and Female He Created Them” (Gen 1:27b): The first words of the Bible on human sexual difference

One of the first sentences of the Bible connects human sexual difference with God’s act of creation. The statement “Male and female he created them” (Gen 1:27b) has been variously understood in the history of interpretation of the whole Biblical description of creation. The problem is connected with the difficulty of making out what the Biblical author meant in the preceding sentence, namely in the words on the creation of man in God’s image and after His likeness.

On the basis of exegetical analyses, one may suggest that the human sexual distinction into male and female, as it is presented in Gen 1, should be understood as a condition of the genealogical transmission of God’s likeness. It is not just a biological matter of procreation. It is a matter of the relation to God, which should continually be transmitted to succeeding generations.

LITERATURA

Bird, P.A., „Male and Female He Created Them”: Genesis 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation”, *The Harvard Theological Review* 74, 2 (1981) 129-159.

Borger, R., *Babylonisch-Assyrische Lesestücke. II: Elemente der Grammatik und der Schrift. Glossar. Die Texte in Keilschrift* (Analecta Orientalia, 54), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1994, 272;

Brown, F. –Driver, S.R. –Briggs, C.A., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon with Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Hendrickson Publishers, Peabody, MA 1997.

Der Babylonische Talmud, tł. L. Goldschmidt, t. I-XII, Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main 1996.

Gertz, J.C., „Tora und vordere Propheten”, w *Grundinformation Altes Testament*.

Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments (UTB 2745), red. J.C. Gertz, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006, 187-302.

Gesenius, W., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Springer Verlag, Berlin 1962¹⁷.

Horowitz, C.M., „The Image of God in Man: Is Women Included?“, *The Harvard Theological Review* 72, 3/4 (1979) 175-206.

Jenni, E., *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1997.

Joüon, P. – Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew. Vol. I. Part One: Orthography and Phonetics. Part Two: Morphology* (Subsidia Biblica 14/I), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1996.

Koehler, L. - Baumgartner, W., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, t. 1, E.J. Brill, Leiden 1995³.

Müller, H., „Homo duplex - «... männlich und weiblich schuf er sie» (Gen 1,27). Überlegungen zum «kleinen Unterschied» und seiner Gefährdung im Denken der Gegenwart“, *Forum Katholische Theologie* 19 (2003) 123-133.

Pawłowski, Z., *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1-3* (Rozprawy i studia biblijne, 13), Vocatio, Warszawa 2003.

Platon, *Uczta*, tł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1975.

Preuß, H.D., „d m h“, w *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren, t. 2, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1974, 266-277.

Randall Garr, W., *In His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity, and Monotheism* (Civilizations and History of the Ancient Near East, 15), E.J. Brill, Leiden 2003.

Scharbert, J., *Genesis 1-11* (Die Neue Echter Bibel. Altes Testament, 5), Echter Verlag, Würzburg 1990³.

Schellenberg, A., „Humankind as the «Image of God». On the Priestly Predication (Gen 1:26-27; 5:1; 9:6) and Its Relationship to the Ancient Near Eastern Understanding of Images“, *Theologische Zeitschrift* 65/2 (2009) 97-115.

Scullion, J.J., *Genesis. A Commentary for Students, Teachers, and Preachers*, Michael Glazier Book, Collegeville, Minnesota 1992.

Ska, J.L., *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Edizioni Dehoniane, Roma 1998.

Szamocki, G., „Historiografia w tekstach kapłańskich (P) Pięcioksięgu“, w *Zasady i realia* (Christianitas antiqua. Fontes et commentationes, 4), red. J. Iluk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2012, 11-22.

Szamocki, G., *Aktywność Boga przed stworzeniem? Kolejna próba interpretacji Rdz 1,1-2*, „Collectanea Theologica“ 73/4 (2003) 31-52.

Westermann, C., *Genesis. Bd. I: Genesis 1-11. Teil 1: Gen 1-3* (Biblischer Kommentar. Altes Testament, I/1), Neukirchener Verlag, Neukirchen Vluyn 1999⁴.

Wolde, van, E., *Racconti dell'inizio. Genesi 1-11 e altri racconti di creazione* (Biblioteca biblica, 24), Editrice Queriniana, Brescia 1999.

Zenger, E., „Das priester(schrift)liche Werk (P)“, w *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie, 1,1), red. E. Zenger, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2006⁶, 156-175.