

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ  
Volumen 11(2016), numer 2(20)  
doi: 10.14746/TIM.2016.20.2.1

JANUSZ NAWROT

Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu  
Wydział Teologiczny

## Jaką rodzinę akceptuje Bóg? Biblijna wizja rodziny w świetle stworzenia człowieka

---

Family Acceptable to God. The Biblical Vision of the Family in the Light of the Creation of Man

### 1. WPROWADZENIE

W kontekście zakończonych już sesji synodu poświęconego tematyce o małżeństwie i rodzinie, odbytego w roku 2015, pierwszorzędne znaczenie odgrywa przypomnienie i ugruntowanie dotychczasowego nauczania Kościoła w tak fundamentalnym temacie, zwłaszcza wobec pojawiających się rozbieżności w interpretowaniu zarówno magisterium Kościoła, jak i biblijnego tekstu natchnionego. Termin „rozbieżności” to może zbyt wiele, może chodzi jedynie o różnorakie postawienie akcentów na ten czy inny aspekt nauczania Kościoła lub naświetlenie poszczególnych jego prawd konkretnymi sytuacjami, przeżywanymi egzystencjalnie przez współczesne społeczeństwa. Ma to jednak niezwykle istotne znaczenie dla dalszego kierunku rozwoju, zarówno dogmatów, jak i teologii, stanowiących integralny element magisterium.

Wobec pojawiających się wątpliwości oraz napięć między pragnieniem dopomożenia ludziom w ich nieraz dramatycznych sytuacjach życiowych a wymogami stawianymi w nauczaniu Kościoła i samego Boga, należy przypomnieć najbardziej bodaj fundamentalne obramowanie wszelkich rozważań naukowych, dotyczących relacji miłości i prawdy, które swego czasu podał Benedykt XVI w swej encyklice *Caritas in veritate*. Już sam tytuł sugeruje bowiem uporządkowanie miłości według zasad prawdy. Emerytowany Papież napisał:

*Prawdy trzeba szukać, znajdować ją i wyrażać w «ekonomii» miłości, a miłość z kolei musi być pojmowana, uwierzytelniana i wprowadzana w życie w świetle prawdy. W ten sposób nie tylko przysłużymy się miłości, oświeconej przez prawdę, ale przy-*

*czynimy się do uwiarygodnienia prawdy, ukazując jej moc nadawania autentyczności i przekonywania w konkretnym życiu społecznym. Nie jest to bez znaczenia dzisiaj, w kontekście społecznym i kulturowym relatywizującym prawdę, często nie liczącym się z nią i jej niechętnym (CV 2).*

Ojciec św. zwraca zatem uwagę, iż nigdy nie można rozdzielać miłości i prawdy, by nie zniekształcić obu, ponieważ oba te pojęcia współistnieją ze sobą, nie tylko się uzupełniają, lecz wpływając decydująco na swą zawartość. Miłość ożywia prawdę, zaś prawda porządkuje miłość, dlatego tak ważne jest, by, rozdając miłość, nie zapomnieć, jaka powinna ona być i nie prowadzić do złudnych, zafałszowanych nadziei lub promocji postaw niemających ani z prawdą, ani z miłością wiele wspólnego. Obie te wartości posiadają w małżeństwie i rodzinie pierwszorzędne znaczenie dla życia człowieka.

## 2. INSTRUMENTUM LABORIS OJCA ŚW. FRANCISZKA

Wielorakie aspekty nauczania Kościoła odnośnie do małżeństwa i rodziny zaproponowane zostały do przedyskutowania przez Ojca św. Franciszka w *Instrumentu laboris*, które ukazało się w czerwcu 2015 roku. W poniższym artykule należy odnieść się zwłaszcza do jednej ze spraw, których dotknął Papież w tymże dokumencie, w części II, zatytułowanej: *Rozpoznanie powołania do rodziny*, rozdz. I: *Rodzina i Boża pedagogia*, pkt. 39:

Ponieważ porządek stworzenia zostaje ukazany poprzez jego zorientowanie ku Chrystusowi, należy rozróżnić bez oddzielania rozmaite szczeble, za pośrednictwem których Bóg obwieszcza ludzkości łaskę przymierza (...). Rozumiemy przez to sposób zbawczego działania Boga zarówno w stworzeniu, jak i w życiu chrześcijańskim. W stworzeniu, ponieważ wszystko zostało stworzone przez Chrystusa i ku Niemu (Kol 1,16), chrześcijanie odkrywają z radością i poszanowaniem ziarna Słowa tam ukryte. Powinni zarazem być uważni na głębokie przeobrażenia, które dokonują się między narodami.

Jakie pierwsze wnioski z powyższego zapisu? Otóż, wpierw fakt, że to Chrystus jest centrum wszelkiego Bożego działania, także na samym początku stworzenia dokonanego przez Boga. Z tej racji nie może być żadnej rozbieżności między poszczególnymi etapami działania Bożego, ponieważ wszystko zmierza ku jednemu celowi, jakim jest Chrystus. Ojciec św. Franciszek pisze tu o *rozróżnieniu bez oddzielania*. Niemniej istotne jest stwierdzenie, że *porządek stworzenia* służy ukazaniu *łaski przymierza*, czyli faktu, że całość stworzenia istnieje po to, by nawiązać ze swym stwórcą relację przymierza. Nie istnieje ono zatem dla siebie samego, lecz dla swego Stwórcy i bez Niego, ściślej: bez Jego praw nie może funkcjonować w celu zamierzonym przez Niego. Papież podkreśla to w świetle wspaniałego wyjątku z hymnu ku czci Chrystusa w Kol 1,16, jako Pana

całego stworzenia. To On niejako „począł” całe stworzenie. Stało się ono Jego pomysłem, On zaś jego Wykonawcą, powodującym jego istnienie i funkcjonowanie. On się w nim wyraża, ono zaś ukazuje Jego moc i zamysł. Całe stworzenie natomiast istnieje dla Niego i On jest jego ostatecznym celem. Wszystko istnieje, by ukazać Jego chwałę a On ostatecznie zostanie wychwalony w całości swego stworzenia<sup>1</sup>. W takim obrębie teologicznym *chrześcijanie odkrywają z radością i poszanowaniem ziarna Słowa tam ukryte*, czyli, używając władz swego rozumu, widzą część Bożej mądrości, przenikającej harmonię i porządek stworzenia. Postulat wierności na wzór stworzenia jawi się wobec tego jako pierwszy imperatyw działania człowieka.

