

WALDEMAR CHROSTOWSKI

„Mężczyzną i kobietą stworzył ich”.

Antropologia biblijna jako fundament cywilizacji

Jedno z najważniejszych wyzwań współczesności stanowi silny kryzys antropologiczny. Pytanie, kim jest człowiek, nigdy nie było tak zapalne i ważne, jak obecnie. Odpowiedzi przekładają się na konkretne postulaty i działania światopoglądowe, etyczne, polityczne, kulturowe i obyczajowe, skutkując odrzucaniem wartości i postaw fundamentalnych dla cywilizacji. Na takim gruncie wyrosła ideologia *gender* i mnożą się groźne eksperymenty społeczne. Odrywając płć od biologii, uderzają w tożsamość oraz godność człowieka i niszczą więzi społeczne. Pod hasłem „walki płci”, stanowiącej zaprogramowaną kontynuację „walki klas”, przeprowadza się radykalną rewolucję moralną i obyczajową.

Trzon antropologii teologicznej stanowi refleksja nad człowiekiem w relacji do Boga. W jej punkcie wyjścia znajduje się mocne uwypuklenie zróżnicowania płci jako trwałego elementu porządku świata ustanowionego przez Boga. W Biblii wiele miejsca zajmuje odpowiedź, a właściwie uzupełniająca się wątki rozbudowanej odpowiedzi, kim jest człowiek, a wśród nich pochwała ludzkiej cielesności i płciowości oraz małżeństwa i rodziny. Widać to w otwierających Księgę Rodzaju dwóch opowiadaniach o stworzeniu świata i człowieka (Rdz 1,1 – 2,4a oraz 2,4b-24), programowych dla obu części Biblii chrześcijańskiej, czyli Starego i Nowego Testamentu.

Człowiek „obrazem” Boga

Pierwsze opowiadanie o stworzeniu świata i człowieka (Rdz 1,1 – 2,4a), ze względu na poetycki charakter, bywa określane jako „pieśń o stworzeniu”. Rozpoznajemy w nim dwukrotnie powtórzony schemat obejmujący po trzy dni, po których następuje dzień siódmy jako dzień „odpoczynku” Boga. Opowiadanie ma charakter przednaukowy. Odzwierciedla rozeznanie o świecie i jego budowie (kosmologia), jakie było, głównie dzięki codziennej obserwacji, dostępne starożytnemu człowiekowi. Przednaukowa kosmologia posłużyła za narzędzie do wypracowania kosmogonii, czyli wyobrażeń dotyczących początków świata i człowieka. Celem tego

opowiadania jest demitologizacja obrazu świata, który dominował wśród pogańskich sąsiadów biblijnego Izraela. Wszystko zmierza w kierunku zaistnienia człowieka. Przednaukowa kosmologia i kosmogonia jest ukierunkowana ku teologicznej antropologii, czyli koncepcji człowieka zakorzenionej w wierze o istnieniu oraz wszechmocy i dobroci Boga. Stworzenie człowieka odbywa się w dwóch etapach. Najpierw Bóg objawia swoją intencję:

„I Bóg rzekł: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, na Nasze podobieństwo. Niech władają rybami morskimi i ptactwem niebieskim, i zwierzętami domowymi, i całą ziemią, i wszelkim płazem pełzającym po ziemi»” (Rdz 1,26).

Zaskakujące, że Bóg mówi o sobie w pierwszej osobie liczby mnogiej (*na'asēh*, „uczynmy”), co podkreślają również zaimki „Nasz” i „Nasze”. Osobliwa z kontekście monoteistycznej wiary Izraela obecność liczby mnogiej w odniesieniu do Boga była objaśniana na różne sposoby. W egzegezie historyczno-krytycznej, która w XX w. zdominowała interpretację Biblii, sugerowano przejęcie przez Izraelitów mitologicznego języka ich sąsiadów, którzy byli politeistami. Jednak nawet gdyby tak było, to Izraelici, przejmując ów język, dla uniknięcia wszelkich nieporozumień mogli zamienić liczbę mnogą na pojedynczą. Tymczasem w zachowanych świadectwach tekstu biblijnego nie ma żadnych śladów tego typu interwencji. Z perspektywy Nowego Testamentu, a tym samym również z perspektywy chrześcijańskiej, można tu rozpoznać dyskretne przecucie wiary o bogactwie wewnętrznego życia Boga. Jej pełnia odsłoni się wraz z wcieleniem Syna Bożego: Bóg jest jedyny, lecz istnieje jako Ojciec i Syn, i Duch Święty. Chrystologiczny dynamizm Starego Testamentu przesądza, iż jest on dla chrześcijan pierwszą częścią Biblii.