Tym bardziej zatem działanie Boże w stworzeniu musi dotyczyć przymierza między człowiekiem – częścią i koroną stworzenia według Rdz 1 – a Bogiem, a w konsekwencji między człowiekiem a człowiekiem na poziomie ludzkim. Papież, łącząc *zbawcze działanie Boga zarówno w stworzeniu, jak i w życiu chrześcijańskim*, uwypukla owo szczególne miejsce człowieka na tle całego stworzenia. Z jednej strony przynależy on do niego, z drugiej jednak je przewyższa i musi być traktowany w sposób szczególny, ale nie w sensie uprzywilejowania, lecz zobowiązania wobec nierozumnej reszty, za którą powinien poczuć się odpowiedzialny a i na której powinien się w pewnej mierze wzorować. Najmocniej musi ów związek z resztą stworzenia a zarazem swe wyniesienie widzieć chrześcijanin, mający najgłębsze rozeznanie w tym kierunku. Człowiek bowiem wyalienowany ze stworzenia traci kontakt z Tym, który je uczynił, zaś uniezależniony od Boga, nie może już siebie widzieć jako część stworzenia, nawet jeśli cieleśnie do niego należy. Podejmowane decyzje oddzielenia się od Boga i stworzenia muszą skutkować głębokim rozdarciem duchowym, gdy człowiek dostrzeże, że sam nie stanowi jedności, jeśli nie nawiązuje wspólnoty zarówno ze swym Stwórcą, jak i Jego stworzeniem. Taki jest właśnie sens przymierza, które łączy obie strony paktu, nawet jeśli są to strony nierówne. Bóg, jako strona nieporównywalnie doskonalsza, pragnie jednak zawarcia takiego układu, zaś człowiek, ośmielony taką propozycją, przystępuje do niej. Jednak nigdy nie na zasadzie współdecydowania, ponieważ byłby wówczas partnerem równorzędnym wobec Boga. Prawda własnego istnienia zaprzecza temu pragnieniu, ponieważ człowiek nigdy nie stanie się Bogiem<sup>2</sup>. Partnerstwo między stronami nierównymi zakłada

<sup>1</sup> Por. R.R. Melick Jr., *Philippians, Collosians, Philemon. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, New International Version – New American Commentary 32, Nashville 1991, s. 217-218; J. Kozyra, *Jezus Chrystus „Pierwszy we wszystkim” na podstawie Kol 1, 15-20*, w: *Vobis Episcopus Vobiscum Christianus. Księga Jubileuszowa dedykowana księdzu arcybiskupowi Damianowi Zimoniowi w dwudziestolecie posługi biskupiej w archidiecezji katowickiej oraz w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. W. Myszor, A. Malina, Katowice 2004, s. 244-254.

<sup>2</sup> Co stało się przecież pierwszą pokusą już w raju, gdy przeciwnik zachęcał człowieka do nieposłuszeństwa Bogu znanymi słowami *Staniecie się jak Bóg znając dobro i zło* (Rdz 3, 5). Sens wypowiedzi jest tu jasny: będziecie jak Bóg mogli decydować o tym, co złe, co dobre. Bóg w tym

zaś, że strona wiodąca zobowiązuje się do udzielenia wszelkich potrzebnych dóbr, opieki nad stroną podporządkowaną i chronienia jej przed niebezpieczeństwami, żądając jednak w zamian posłuszeństwa i wypełnienia swej woli<sup>3</sup>. Należy tu podkreślić wagę wzmianki, iż w myśl Starego Testamentu człowiek zobowiązuje się do wypełnienia *wszystkich* zaleceń Boga, bez wybierania sobie tego, co łatwiejsze lub dogodniejsze<sup>4</sup>. Tylko w taki sposób uznaje swą zależność od Pana i podległość Jego woli. Zyska zaś Jego wsparcie i błogosławieństwo<sup>5</sup>. Taka koncepcja przymierza opiera się na absolutnej i trwałej wierności Boga swemu stworzeniu, który nigdy nie cofa raz danego słowa i ma pełne prawo domagać się tej samej postawy od partnera układu, jakim jest człowiek<sup>6</sup>.

Dalej jednak Ojciec św. zauważa, że

[...] chrześcijanie powinni być uważni na głębokie przeobrażenia, które dokonują się między narodami.

Owe „głębokie przeobrażenia” dotyczą z pewnością wszelkich zmian, jakie w niebywałym tempie dokonują się w świecie współczesnym, stanowiąc spory nieraz sprawdzian dla tradycyjnego nauczania Kościoła. Zarówno bowiem ich

---

momencie zostaje przedstawiony jako konkurent człowieka, zabraniający mu poznawania więcej. Przekroczenie zakazu znacznie skutkować wejściem człowieka na płaszczyznę równości Bogu, por. J. Lemański, *Księga Rodzaju, rozdziały 1-11*, Nowy Komentarz Biblijny – Stary Testament, t. I/1, Częstochowa 2013, s. 244-245.

<sup>3</sup> Taki układ zawarty został na Synaju między Bogiem a Jego ludem według Wj 24, 3-8: po ogłoszeniu przez Mojżesza woli Pana, zawartej w księdze przymierza, lud zobowiązał się do wypełnienia zawartych tam nakazów (w. 3). Ta deklaracja spowodowała utrwalenie na piśmie zobowiązań ludu oraz zapoczątkowanie rytuału ofiary, która przypieczętowała zawarcie przymierza (w. 4-5). Połową krwi ofiary pokropił następnie ołtarz, co oznacza, że Bóg, jako Dawca wszystkich przepisów, wszedł w przymierze ze swym ludem (w. 6). Następnie raz jeszcze Mojżesz odczytał je ludowi, który po raz drugi zobowiązał się do ich przestrzegania i posłuszeństwa ich Dawcy (w. 7). Wówczas drugą połową krwi zwierzęcia ofiarnego skropił lud na znak przystąpienia do przymierza i nierozzerwalności zawartego układu (w. 8). Szerzej o skutkach przymierza, por. D.K. Stuart, *Exodus. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, New International Version – New American Commentary 2, Nashville 2006, s. 553-555; B. Wodecki, *Aspekty soteriologiczne Przymierza Synajskiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 48 (1995), s. 1-17.

<sup>4</sup> Co w Wj 24, 7 akcentuje zwrot *kōl ašer dibbēr YHWH*, „wszystko, co Pan powiedział”, por. także Wj 19, 8; 34, 32; Pwt 1, 18; 5, 32; 24, 8.

<sup>5</sup> Pwt 28, 1-15 wyraźnie na to wskazuje, podając we wstępie zwrot *la<sup>a</sup>šōt 'et-kōl-mišwōtāw 'ašer 'ānōkī mišawkā hajjōm*, dosł. „wypełniając wszystkie polecenia, które Ja nakazuję dzisiaj” (w. 1). Werset wprowadza w ciąg błogosławieństw uzależnionych od wierności ludu i każdego z jego członków Bożym ustawom. Oznacza to, że wpierv musi być wierność Bogu, potem dopiero Jego błogosławieństwa z nią związane, por. także Za 3, 7. Poza tym pojawia się jednak spójnik warunkowy *'im*, „jeśli”, wprowadzający zasadę dobrowolności działania, ponieważ Bóg nigdy nie chce nikogo do niczego zmuszać, por. także E.H. Merrill, *Deuteronomy. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, New International Version – New American Commentary 4, Nashville 1994, s. 352-353.

<sup>6</sup> Por. m.in. Ne 9, 8; Ps 89, 38; 145, 13; Mdr 15, 1; Iz 49, 7.

tempo, jak i zawartość, rzucają nowe wyzwania, a uczniowie Chrystusa, często nie potrafiąc samodzielnie poradzić sobie z trudnościami życia, szukają – i słusznie – w nauczaniu Kościoła wskazówek dla swego dalszego postępowania<sup>7</sup>. Tymczasem bez wątpienia wszystkie te znaki zapytania muszą być interpretowane w niezmiennym kluczu prawdy, jakim jest Jezus Chrystus. Dlatego właśnie dla Kościoła nie ma sposobu ich rozumienia innego, niż w świetle nauczania i postępowania Chrystusa. On sam o sobie powiedział przecież: *Ja jestem drogą, prawdą i życiem* (J 14,6), dając tym samym pewność, iż Jego ewangelia odpowiada na wszystkie dylematy ludzkiej egzystencji. Tyle tylko, że Kościół i cała ludzkość muszą dokonywać właściwej jej interpretacji i poszukiwać, wiodących do konkretnych odpowiedzi na ciągle mnożące się pytania<sup>8</sup>.

W tym miejscu bardzo wartościowe jest przypomnienie układu treści ewangelii synoptycznych, których Jezus jest bohaterem. Otóż, układ ów odkrywa w pierw Jego nauczanie, potem cuda. Najpierw ukazana została prawda w postulatach wytyczających postępowanie człowieka, potem poszczególne akty dobroci<sup>9</sup>. Oznacza to, iż czyniona na co dzień miłość zawsze musi mieścić się w kadrze prawdy o Bogu i człowieku. W Ewangelii św. Jana za tekst sztandarowy może zostać uznany cytat 4, 18, jako część rozmowy Jezusa z Samarytanką: *Miałaś pięciu mężów, a ten, którego masz teraz, nie jest twoim mężem*. Widać od razu ową dbałość Jezusa o prawdę życia i postępowania zgodnie z Bożymi zasadami. Zanim będzie mógł obdarzyć ją wielkim darem wody żywej, oznajmia jej nieuregulowane życie, usuwając wszelkie dwuznaczności<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Znamienne jest tutaj stwierdzenie Soboru Watykańskiego II, w Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym, notujące, że „Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii tak, aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania, dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie” (LG 4).

<sup>8</sup> W tym duchu kontynuuje nauczanie soborowe: „Kościół wierzy, że Chrystus, który za wszystkich umarł i zmartwychwstał, może człowiekowi przez Ducha swego udzielić światła i sił, aby zdolny był odpowiedzieć najwyższemu swemu powołaniu, oraz że nie dano ludziom innego pod niebem imienia, w którym by mieli być zbawieni. Podobnie też wierzy, że klucz, ośrodek i cel całej ludzkiej historii, znajduje się w jego Panu i Nauczycielu. Kościół utrzymuje nadto, że u podłoża wszystkich przemian istnieje wiele rzeczy nieulegających zmianie, a mających swą ostateczną podstawę w Chrystusie, który jest Ten sam, wczoraj, dziś i na wieki. W świetle więc Chrystusa, Obrazu Boga niewidzialnego, Pierworodnego wszystkiego stworzenia, Sobór pragnie przemówić do wszystkich, aby wyjaśnić tajemnicę człowieka oraz współdziałać w znalezieniu rozwiązania głównych problemów naszego czasu” (LG 10).

<sup>9</sup> Widać to zwłaszcza w strukturze ewangelii Mateuszowej, por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1-13*, Nowy Komentarz Biblijny – Nowy Testament, t. I/1, Częstochowa 2005, s. 605-607.

<sup>10</sup> Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 1-12*, Nowy Komentarz Biblijny – Nowy Testament, t. IV/1, Częstochowa 2010, s. 463. Warto przede wszystkim podkreślić, że jeśli tradycja żydowska pozwalała kobiecie na trzech mężów, Samarytanką daleko przekroczyła wszelkie obostrzenia, nie licząc się z przekazem prawd, które tworzyły jej życie. Stanowi więc przykład arbitralnego doboru zasad kierujących jej życiem, zwłaszcza, że mężczyzna, z którym żyła

W powyższym świetle jawi się wyraźny postulat poprawnej hermeneutyki działania, polegającej na tym, że nie można odwracać właściwej kolejności interpretacji. To, co dokonuje się współcześnie – jeśli ma być zgodne z prawdą – nie może wpływać na treść nauczania Jezusowego, lecz odwrotnie: nauka Jezusa naświetla sens przeobrażeń dokonujących się w świecie współczesnym. Jest to niby tak jasne i proste, a jednak w przekonaniu wielu współczesnych obserwatorów życia rodzinnego i społecznego to właśnie przeobrażenia współczesne powinny wpływać na nową interpretację nauczania Jezusa. Stąd mocno należy trzymać się tego, co wynika z ewangelii: nauczanie jest niezmiennie i w jego świetle odczytywać należy treść i sens współczesności.

Następnie, wchodząc już w problemy szczegółowe, *Instrumentum* porusza relację Jezusa i rodziny, podając, że:

pkt. 41. *Odnosząc się do początkowego zamysłu małżeństwa, sam Jezus potwierdza nierozzerwalność między mężczyzną i kobietą, gdy mówi, iż „ze względu na zatwardziałość waszych serc, Mojżesz pozwolił wam oddalać żony, lecz od początku tak nie było” (Mt 19,8).*

Jakie kolejne wnioski jawią się z powyższego zapisu? Otóż Jezus stawia pierwotny, Boży nakaz nierozzerwalności małżeństwa wyżej niż późniejszą praktykę stosowaną na mocy prawa Mojżeszowego, zawartego w Pwt 24, 1, dającego powód do odesłania żony przez męża<sup>11</sup>. Oznacza to, iż powszechność praktyki w niczym nie podważa wartości początkowego zamysłu Bożego, który nie może być kwestionowany stosowaniem zwyczaju. Sama możliwość rozwiązywania związku małżeńskiego między mężczyzną a kobietą jest swoistym ukłonem prawa w stronę słabości ludzkiej, jednak nie znosząc fundamentalnego nakazu trwania w jedności i nierozzerwalności. Jest raczej odwrotnie: w swej formie prawnej

obecnie, nawet nie był jej legalnym mężem. Tymczasem, gdy odrzekła Jezusowi, iż nie ma męża, powiedziała prawdę (*alethēs*), co Jezus natychmiast zauważył. Spełniła zatem kryterium ważniejsze od tego, czym kierowała się w swym dotychczasowym życiu: otwartość na prawdę Jezusa. Było to ważniejsze od zaślepienia faryzeuszów, niemających sobie nic do zarzucenia, por. G.L. Borchert, *John 1-11. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture, New International Version – New American Commentary 25A*, Nashville 1996, s. 205-206; H. Witczyk, *Jezus przynosi Ewangelię Samarii (J 4, 1-42), “Verbum Vitae” 5 (2006), s. 115-137.*

<sup>11</sup> Nie chodzi tu o przestępstwo cudzołóstwa, ponieważ to karane było śmiercią. Prawdopodobnie owa rzecz lub akt „odrażający” dotyczy obnażania się kobiety przed innym mężczyzną niż mąż, por. D.L. Christensen, *Deuteronomy 21:10-34:12*, WBC 6B, Dallas 2002, s. 566-567. Nieprzystojne zachowanie się, narażające dobre imię męża, może również dotyczyć samego cudzołóstwa, które z kolei nie musi być obowiązkowo karane śmiercią, jeśli mąż tego nie chce, por. E.H. Merrill, *Deuteronomy. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 4, Nashville 1994, s. 317-318; J. Kułaczkowski, *Prawo małżeńskie w świetle kodeksu Deuteronomium*, „Studia Elbląskie” 4 (2002), s. 225-235. W tradycji żydowskiej sprawa ta stała się punktem ożywionych dyskusji, nawet zaognionych kontrowersji między szkołami rabbich: Hillela i Szammaja, z których pierwsza była zwolenniczką odesłania żony za jakiegokolwiek postępowanie frywolne, druga jednak wyłącznie za podejrzenie o cudzołóstwo.

to praktyka powinna zostać zniesiona, nie zaś pierwotny zamysł Boży. Wynika to chociażby z faktu, iż prawo nadane przez Mojżesza jest wyraźnie jednostronne, dając mężczyźnie przewagę nad kobietą, która takiego prawa nie posiada. Bóg zaś nie chciał faworyzować jednego kosztem drugiego, ponieważ – według Jego zamysłu – na początku oboje mieli żyć w równoprawnym związku partnerskim. Z powyższego rodzi się wniosek zauważony przez Jezusa, że gdy faryzeusze w Mt 19,7 mówią o „poleceniu” (*enteilato*), On mówi jedynie o „pozwoleniu” (*epestrepson*) Mojżesza, być może dla uniknięcia większego zła. Istotą pozwolenia nie jest zniesienie nakazu lub zakazu, lecz jedynie możliwość zastosowania wyjątku w uznanych okolicznościach<sup>12</sup>.