Człowiek stanowi „koronę” stworzenia, ponieważ Bóg powołał go do życia jako ostatnie ze swoich dzieł. Z resztą świata łączy go wspólne pochodzenie od Boga, ale – inaczej niż wszystkie inne istoty żywe – został stworzony „na Nasz obraz, na Nasze podobieństwo”. Niezbywalną cechą świata stanowi przemijalność, a więc wyjątkowe podobieństwo do Boga otwiera człowieka na radykalnie nową perspektywę, wykraczającą poza doczesność. Wskazuje na wymiar nieśmiertelności, gdyż Bóg jest nieśmiertelny. W drugim członie w. 26 też pojawia się liczba mnoga: „niech władają”. Mając na względzie liczbę pojedynczą („człowiek”) w członie pierwszym, należałoby i w tym miejscu oczekiwać liczby pojedynczej. Jednak obecność liczby mnogiej nie jest przypadkowa, lecz zapowiada zróżnicowanie płci.

Następuje etap drugi, w którym Bóg urzeczywistnia to, co zamierzył. Wprawdzie wszystkie istoty żywe zostały obdarzone błogosławieństwem płodności, lecz w odniesieniu do człowieka płciowość zawiera nową jakość:

„Bóg stworzył człowieka na swój obraz,
na obraz Boży go stworzył;
mężczyzną i kobietą stworzył ich” (w. 27).

W krótkiej wypowiedzi, stanowiącej pierwsze słowa o rozróżnieniu płciowym człowieka, trzy razy występuje czasownik *bār 'ā*, „stworzył”. Ma charakter emfaticzny, podkreślając wyjątkowość zaistnienia człowieka i jego silną zależność od Stwórcy. Umberto Cassuto (1883-1951), jeden z najwybitniejszych żydowskich komentatorów Księgi Rodzaju, zauważył: „Pierwsza linijka mówi, w terminach ogólnych, o stworzeniu człowieka; druga zwraca uwagę na fakt, że został stworzony na *Divine image*; trzecia mówi o stworzeniu dwojga płci”¹. Należy podkreślić dwukrotne wypuklenie szczególnego podobieństwa człowieka do Boga: „na swój obraz, na obraz Boży go stworzył”. Wskazując na szczególną naturę i niezwykłą godność osoby ludzkiej, dokument Papieskiej Komisji Biblijnej (PKB) *Czym jest człowiek?*, poświęcony antropologii biblijnej, zawiera rozważania terminologiczne słów „obraz” (*selem*) i „podobieństwo” (*d^emut*) z konkluzją, że „autor Rdz 1 chciał podkreślić uprzywilejowane podobieństwo między człowiekiem a Stwórcą, które stanowi pierwotną podstawę historycznego dialogu między dwoma podmiotami. To, że Bóg chciał uczynić *'adam* na swój obraz, oznaczałoby, innymi słowy, że zamierzał nawiązać z nim osobistą więź przymierza (Syr 17,12; 49,16; por. Ps 100,3)”². Człowiekowi zostało wyznaczone unikatowe miejsce w porządku świata polegające na tym, że ma on być swoistą ikoną Boga. W teologii i katechezie chrześcijańskiej dominowało przekonanie, że Bożym pierwiastkiem w człowieku jest dusza, której przejawy stanowią rozum i inteligencja, i to właśnie dusza stanowi odwzorowanie Boga. Jednak hebrajski rzeczownik *sēlēm*, „obraz”, ma znaczenie fizyczne, bliższe rzeźbie („posąg, „kolumna”) niż malarstwu. Przenoszenie na mentalność semicką dychotomicznego podziału na duszę i ciało jest o tyle nieuprawnione, że starożytni Izraelici pojmowali człowieka integralnie. W Biblii mówi się o całym człowieku, że jest stworzeniem Bożym, co dotyczy również cielesności.