Dalej Franciszek zwraca uwagę na właściwą relację między prawem a miłością, pisząc, że

*Jezus wdrożył nauczaną doktrynę, ukazując równocześnie prawdziwy sens miłosierdzia. Jasno ukazuje się to w spotkaniach z Samarytanką (J 4,1-30) i kobietą cudzołożną (J 8,1-11), gdzie Jezus w postawie wobec osoby grzesznej doprowadza do żalu, skruchy i nawrócenia (idź i nie grzesz więcej) jako warunku przebaczenia.*

Co można wywnioskować z powyższego urywka? Otóż, Jezus ustanawia równowagę między nakazem a miłością wobec tych, którzy nie podołali wielkości Bożego zamysłu: w razie upadku i niedotrzymania umowy małżeńskiej, stronom związku należy się wpieryw miłosierdzie a nie potępienie. Jednak miłosierdzie nie znosi lub nie osłabia nakazu: jest ono jedynie aplikacją Bożej dobroci w konkretnych sytuacjach życiowych, lecz nie zastępuje świadomości wysiłku celem utrzymania żywotności pierwotnego zamysłu Bożego<sup>13</sup>. Miłosierdzie stoi więc w służbie prawdy i tylko tak pojmowane spełnia swe zadanie, jakim jest powrót do wierności nakazowi (*idź i nie grzesz więcej*). Ukazuje ono bowiem – a nie zastępuje – konieczność podejmowania ciągłych starań o kroczenie drogą wierności nakazom danym przez Boga<sup>14</sup>. W przeciwnym wypadku

<sup>12</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Z dyskusji nad rozwodowymi klauzulami Mateusza (5,31-32; 19,6-9)*, w: *Przybliżyło się królestwo Boże. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Romana Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2008, s. 283-294.

<sup>13</sup> Tym bardziej, że według teologii Pawłowej każdy człowiek został usprawiedliwiony w Chrystusie, co konkretnie oznacza możliwość podstawowego wysiłku wierności prawu Bożemu, por. M. Pretorius, *Justification as It relates to Adam and Christ within the New Covenant*, “The Journal of the South African Theological Seminary” 1 (2006), s. 43-64.

<sup>14</sup> Znakomitym potwierdzeniem tych uwag są słowa Pana Jezusa do św. Faustyny Kowalskiej: *Jestem święty po trzykroć i brzydzę się najmniejszym grzechem. Nie mogę kochać duszy, którą plami grzech, ale kiedy żałuje, to nie ma granicy dla Mojej hojności, jaką mam ku niej. Miłosierdzie Moje ogarnia ją i usprawiedliwia. Miłosierdziem Swoim ścigam grzeszników na wszystkich drogach ich i raduje się Serce Moje, gdy oni wracają do Mnie. Zapominam o goryczach, którymi poiłi Serce Moje, a cieszę się z ich powrotu. Powiedz grzesznikom, że żaden nie ujdzie ręki Mojej. Jeżeli uciekają przed miłosiernym Sercem Moim, wpadną w sprawiedliwe ręce Moje. Powiedz grzesznikom, że zawsze czekam na nich, wsłuchuję [się] w tętno ich serca, kiedy uderzy dla Mnie. Napisz,*

dar miłosierdzia zaprzeczyłby pojmowaniu nakazu także jako daru, lecz umacniałby jego pojmowanie jako ciężaru lub jarzma, i utwierdzając w dążeniu do jego zniesienia<sup>15</sup>.

### 3. BIBLIJNE NAUCZANIE O MAŁŻEŃSTWIE U POCZĄTKÓW LUDZKOŚCI

Powyższy punkt 41 *Instrumentum* wprowadza w istotę obecnego wywodu, którą jest przypomnienie sobie inauguracyjnego nauczania Biblii odnośnie związku małżeńskiego.

Na sens szerszy teologiczny w. 24 składa się zarówno Rdz 1, 26-28, jak i całość rozdz. 2. Są to dwie wersje biblijne stworzenia człowieka: co mają wspólnego? Oba opisy akcentują zróżnicowanie płciowe człowieka: w 1, 27 pojawia się ono jako jeden akt Bożej woli<sup>16</sup>, zaś w 2, 7. 22 występuje tworzenie etapowe<sup>17</sup>. Ponadto oboje – mężczyzna i kobieta – są dziełem Boga: w pierwszym opisie, dziełem bezpośrednim, zaś w drugim – pośrednim, czyli z ciała mężczyzny. Z tego faktu wynika postulat równej godności płci z racji stworzenia przez

---

*że przemawiam do nich przez wyrzuty sumienia, przez niepowodzenie i cierpienia, przez burze i pioruny, przemawiam przez głos Kościoła, a jeżeli udaremnia wszystkie łaski Moje, pocynam się gniewać na nich, zostawiając ich samym sobie i daję im czego pragną (Nr 1728).*

<sup>15</sup> Wartościowe uwagi na ten temat, por. M.E. Stevens, *The Obedience of Trust: Recovering the Law as Gift*, w: *The Ten Commandments: The Reciprocity of Faithfulness*, red. W.P. Brown, Louisville 2004, s. 133-145; K. Romaniuk, *Jezus i jawnochrześcijaństwo (J 7,53-8,11)*, „Collectanea Theologica” 59 (1989), s. 5-14. Siłę wierności jako odpowiedzi miłującego człowieka na propozycję miłującego Boga ukazuje zwłaszcza teologia Księgi Powtórzonego Prawa. Tak niecodzienną perspektywę zademonstrował A. Fernando, *Deuteronomy: Loving Obedience to a Loving God*, Crossway, Wheaton 2012, zwł. w komentarzu do Pwt 1, 19-33 (*Faith versus Fear*), s. 63-75.

<sup>16</sup> W ścisłej relacji do „obrazu Bożego”, którego zarówno mężczyzna jak i kobieta są odwzorowaniem, por. P.K. Jewett, *Man as Male and Female: A Study in Sexual Relationships from a Theological Point of View*, Grand Rapids 1975 z prezentacją teologii K. Bartha: *The View Which Grounds Human Sexuality in the Imago Dei (Karl Barth)*, s. 33-39.

<sup>17</sup> Nie ma racji w twierdzeniu o ciele kobiety, uczynionym z innego materiału niż mężczyzna. Fakt, że powstała ona „z żebra” mężczyzny, w niczym nie wpływa na opis jego powstania „z prochu ziemi”, jako materiału bliskiego nicości, por. Rdz 18,27; 1 Sm 2,8; 1 Krl 16,2. Materialna struktura kobiety w niczym nie różni się od ciała męskiego. Ponadto nie można przypisywać mężczyźnie wyższości istotowej lub zadaniowej z faktu, że został on stworzony „wcześniej” niż kobieta. Hebrajszczyzna używa tzw. inkluzji semickich, które polegają na zawarciu w układzie strukturalnym tekstu początku i końca tego samego tematu, którego obie części stoją na tym samym poziomie znaczeniowym. Przykładem tego zabiegu literackiego jest Mt 5,3-10 w zwrocie „albowiem do nich należy królestwo niebieskie”, znajdującym się zarówno w w. 3 jak i 10. W ten sposób tematyka królestwa – znaczeniowo ta sama – stanowi obramowanie tego, co autor umieszcza w środku swego opowiadania. Podobnie jest w Rdz 2,7. 22-23: stworzenie mężczyzny i kobiety to ten sam poziom treściowy jako obramowanie części środkowej. Sens opowiadania wiedzie nie od tego, co lepsze lub gorsze, główne lub poślednie, lecz tego, co niekompletne samo w sobie do tego, co się dopełnia, gdy pojawia się ów drugi element, por. R.M. Davidson, *The Theology of Sexuality in the Beginning: Genesis 1-2*, „Andrews University Seminary Studies” 26/1 (1988), s. 14 (5-21).