¹ U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, t. 1: *From Adam to Noah*, Jerusalem 1978, s. 57.

² Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, Dzieło Biblijne im. św. Jana Pawła II, Lublin 2020, s. 42.

W ostatnim członie w. 27 („mężczyzną i kobietą stworzył ich”) w oryginale hebrajskim nie pojawiają się rzeczowniki, których należałoby się spodziewać, czyli *iš*, „mężczyzna”, oraz *iššāh*, „kobieta”. Zamiast nich występują dwa inne rzeczowniki, a mianowicie *zākār* oraz *nēqēvāh*. Wywodzą się ze słowotwórczych rdzeni wyrażających to, co biologicznie męskie, oraz to, co biologicznie żeńskie. Pierwszy (*zākār*), mając związek z ideą sztywności i siły, wskazuje na płęć męską ludzi i zwierząt. Drugi (*nēqēvāh*), wyrażając ideę rozchodzenia się i przedziurawienia, wskazuje na płęć żeńską ludzi i zwierząt. Te rzeczowniki pojawiają się w opowiadaniu o potopie (Rdz 7,16), gdzie, w nawiązaniu do zwierząt, są przekładane „samiec” i samica”. Terminologia hebrajska ma istotne konsekwencje: chodzi o dwa terminy biologiczne, odmienne od ich odpowiedników *iš* oraz *iššāh*, które, mając wydzźwięk psychologiczno-społeczny, zostały użyte w drugim opowiadaniu o stworzeniu świata i człowieka (2,4a-24). Wyrażenie *zākār unēqēvāh* eksponuje aspekt płciowości: człowiek stworzony przez Boga zaistniał jako mężczyzna i kobieta. Ta prawda łączy się ściśle ze stwierdzeniem zawartym w pierwszym członie: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył”. Płciowość jest darem, w którym urzeczywistnił się pierwotny Boży zamysł. Skoro człowiek jest obrazem i odwzorowaniem Boga, dotyczy to również jego strony cielesnej.

W dokumencie PKB czytamy: „W ten sposób wprowadza się aspekt pluralizmu, z wyjaśnieniem zróżnicowania tożsamości seksualnej, dzięki czemu każda osoba będzie na obraz Boga w określony sposób cielesny (ze wszystkim, co się z tym wiąże) oraz w relacji z drugą osobą, inną od siebie. Syrach zauważa, że Bóg stworzył wszystko «parzyste, jedno naprzeciw drugiego», tak że «jedno umacnia dobro drugiego» (Syr 42,24-25). Zatem dla każdego człowieka odniesienie do płci przeciwnej będzie przypominać ograniczenia wpisane w ciało, a jednocześnie pojawi się odwołanie do związku, z którego rodzi się życie, do tego czynu, w którym realizuje się ważny aspekt jego istnienia – istnienie na obraz Boga. Jeśli bowiem człowiek jest podobny do zwierząt, ponieważ są one «samcami i samicami», to jednak jest również podobny do Boga, ponieważ jest w stanie dać życie w miłości i dla miłości”³. Człowiek, ze swoją zróżnicowaną tożsamością seksualną, współdziała w przekazywaniu daru nowego życia, ale nie tak jak zwierzęta „każde według jego gatunku”, jedynie w rezultacie cielesnego związku, lecz jako „obraz” Boga uzdolniony do wyrażenia tego, kim jest Bóg jako Miłość. Zróżnicowanie płci stanowi nieusuwalną kondycję i sedno

³ Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek?* s. 44.

człowieczeństwa.. Ludzkie ciało, jego kształt i wygląd, wskazuje na płeć, która nie jest czymś, co się swobodnie wybiera, lecz wynika z cielesnej struktury człowieka. Płciowość jest nierozdzielnie związana z cielesnością i w niej się wyraża. Ma to konsekwencje duchowe i psychologiczne, które sprawiają zasadniczą odmienność mężczyzny i kobiety. Nie powinna ona skutkować rywalizacją, lecz wzajemnym uzupełnianiem i dopełnianiem się, bo mężczyzna i kobieta nawzajem siebie potrzebują.

Znamienna jest też jeszcze jedna niekonsekwencja gramatyczna. Pierwszy i drugi człon w. 27 zawiera liczbę pojedynczą („człowiek”, „go”), natomiast trzeci – liczbę mnogą („ich”). Bóg jako istota absolutnie duchowa nie ma ciała ani nie podlega żadnym uwarunkowaniom wynikającym z płciowości. W Biblii Hebrajskiej na określenie ciała używa się rzeczownika *bāsār*, który ma też znaczenie „mięso”. Jednak, pomimo wielu antropomorfizmów i antropopatyzmów odnoszonych do Boga, nigdzie nie mówi się, że Bóg ma *bāsār*, czyli ciało. Wszędzie jest przedstawiany jako *ruāch*, „duch”, co radykalnie odróżnia Boga od *kōl bāsār*, „wszelkiego ciała”, czyli wszystkich istot żywych, które On stworzył. Bóg nie jest mężczyzną ani kobietą ani żadnym hybrydowym połączeniem obojga płci. Mimo to obrazem Boga w człowieku jest bogaty i tajemniczy dynamizm płciowości. Jego owoc stanowi miłość między mężczyzną i kobietą, odwzorowująca coś z Boga, który jest Miłością. Cielesność i płciowość jako dar Boga w sposób sobie tylko właściwy wskazują, kim Bóg jest.

Położenie w antropologii biblijnej tak dużego nacisku na cielesność człowieka nasuwa więc ważną intuicję teologiczną. Wzajemne zespolenie mężczyzny i kobiety dokonuje się w miłości, która stymuluje i ożywia ich wzajemny związek. Skoro ludzka cielesność jest obrazem Boga, a płciowość stanowi niezbywalny wymiar i składnik cielesności, zatem w miłości mężczyzny i kobiety można się dopatrywać reminiscencji życia Bożego. Ludzka tożsamość oparta na komunii, czyli wspólnocie dwojga osób, ma wymiar cielesny i duchowy. Z perspektywy chrześcijańskiej miłość, która sprawia, iż „mężczyzna opuszcza swego ojca i swoją matkę, a łączy się ze swoją żoną i stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24), może być postrzegana jako znak tajemnicy życia Bożego, to jest miłości, która ożywia Trójcę Świętą. Ponieważ cały człowiek, ze swoją stroną duchową i cielesną, jest obrazem Boga, dlatego stworzenie świata i człowieka oraz wcielenie Syna Bożego są ze sobą nierozłącznie związane. Otwierające Biblię opowiadanie o stworzeniu świata i człowieka zawiera zatem subtelne przeczucie tajemnicy Wcielenia. Wzgląd na cielesność i zróżnicowanie płci świadczy, że w tym darze tajemniczo wyraziła się możliwość, iż Bóg stanie się człowiekiem.

Mężczyzna i kobieta otrzymali szczególne Boże błogosławieństwo:

„Bóg im pobłogosławił i Bóg rzekł do nich:
«Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, napełniajcie ziemię i zarządzajcie nią,
a władajcie rybami morskimi i ptactwem niebieskim,
i wszelką istotą żywą poruszającą się po ziemi»” (1,28).