Boga, ponieważ każda z płci odniesiona jest do tego samego rzeczownika *ha-'ādām*, „człowiek” (1, 27). Nie ma najmniejszej aluzji do suponowanej przez niektórych badaczy wyższości ontologicznej lub funkcjonalnej którejkolwiek z płci. Obie płcie mają dokładnie te same funkcje i zadania w dominacji nad światem oraz równy udział w Bożym błogosławieństwie<sup>18</sup>. Obie wreszcie odbijają w sobie w stopniu nierozróżnionym owo pierwotne podobieństwo do Boga<sup>19</sup>. W drugim opisie ów fakt równej godności płci wyraża się uznaniem przez mężczyznę godności kobiety, ponieważ w 2, 23 wręcz wykrzykuje on z radością, że jest ona ciałem z jego ciała i kością z jego kości<sup>20</sup>. Dla Boga zróżnicowanie płciowe człowieka nie jest zatem czymś przypadłościowym, lecz ze swej istoty dobrym, istotnym, planowanym w całym akcie stworzenia<sup>21</sup>. Mężczyźni nie są kobietami ani kobiety mężczyznami i realizują się w pełni właśnie poprzez swą płć. Tylko w taki sposób mogą funkcjonować jako ludzie<sup>22</sup>. Autor natchniony uważa to za tak ważne, że wyraźnie wskazuje na pierwotny zamysł Boży dyferencjacji płci: człowiek jest płciowy od samego początku i należy odrzucić jakąkolwiek ideę pierwotnego androgynizmu istoty ludzkiej. Wniosek ów nasuwa się również z faktu, że w samym tekście natchnionym rzeczownik *ha-'ādām* pojawia się także po uczynieniu kobiety z ciała mężczyzny (w. 22-23), zaś w opisie snu mężczyzny podczas „operacji” wyjmowania żebra, z jego ciałem lub płcią nic szczególnego się nie dzieje. Nie zmienia on swej istoty, żadna płć nie zostaje mu dodana lub ujęta. Zatem nie można mówić o ontycznej przemianie tego, który istniał samodzielnie przed kobietą, od tego, który istniał wówczas, gdy ona się pojawiła<sup>23</sup>.

Dalej autor natchniony, opisując w Rdz 1,27 stworzenie człowieka, rozróżnia, a właściwie stawia naprzeciw siebie dwa zaimki: *'ōtō*, „jego” (liczba pojedyncza) oraz *ōtām*, „ich” (liczba mnoga), rozróżniając płć (*zākār*, „samiec, mężczyzna” oraz *n<sup>e</sup>qēbā*, „samica, kobieta”), stosując dla obu tych zaimków ten sam czasownik *bārā'*, „stworzył”<sup>24</sup>. Z powyższych racji teologicznych wszelkie pró-

<sup>18</sup> Konsekwencje tego faktu w aspekcie ponadindywidualnym, por. T. Głuszak, *Spoleczna misja ludzkości na przykładzie Rdz 1,27-28*, „Ateneum Kapłańskie” 100 (2008), s. 42-50.

<sup>19</sup> Por. R.M. Davidson, *The Theology of Sexuality in the Beginning: Genesis 1-2*, s. 7.

<sup>20</sup> Odnosząc się do tego tekstu, św. Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio*, pisząc, iż „prawdziwa miłość małżeńska zakłada i wymaga, aby mężczyzna żywił głęboki szacunek dla równej godności kobiety”, przypomina wypowiedź św. Ambrożego: „Nie jesteś jej panem – pisze św. Ambroży – lecz mężem, nie służącą otrzymałeś, ale żonę... Odpłać życzliwością za życzliwość, miłość wynagrodź miłością” (*FC 25*; św. Ambroży, *Hexameron*, V, 7, 19).

<sup>21</sup> Za Gerhardem von Radem należy jednak stwierdzić mocno, iż rozróżnienie płciowe człowieka nie należy do porządku boskiego, lecz wyłącznie przyrodzonego, jako wartość wewnętrznie przyporządkowana stworzeniu. Bóg jest bowiem tylko jeden i sam w sobie – w całkowitym przeciwieństwie do rozpowszechnionej ideologii pogańskiego panteonu płciowych bóstw – nie posiada płci, por. *Old Testament Theology*, t. 1, New York, 1962, s. 27.

<sup>22</sup> Por. K. Bath, *Church Dogmatics*, t. III/2, Edinburgh 1960, s. 286.

<sup>23</sup> Por. J. Salij, *Żebro Adama [Rdz 2, 21-23]*, „W Drodze” 32 (2004), s. 123-127.

<sup>24</sup> Por. G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, Philadelphia 1972, s. 60; R.M. Davidson, *Flame*

by zamiany płci muszą być uznane za umniejszanie godności człowieczeństwa związanego z konkretną płcią a nie człowieka apłciowego lub „nijakiego”<sup>25</sup>. Mówiąc o rozróżnieniu płci, równej ich godności i zadaniach, nie można jednak pominąć niezwykle ważnego aspektu ich komplementarności i relacyjności względem siebie. Pełne zrozumienie całości roli, jaką w stworzonym przez Boga świecie ma do wypełnienia człowiek, nigdy nie może pominąć stwierdzenia, że swe role wypełniają oni nie oddzielnie i niezależnie od siebie, lecz w ich nakierowaniu na siebie i wspólnocie<sup>26</sup>.

Zgodnie z Rdz 1,28, płciowość jest potrzebna dla realizacji fundamentalnego zadania ludzkości, jakim jest płodność oraz zapanowanie nad światem. Oba cele możliwe są do zrealizowania wyłącznie dzięki zróżnicowaniu płciowemu, ponieważ Bóg kieruje swój nakaz do obu płci równym stopniu. Rozmnażanie zaś to warunek przetrwania, zgodny z całością życia w przyrodzie. Tak bowiem zachowują się rośliny powstające z ziemi oraz zwierzęta posiadające popęd płciowy, zaś panowanie nad ziemią oznacza możliwość rozwoju cywilizacyjnego. Wynika z tego, że sama płciowość podlega Bożemu błogosławieństwu na równi z możliwością wydawania potomstwa, zatem małżeństwo i rodzina jako Boży ideał są niezbędne dla osiągnięcia obu powyższych celów. Co jednak zapowiada nadanie błogosławieństwa ludziom przez Boga? Otóż, ważny jest tu kierunek działania: od Boga ku ludziom. Zatem również możliwość prokreacji nie powinna być rozumiana jako emanacja człowieka, będącego odbiciem Bożego obrazu i podobieństwa, ile raczej wzięcie tej możliwości od Niego samego, co zostaje zawarte w słowie owego specjalnego błogosławieństwa. To bowiem sam Bóg wprawdzie jest Tym, który może rodzić i tą właśnie możliwością obdarza człowieka, jakkolwiek uwaga ta ukazuje swą pełnię dopiero w Nowym Testamencie, gdy pojawił się Jezus Chrystus, Syn Boży. Stary Testament może wspomnieć jedynie

---

*of Yahweh: Sexuality in the Old Testament*, zwł. rozdział: *Sexuality in the Beginning: Genesis 1-2*, Peabody 2007, s. 15-54.

<sup>25</sup> Niniejszy artykuł nie pretenduje wprawdzie do omawiania niebezpieczeństw związanych z ideologią „gender” i wszelkimi związanymi z nią zakusami niwelowania różnic płciowości człowieka, lecz uważny czytelnik nie powinien przechodzić wobec tego problemu czasów współczesnych w sposób obojętny. Inną sprawą, całkowicie wykraczającą poza ramy omówienia, jest dyskusja światopoglądowa na temat agenderyzmu, por. choćby <https://pl.wikipedia.org/wiki/Agenderyzm> [dostęp: 14.11.2015].

<sup>26</sup> Relacyjność tę Barth określa mianem „Ja-Ty” jako istotę tego, co odzwierciedlają w sobie kobieta i mężczyzna jako *imago Dei* i to zarówno w swym aspekcie cielesnym jak duchowym, por. P.K. Jewett, *Man as Male and Female* (tamże), s. 35-48; G. Von Rad, *Genesis*, s. 58. Relacja „Ja-Ty” odzwierciedlać może *pluralis relationis* na „śł, „uczynmy” w. 26, co Barth chyba ze słuszością zauważa, ponieważ rozróżnienie płciowe gwarantuje nawiązanie relacji między bytami różnymi a jednak nierozdzielnie związanymi, właśnie na podobieństwo Osób Boskich, por. *Church Dogmatics*, t. III/1, s. 196; A. Klupczyński, *Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz (Rdz 1,27): antropoteologiczne doświadczenie stworzenia*, w: *Teologiczne odczytywanie stworzenia*, red. A. Klupczyński, Colloquia Disputationes 8, Poznań 2008, s. 33-45.

o przesunięciu płodności człowieka jako Bożego obrazu na błogosławieństwo, którym Bóg go obdarowuje. Taką bowiem teologią jest w stanie przekazać autor natchniony, który przecież nie mógł znać jeszcze Boga w Trójcy Osób i ich relacji między Sobą. Człowiek zatem jest płodny nie dlatego, że jest obrazem Boga, lecz dlatego, że został obdarzony specjalnym ku temu błogosławieństwem<sup>27</sup>. Możliwość wydawania potomstwa argumentuje więc na rzecz celowości całego planu Bożego wobec człowieka. Ponadto jednak – jako nakaz – czyni człowieka zdolnym do jego wypełnienia. Przez to zyskuje on naturalną możliwość jego wypełnienia, w wolności i odpowiedzialności swego działania. Należy zauważyć w tym miejscu, że podobną możliwość otrzymują wprawdzie także ptaki i zwierzęta lądowe (w. 22), lecz wyłącznie człowiek stworzony został na obraz i podobieństwo Boże. Wynika z tego, że dyferencjacja płci służyć ma nie tylko samej prokreacji, lecz – kto wie, czy nie o wiele bardziej! – nawiązaniu przez ludzi relacji i wspólnoty a tym samym drogi do osiągnięcia szczęścia bycia w pełni człowiekiem<sup>28</sup>.

Poszukując relacji płodności do możliwości panowania, dojść można do wniosku, że obie są ściśle skorelowane, a właściwie panowanie zależne jest od płodności, ponieważ możliwości jednego człowieka są zbyt ograniczone dla osiągnięcia tego celu. Pogląd ów znajduje pełne potwierdzenie w historii ludzkości, dlatego panowanie może dokonywać się wyłącznie poprzez płodność zwiększającą jego możliwości ilością ludzi<sup>29</sup>. Płodność zależna jest z kolei od zróżnicowania płciowego, co przekonuje, że wyłącznie związki zróżnicowane płciowo mają sens, przyszłość a tym samym Boże przyzwolenie.

Wniosek generalny, jaki nasuwa się z przeprowadzonej analizy, to ten, że Bóg polecił pierwszym ludziom, aby mieli dzieci. Jest to zatem Bóg, któremu naprawdę zależy na rodzinie. Natomiast w teologii Rdz 2,18 rodzina ta zostaje założona przede wszystkim w odpowiedzi na poczucie samotności mężczyzny. Co werset ów przedstawia? Na wstępie należy podkreślić, że ową samotność stwierdza sam Bóg, co oznacza, że jest to stan obiektywny ludzkiego życia: samotność jest złem egzystencjalnym. Następnie fakt, że człowiek z istoty swej nie jest samowystarczalny, a tym samym jest otwarty na drugiego<sup>30</sup>. Stan samotności powoduje działanie Boże, wyrażone słowami: *Uczynię odpowiednią dla niego*

<sup>27</sup> Takie oddzielenie służy zapewne polemice z mitologią pogańską, hojnie obdarzającą właśnie liczne bóstwa możliwościami prokreacyjnymi, dodając częstokroć do nich ekscesy orgiastycznych zabaw i rozpasania seksualnego, por. G. von Rad, *Genesis*, s. 60-61.

<sup>28</sup> Por. R.M. Davidson, *The Theology of Sexuality in the Beginning*, s. 11.

<sup>29</sup> Czytelnik zostaje zaproszony do zagłębienia się w ten, że zrozumiałych względów pominięty obecnie, aspekt ludzkiego istnienia w artykule J. Suchego, *Czyńcie sobie ziemię poddaną, panujcie nad zwierzętami [Rdz 1,28]*, „Zeszyty Naukowe KUL” 36/1-4 (1993) s. 13-23.

<sup>30</sup> Por. W. Chrostowski, *Samotność w Biblii*, w: *Samotność chciana i niechciana*, red. A. Matusiak, Kraków 2002, s. 31-52.

*pomoc*. Otóż owa *pomoc* to możliwość zaspokojenia potrzeb, których adresat nie jest w stanie zaspokoić samodzielnie. Jej istotą jest obopólna wymiana dóbr, ponieważ pomoc działa dwukierunkowo. W Biblii niemal we wszystkich przypadkach rzeczownik *ezer* odnosi się do Boga jako nieodzownej pomocy w potrzebie. Oznacza to, że pomoc nie jest czymś przypadłościowym czy wręcz mało ważnym, lecz właśnie istotnym dla prawidłowego funkcjonowania swego adresata. Pomoc wreszcie staje się elementem uszczęśliwienia samotnego człowieka, ponieważ pojawić się ma jako element jego bytności w raju<sup>31</sup>.

Ukazana w w. 19-20 tzw. defilada zwierząt wskazuje, iż żadne z nich istotowo nie spełnia warunku '*ezer k<sup>e</sup>negdô*, „pomocy według niego, pomocy odpowiedniej dla niego”. Z tej racji wynika konieczność stworzenia drugiej istoty, która będzie w stanie spełnić požądane przez niego kryteria pomocy, wprost „z niego” (*mišal'ôtāw*, „z jego żebra”). Pomoc musi więc być istotowo równa mężczyźnie, co on sam stwierdza w pierwszych słowach przez siebie wypowiedzianych, uznając równość niewiasty względem siebie<sup>32</sup>, lecz także jej odrębność, zwłaszcza płciową (w. 23).

#### 4. WYJĄTKOWOŚĆ W. 24 W PRZEKAZIE BIBLIJNYM

W samym centrum nauczania Jezusowego stoi właśnie ów fundamentalny zapis Rdz 2, 24 z początków istnienia ludzkości, w kadrze stworzenia mężczyzny i kobiety<sup>33</sup>:

*mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną i stają się jednym ciałem.*

<sup>31</sup> Całościowe ujęcie problematyki, por. P. Stepień, *Pokonanie samotności „Adama” przez stworzenie kobiety [Rdz 2,18-25]*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 14 (2001), s. 9-27.