O ile zwierzęta otrzymały siłę rozmnażania się, której nie są świadome, o tyle ludzie zostali zobowiązani do świadomego współdziałania w przekazywaniu daru życia, a tym samym wezwani i uzdolnieni do partnerstwa z Bogiem. Z przykazaniem płodności wiąże się powierzenie im władzy nad całym stworzeniem. Starożytni tłumacze greccy wybrali czasownik *katakryrieuō*, użyty w Septuagincie, który ma znaczenie „brać pod swoje panowanie, stawać się panem” oraz „opiekować się, być stróżem, być opiekunem”. „Władanie” nie usprawiedliwia dominacji nad resztą stworzenia ani nieograniczonej eksploatacji dóbr i zasobów świata, lecz zobowiązuje człowieka do odpowiedzialności za stworzony i powierzony mu świat. W encyklice *Laudato Si'* papież Franciszek podkreśla, że nieporozumienia dotyczące interpretacji „władania” pochodziły z jego wypaczonej interpretacji, która sprzyjała „bezlitosnej eksploatacji natury, przedstawiając dominujący i destrukcyjny obraz człowieka. Nie jest to poprawna interpretacja Biblii, tak jak rozumie ją Kościół. Choć to prawda, że czasami chrześcijanie błędnie interpretowali Pismo Święte, to musimy dziś stanowczo stwierdzić, iż z faktu bycia stworzonymi na Boży obraz i nakazu czynienia sobie ziemi poddaną nie można wywnioskować absolutnego panowania nad innymi stworzeniami” (nr 67).

„Nie jest dobrze, żeby człowiek był sam”

Drugie opowiadanie o stworzeniu świata i człowieka (Rdz 2,4b – 25) opiera się na skojarzeniach i motywach rozpowszechnionych na starożytnym Bliskim Wschodzie, zwłaszcza w Mezopotamii. Słownictwo jest bardzo sugestywne, wręcz malarskie. Nie trudno rozpoznać dwie części narracji. Pierwsza (ww. 4b-17) opowiada o działaniu Boga, który daje początek istnieniu człowieka i hojnie go obdarza oraz daje mu przykazanie zapewniające pomyślność, a druga (ww. 18-25) opowiada o przygotowaniach do zaistnienia kobiety i radości mężczyzny z nowego daru Boga.

W części pierwszej nie ma mowy o tym, co dotyczy płci:

„W dniu, w którym Pan Bóg uczynił ziemię i niebo, nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi ani żadne ziele polne jeszcze nie wyrosło, bo Pan Bóg

nie spuścił deszczu na ziemię i nie było człowieka, który uprawiałby ziemię, lecz mgła unosiła się z ziemi i nawilżała całą powierzchnię ziemi. Wtedy Pan Bóg ukształtował człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia – i człowiek stał się istotą żyjącą” (ww. 4b-7).

Ważna różnica w porównaniu z „hymnem o stworzeniu” polega na tym, że nie używa się czasownika *bārā*, „stwarzać”, lecz *‘āsāh*, którego rdzeń ma wiele znaczeń, wśród nich „zrobić”, „uczynić”, a także *yāsar*, „formować”, „(u)lepić” od którego pochodzi rzeczownik *yōser*, „garncarz”. Obraz Boga jako garncarza uwypukla dwa aspekty: pochodzenie człowieka „z prochu ziemi”, podkreślające ulotność, przemijalność, słabość, a nawet bezwartościowość ludzkiej egzystencji przynależącej do świata ziemskiego, oraz Boskie „tchnienie”, dzięki któremu człowiek stał się istotą żywą, co podkreśla wymiar duchowy. Stwierdzenia dotyczące przemijalności odnoszą się do ciała, które jest wspólne dla człowieka i zwierząt. Ciało, obarczone słabościami i niemocą oraz śmiertelne, ma jednak szczególną wartość, której przeznaczenie było przeczuwane w pierwszym opowiadaniu o stworzeniu świata i człowieka. Także w tym miejscu antropologia biblijna czerpie inspirację do łączenia prawdy o stworzeniu z prawdą o „Słowie, które stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1,14).