<sup>32</sup> Zadziwić musi, iż nawet we współczesnych pracach naukowych broni się jeszcze tezy o wyższości mężczyzny nad kobietą, co ma rzekomo wynikać z opisu Rdz 2. Teza ta streszcza się w następujący sposób: pierwszeństwo czasowe stworzenia mężczyzny wobec kobiety (w. 7. 22), zadanie kobiety wspomaganie mężczyzny, który zachowuje rolę dominującą (w. 18. 20), pochodzenie kobiety od mężczyzny, jej podległość życiowa na fundamencie pochodzenia z żebra (w. 21-22), nazwanie kobiety i wyszczególnienie jej roli przez mężczyznę (w. 23). Kilka prac popierających tę tezę cytuje R.M. Davidson, tamże, s. 14, przyp. 34. Por. także in. R.K. Hughes, *Genesis: Beginning and Blessing*, Wheaton 2004, s. 57-65; G. Luttikhuisen, *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*, Leiden–Boston 2000; E.A. McCabe, *Answers to Unresolved Questions: A Closer Look at Eve and Adam in Genesis 2-3*, w: *Women in the Biblical World: A Survey of Old and New Testament Perspectives*, red. E.A. McCabe, Plymouth–Lanham 2009, s. 1-20; J. Blenkinsopp, *Creation, Un-creation, Re-creation: A Discursive Commentary on Genesis 1-11*, London–New York 2011, s. 67-72.

<sup>33</sup> Por. J.K. Brown, *Genesis in Matthew's Gospel*, w: *Genesis in the New Testament*, red. M.J.J. Menken, S. Moyise, London–New York 2012, s. 42-59.

Oto kilka obserwacji funkcjonowania tego tekstu wersetu w ustach Jezusa, który w swej wypowiedzi, według Mt 19,5, wyjął ów werset z otaczającego kontekstu Rdz 2, cytując w całkowicie nowym i obcym pierwotnemu kontekście. Egzegeta stawia tu pytanie: czy Jezus miał do tego prawo? Zastanawianie się nad tym mogłoby zakrawać na pychę uczonego, ponieważ Syn Boży ma absolutne prawo do czynienia wszystkiego, co uważa za słuszne. Tym niemniej warto skonstatować, że wobec stale rosnącego krytycyzmu i autonomii współczesnego myślenia, również z naukowego punktu widzenia to prawo, z którego Jezus korzysta, daje się usprawiedliwić. Bliższa analiza tego wyjątku prowadzi bowiem do następujących wniosków:

- jako jedyny, ów werset funkcjonuje w czasie teraźniejszym w całości opowiadania Rdz 2, które zawsze operuje czasem przeszłym; czas teraźniejszy<sup>34</sup> to właśnie literacka forma wyrażenia zasad<sup>35</sup>;
- w. 24 nie jest uzależniony od otaczającego kontekstu, ponieważ wprowadza nieznaną w opowiadaniu biblijnym kategorię „ojca” i „matki”, których jeszcze wówczas nie było;
- w dotychczasowym opowiadaniu o ludziach zawsze używany jest termin *'ādām*, „człowiek”, rzeczownik *'iš*, „mężczyzna” pojawia się dopiero w w. 23 jako gra słów; w. 24 streszcza *'iš*, lecz w w. 25 znów pojawia się *'ādām*<sup>36</sup>;
- jeśli wyciąć ów werset z kontekstu, w. 25 doskonale pasuje do w. 23, tworząc stabilną całość treściową i gramatyczną, ponieważ wszędzie tam użyty został czas przeszły.

Nieco żartobliwie mówiąc, oznacza to, że współczesna egzegeza daje autoryzację Jezusowi do wyrwania z kontekstu tego wersetu i uczynienia z niego zasady niezależnej od opowiadania, w którym się w. 24 znajduje.

Prezentowany tekst zajmuje zdecydowanie miejsce centralne w całości opowiadania biblijnego z kilku ważnych powodów. Jest on powiązany z poprzedzającym kontekstem poprzez składnię spójnikową: *dlatego, z tej racji, z tego powodu* jako odpowiedź mężczyzny na samotność, ponieważ dążenie do wspólnoty wynika z niechęci do samotności oraz uznania, iż pomoc istotowo równa mężczyźnie jest mu potrzebna dla prawidłowego i pełnego rozwoju. W tekście tym następuje zamiana ogólnego *'ādām*, „człowiek” (obecny jeszcze w w. 23) na sprecyzowany, różny pod względem płciowym *'iš*, „mężczyzna” i odpowiadają-

<sup>34</sup> Ściśle chodzi o tzw. aspekt niedokonany czasownika, por. B.K. Waltke, M.P. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake 1990, s. 504-506; B.T. Arnold, J.H. Choi, *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*, New York 2003 s. 56-60; J.C. Beckman, *Williams Hebrew Syntax, Third Edition*, Toronto 2007, s. 69-73.

<sup>35</sup> Taki aspekt niedokonany posiada zapis czasowników zawartych w Dekalogu.

<sup>36</sup> Por. C. Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary*, Minneapolis 1984, s. 233.

cej mu *'iššâ*, „niewiasta”. Przekonuje to o fakcie, że całość prezentowanej treści odnosić się musi wyłącznie do owego zróżnicowania płciowego, nie zaś ogólnie do człowieka. Autor biblijny nie dopuszcza myśli, iż akceptowany przez Boga związek dwojga ludzi może dokonywać się na płaszczyźnie innej niż płaszczyzna zróżnicowania płciowego. Czasownik *'āzab*, „opuścić”, łączący obie wspólnoty, posiada sens pozostawienia definitywnego: mężczyzna opuści jedną wspólnotę, by dokładnie tak samo, naśladować ją (= według tego samego zróżnicowania płciowego), założyć drugą, własną<sup>37</sup>. Czyn ów zakłada absolutną wolność od jakiegokolwiek zewnętrznej ingerencji przymuszającej człowieka do pozostawiania w dawnych związkach rodzinnych. Jest to oczywista pochodna wolności, stanowiącej fundament pierwotnego szczęścia człowieka w raju, darowanej przez Boga i nigdy – nawet po grzechu – nie odebranej. Poprzez ów akt mężczyzna rozpoznaje partnerstwo z niewiastą jako konieczny stopień i potrzebę rozwoju własnego człowieczeństwa, czego nie może zapewnić nawet jego własna rodzina<sup>38</sup>. Ku temu ostatecznie celowi dorasta on od początku swego istnienia, natomiast spełnia się on całkowicie właśnie w momencie zakładania własnej wspólnoty życia z niewiastą. Św. Jan Paweł II nazywa tę wspólnotę „komunią poprzez codzienną wierność małżeńskiej obietnicy obopólnego całkowitego daru”<sup>39</sup>. Jest to zrozumiałe również na fundamencie samego tekstu biblijnego, zakładającego, że człowiek wychowany we własnej rodzinie staje się w pełni człowiekiem, ze wszystkim, co składa się na jego człowieczeństwo. Ze wszystkimi tymi „elementami” swej osobowości wchodzi w rzeczywistość nowego związku zakładanego przez siebie.