W nawiązaniu do współczesności w dokumencie PKB czytamy: „Pierwszy motyw, czyli ulotność istoty ludzkiej, był przeżywany we współczesnym społeczeństwie zachodnim z uczuciem udręki i buntu, czasem nawet z cynizmem lub rozpaczą. W innych kulturach rozwijało się poczucie śmiertelności i rezygnacji. Drugi motyw, który sugeruje, jaka jest szczególna cecha istoty ludzkiej, został w filozofii spekulatywnie rozwinięty poprzez koncepcje duszy i ducha; dziś, wraz z postępem neurologii, ryzykuje się sprowadzenie osoby do prostego, funkcjonalnego organizmu, wyjaśnianego chemicznie i biologicznie. Tradycja biblijna ma ważne przesłanie do przekazania – zarówno w odniesieniu do ludzkiej skończoności, jak i duchowej wartości człowieka”⁴. Patrząc z perspektywy wiary w Jezusa Chrystusa, św. Paweł zasugerował analogię między „pierwszym Adamem” a „ostatnim Adamem, [który stał się] duchem ożywiający” (1Kor 15,45). Antropologia chrześcijańska widzi różnicę między jedną a drugą formą życia, czyli „istotą żywą” a „duchem ożywiający”. Nie jest to różnica jakości czy stopnia, lecz natury. „Ostatni Adam, zapoczątkowując nową ludzkość, inauguruje nurt «niebieskiego» (a więc Bożego) życia”.

⁴ Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek?* s. 21-22.

Po hojnym obdarowaniu człowieka, którego Bóg umieścił w ogrodzie Eden (ww. 8-15), człowiek otrzymał pierwsze przykazanie:

„Z każdego drzewa tego ogrodu możesz spożywać dowolnie,
ale z drzewa poznania dobra i zła – nie spożywaj z niego,
bo gdy z niego spożyjesz, na pewno umrzesz!” (ww. 16-17).

Tradycja żydowska upatruje w tym „pierwsze przykazanie”, które zapoczątkowało wszystkie przykazania „dające życie”. Pozwolenie, o którym mowa w pierwszym członie, idzie w parze z ostrzeżeniem i zakazem w drugim członie. Milczenie człowieka oznacza zrozumienie i akceptację woli Bożej. Mimo to rychło okazało się, że dobrowolnie przyjęte przykazanie zostało przewrotnie wypaczone, co skutkowało nieposłuszeństwem i zerwaniem przyjaźni z Bogiem.

Na początku drugiej części narracji pojawia się nowy motyw:

„I Pan Bóg rzekł: „Nie jest dobrze, żeby człowiek był sam;
uczynię mu pomoc odpowiednią dla niego” (w. 18).

Bóg stwierdza, że samotność jest wrogiem człowieka, ale znamienne, że sam człowiek wcale tego nie dostrzegał. Bycie samotnym oznacza też egoistyczne życie tylko dla siebie. Zanim mężczyzna otrzyma „odpowiednią pomoc”, Bóg pomógł mu dojrzeć do nieoczekiwanego daru:

„Pan Bóg ukształtował z ziemi wszelkie dzikie zwierzęta i wszelkie ptactwo niebieskie, i przyprowadził do człowieka, by zobaczyć, jak je nazwie – a jak człowiek nazwie każdą istotę żywą, taka będzie jej nazwa. Człowiek nadał nazwy wszelkiemu zwierzęciu domowemu i ptactwu niebieskiemu, i wszelkiemu dzikiemu zwierzęciu, ale dla człowieka nie znalazła się pomoc, odpowiednia dla niego” (ww. 19-20).

W czynności nazywania zwierząt człowiek uświadamia sobie własną tożsamość, czyli to, kim jest. Został stworzony z tej samej materii i analogicznie jak zwierzęta, a jednak nie utożsamia się z nimi. „Procesja” różnych istot żywych pozwoliła mu zrozumieć, że nie jest zwierzęciem, choćby największym, najpiękniejszym i najbardziej godnym podziwu. Dotąd sądził, że ma wszystko, czego potrzebuje, ale w konfrontacji ze zwierzętami rozpoznał swoją radykalną odmienność. Mając „wszystko”, nawet obecność i bliskość Boga, człowiek potrzebuje jeszcze kogoś, kto jest w stanie sprostać jego samotności.

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej (nr 153) zawiera ważne spostrzeżenie: „[...] aż do w. 20 narrator mówi o istocie zwanej *'ādām*, abstrahując od jakiegokolwiek konotacji dotyczącej płci; ogólny charakter prezentacji tej postaci nakłada obowiązek

rezygnacji z wyobrażenia sobie precyzyjnej konfiguracji tego podmiotu, unikając tym samym konieczności przyjęcia «monstrualnej» formy postaci androginicznej. W istocie, przyjmując generalne znaczenie *'ādām*, jesteśmy zaproszeni do podporządkowaniu się doświadczeniu nie-wiedzy, aby w ten sposób dzięki objawieniu odkryć, jak bardzo fascynujący cud został dokonany przez Boga (por. Rdz 15,12; Hi 33,15)⁵.

Następuje obraz Boga jako lekarza, i to kilku specjalności:

„A Pan Bóg zesłał na człowieka głęboki sen i gdy zasnął, wyjął jedno z jego żeber i to miejsce wypełnił ciałem. I Pan Bóg z żebra, które wyjął z człowieka, zbudował kobietę i przyprowadził ją do człowieka” (ww. 21-22).

Najpierw pojawia się obraz Boga jako anestezjologa. Nie jest to jednak zwyczajny sen, lecz *tardēmāh*, głębokie uśpienie towarzyszące trudnym zabiegom medycznym wykonywanym przez lekarzy. Septuaginta ma w tym miejscu rzeczownik *extasis*, przekładany jako „obezwładnienie”, który oznacza „wyjście z siebie, utratę świadomości i odczuwania doznań zmysłowych: słuchu, dotyku, smaku itd.”. Dalej Bóg został przedstawiony w obrazie chirurga, któremu nieobca jest także chirurgia plastyczna. Te obrazy odzwierciedlają duże możliwości starożytnej medycyny i wiedzy medycznej. Po nich następuje obraz czwarty, a mianowicie czynność „zbudowania” kobiety z żebra mężczyzny, wyrażona przez hebrajski czasownik *bānāh*. W Biblii Hebrajskiej występuje on przede wszystkim w dwóch kontekstach: w odniesieniu do budowy świątyni jerozolimskiej oraz – tutaj – do kobiety. Istotny cel narracji stanowi podkreślenie, że kobieta jest tak piękna i godna podziwu, jak świątynia! Stworzenie kobiety z żebra mężczyzny z jednej strony wyraża fizyczną różnicę obojga płci, a z drugiej ich równość. Zarazem pojawia się element humoru: w stworzenie kobiety Bóg włożył więcej pomysłowości i wysiłku niż w stworzenie mężczyzny. Ostatni etap działania Boga polega na tym, że Bóg „przyprowadził ją do mężczyzny”. Został więc przedstawiony jako swat, który łączy ludzi obojga płci w trwałe związki.

Na widok kobiety mężczyzna zawołał:

„Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mojego ciała!
Ta będzie się nazywała kobietą (*'iššāh*), bo z mężczyzny (*'iš*) została ona wzięta”
(w. 23).

W oryginale hebrajskim mamy grę słów posługującą się derywatem słowotwórczym rodzaju żeńskiego dla oddania pochodzenia nazwy „kobieta” od nazwy „mężczyzna”, niemożliwą do oddania w wielu innych językach. Sugerowane podobieństwo

⁵ Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek?* s. 120.

etymologiczne odzwierciedla napięcie między pokrewieństwem i różnicą między mężczyzną i kobietą. Jakub Wujek, posługując się łacińską Wulgatą, gdzie pojawia się „vir” i „virago”, zaproponował określenia „mąż” i „mężyna”, jednak nazwa „mężyna” nie przyjęła się w języku polskim. Przekaz jest jasny: by sprostać samotności mężczyzny, Bóg nie stworzył jeszcze jednego mężczyzny, lecz kobietę. Warto też zwrócić uwagę na paradoks: to kobieta rodzi dziecko, które jest chłopcem albo dziewczynką, a w przyszłości mężczyzną albo kobietą, natomiast w tym opowiadaniu „pośrednikiem” w stworzeniu kobiety jest mężczyzna. Nie wynika stąd jakkolwiek forma dominacji mężczyzny nad kobietą, ani jej podległości względem mężczyzny.

Uświadomienie sobie odrębności od reszty stworzonego świata i rozpoznanie przez mężczyznę, kim jest kobieta, skutkuje nową sytuacją:

„Dlatego mężczyzna opuszcza swego ojca i swoją matkę,
a łączy się ze swoją żoną i stają się jednym ciałem” (w. 24).

Wyrażenie *bāsār 'echād*, „jedno ciało”, interpretuje się jako etiologię płciowości, a także związku małżeńskiego i aktu płciowego. Ten archetypowy obraz zjednoczenia mężczyzny i kobiety zawiera aluzję do mocy płodności i prokreacji, zapewniającej powstanie wspólnoty i trwanie pokoleń. Obrazowo wyjaśnia komplementarność płci, pochodzenie i naturę instytucji małżeństwa oraz niezwyklej więzi, która wymaga, żeby mężczyzna i kobieta opuścili rodziców i założyli nową rodzinę, w której urzeczywistni się dar ojcostwa i macierzyństwa. Intymne zjednoczenie mężczyzny z kobietą wyraża czasownik *dābaq*, „przywrzeć”, „trzymać się”, „przyłgnąć”, „połączyć”, używany gdzie indziej (Rdz 34,3) na określenie namiętnej miłości między dwojgiem osób. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej nadmienia (nr 155): „Tekst biblijny mówiący, że dwoje będą «jednym ciałem» (Rdz 2,24), trzeba rozumieć tak, iż w cielesnym zjednoczeniu dany jest współmałżonkom *znak* ich miłości obejmującej całe ich istoty, wyłącznej, trwałej i nierozzerwalnej”⁶. Aczkolwiek zróżnicowanie płci i cielesność są warunkiem prokreacji, nie mają jednak wyłącznie ukierunkowania prokreacyjnego. Oboje, mężczyzna i kobieta, szukają i potrzebują siebie nawzajem, a gdy się odnajdą i rozpoznają, rozpoczynają wspólne życie.

Ilustrację spojrzenia obecnego w Księdze Rodzaju stanowi Pieśń nad pieśniami, którą określa się jako „Pieśń o miłości”. Jest ona wołaniem o miłość i tęsknotą za miłością – miłością mężczyzny i kobiety. Mamy tam opisy fizycznego, a także psychicznego, wyglądu ukochanej kobiety, tak jak postrzega ją mężczyzna, oraz opisy

⁶ Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek?* s. 122.

fizycznego i psychicznego wyglądu ukochanego mężczyzny, tak jak postrzega go kobieta. Całość wieńczy wyznanie, które sublimuje łączące ich więzi: „Jak śmierć potężna jest miłość” (Pnp 8,6). Atmosfera sakralności miłości mężczyzny i kobiety widoczna na poziomie sensu dosłownego tej niezwyklej księgi została podporządkowana symbolicznemu ukazaniu miłości między Bogiem a ludem jego wybrania.

Wbrew ideologii *gender* płeć nie jest czymś, co człowiek wybiera albo czego się uczy, lecz darem, który otrzymuje. Jest określana na poziomie „oprogramowania” genomu. W badaniach prenatalnych można od pewnego momentu życia rozpoznać płeć dziecka poczętego, ale nie można jej zdeterminować ani zmienić. Gdyby z medycznego punktu widzenia coś takiego mogło być kiedykolwiek możliwe, ta uzurpacja byłaby równoznaczna z parodiowaniem Boga. Nie inaczej trzeba traktować zamach na integralność i tożsamość płciową po narodzeniu człowieka. Role, zachowania i działania mężczyzn i kobiet wynikają przede wszystkim z płci i różnic biologicznych, zaś w procesie dorastania i dojrzewania ulegają doprecyzowaniu i udoskonaleniu przez oddziaływanie wpływów i uwarunkowań społecznych. Mają one jednak drugorzędne znaczenie wobec tego, co najważniejsze: człowiek został stworzony na „obraz i podobieństwo” Boga, a płeć jest integralnym elementem Jego stwórczego planu.

Ks. prof. Waldemar Chrostowski