Dopełnienie ów czasownik znajduje w swym odpowiedniku *dābaq* – „dopaść, obstawać, pochwyć, trzymać się blisko, łączyć, wiązać” w sensie silnej, osobistej więzi<sup>40</sup>. Czasownik ten używany jest często na wyrażenie zwłaszcza więzi, jaka łączy Boga ze swym ludem<sup>41</sup>, co może oznaczać, iż związek mężczyzny i kobiety ma być tak trwały, jak przymierze między Bogiem a Izraelem. Mimo niewierności ludu, Bóg temu związkowi pozostaje zawsze, bezwzględnie i do końca wierny<sup>42</sup>. W ten sposób w wyjaśnieniu natury małżeństwa najbardziej

<sup>37</sup> W Biblii ma on (choć nie zawsze) konotację negatywną opuszczenia Boga przez Jego lud, który oddaje się bałwochwalstwu, por. Pwt 28,20; 29,24; 31,16-17; Sdz 10,13; 2 Krn 34,25; Iz 1,4. Natomiast w sensie zwykłym, również opuszczenie o charakterze kategoriycznym, por. m.in. Kpł 23,22; Lb 10,31; Joz 8,17, itd.

<sup>38</sup> Por. J. Kułaczkowski, *Charakter jedności pomiędzy mężczyzną i kobietą w świetle Księgi Rodzaju 2,24-25*, „Seminare” 21 (2005), s. 135-145.

<sup>39</sup> Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio* 19.

<sup>40</sup> Por. G. Wahlis, art. *dābaq*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. III, s. 80-83. W tym samym sensie por. Rdz 34,3.

<sup>41</sup> Por. Pwt 4,4; 10,20; 11,22; 13,5; 30,20, itd.

<sup>42</sup> Teologia św. Pawła ukazuje ów związek między Chrystusem a Kościołem dla wyjaśnienia natury małżeństwa chrześcijańskiego (Ef 5,31-32), por. H.W. Hoehner, *Ephesians: An Exegetical*

użyteczny jest właśnie język partnerstwa poprzez przymierze<sup>43</sup>, choć natychmiast należy dodać, iż nie chodzi tu (jedynie) o zewnętrzne lub prawne partnerstwo, lecz o coś znacznie więcej: wewnętrzne nastawienie całego człowieka ku drugiemu, wiarę i niewzruszone przekonanie o wierności wobec partnerki – i naturalnie także w drugą stronę<sup>44</sup>. Przekracza to oczywiście jedynie pierwotny poziom zjednoczenia seksualnego, jakkolwiek właśnie od niego bierze swój początek. W ten sposób czasownik *dābaq* zaczyna funkcjonować w sensie wejścia w trwałą wspólnotę życia z żoną z racji miłości do niej. Nie chodzi przy tym o jakiś status społeczny, lecz sytuację bardzo osobistą i wierność. W tym jednym słowie uwidacznia się fundamentalne zaangażowanie mężczyzny i kobiety jako coś danego i zakorzenionego w akcie stworzenia. Owo pochylenie zróżnicowania płciowego ku sobie stanowi fundament przetrwania ludzkości jako takiej.

Zwrot *'et-'āvî w'e't-'immô*, „swego ojca i swą matkę” posiada jasny sens ludzi płciowo zróżnicowanych oraz tych, którzy dotychczas byli z nim zjednoczeni najściślej, by zapoczątkować własną rodzinę. Połączenie *'āb* i *'ēm* stanowi w Biblii jedyne akceptowane połączenie dla rodziny funkcjonującej w społeczności, w tym także w nakazach prawnych<sup>45</sup> i to mimo stwierdzonych wcale nierzadko orientacji homoseksualnych w starożytnym społeczeństwie izraelskim<sup>46</sup>. Ojciec i matka z kolei są tymi istotami, które powodują powstanie nowego życia swego dziecka. Ono *per naturam* należy do nich i rozwija się w tym najbardziej dla siebie naturalnym środowisku. Tymczasem, opuszczając je, zakłada nową wspólnotę *per voluntatem*, ukazując swą niezależność i wolność swego działania<sup>47</sup>.

Wreszcie konstrukcja *bāsār 'ehād*, „jedno ciało” posiada sens „jedności ciała” i występuje tylko w 2, 24. Pierwotnym, oczywistym kontekstem tego sformułowania jest zjednoczenie cielesne podczas aktu płciowego, widzianego jako

---

*Commentary*, Baker Academic, Grand Rapids 2002, s. 770-781. Z kolei w. 24 w trynitarnym aspekcie relacyjności Osób Boskich omawiany jest przez M. Micherdzińskiego, *O możliwości trynitarniej interpretacji formuły ustanowienia przymierza małżeńskiego Rdz 2,24*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 54 (2001), s. 231-222.

<sup>43</sup> Znakomite studium w tym zakresie, por. W. Brueggemann, *Of the Same Flesh and Bone (Gen 2:23a)*, „Catholic Biblical Quarterly” 32 (1970), s. 532-542.

<sup>44</sup> Jakość kontaktów seksualnych prowadzić ma ku absolutnemu odróżnieniu zachowania Izraelitów od otaczających ich ludów na tej samej zasadzie, jak Bóg Izraela odróżnia się od bożków pogańskich. Jakkolwiek zwolnienie się z wymagań prawa pod tym względem oznacza profanację świętości Boga pośród ludów bałwochwalczych, ustalających zachowanie się ich bóstw na modłę zachowań człowieka, por. R.D. Lawler, J.M. Boyle, W.E. May, *Catholic Sexual Ethics: A Summary, Explanation & Defense*, Huntington 1985, s. 33.

<sup>45</sup> Por. m.in. Wj 20,12; 21,15.17; Kpł 20,9; P. Wiczorek, *Ważniejsza więź [Rdz 2,24]*, „Pastores” 4 (2009), s. 102-108.

<sup>46</sup> Por. Kpł 18, 22; 20,13.

<sup>47</sup> Tak widzi to już Tomasz z Akwinu, por. *Summa Theologiae*, IIa, II-ae q. 142 a. 1; por. także B.T. Arnold, *Genesis*, New Cambridge Bible Commentary, Cambridge–New York 2009, s. 53-54.

szczyt wszelkiej jedności między ludźmi; miłość mężczyzny i kobiety otrzymuje tu swą wyjątkową kwalifikację. Daleko jednak ponad tę formę życia wspólnotowego małżonków zwrot ów wyraża przede wszystkim związek o charakterze monogamicznym we wszystkich przejawach swego wspólnego życia, ponieważ rzeczownik *bāsār* oznacza nie tylko ciało w sensie ścisłym, lecz człowieka w całościowym swym bycie egzystencjalnym, jakkolwiek często naznaczonym słabością, przemijalnością i kruchością swego istnienia<sup>48</sup>. Wspólnota ta rozszerza swe właściwości na całość wszystkich obszarów życia małżonków, tworząc jedność, intymność i zażyłość ich wzajemnych relacji<sup>49</sup>.

Dokonana pokrótce analiza biblijnego nauczania o małżeństwie w kontekście stworzenia ludzkości stwierdza jednoznacznie, że zarówno w aspekcie nierozdzielności, jak i zróżnicowania płciowego, słowo Boże stoi na straży jednego jak drugiego jako jedynych, akceptowanych przez Boga płaszczyzn funkcjonowania małżeństwa i rodziny.

#### ABSTRAKT

Le synode sur la famille, qui a eu lieu à Saint-Siège l'année précédente, a montré l'extrême importance de l'enseignement de l'Eglise et de la nécessité de rappeler et affermir sa valeur dans ce sujet vis-à-vis de toutes les divergences qui apparaissent dans l'interprétation du magistère de l'Eglise et le texte biblique, lui-même. Le pape Benoît XVI dans son encyclique „Caritas in veritate” parle du besoin d'ordonner l'amour selon des principes de la vérité parce qu'on ne peut jamais séparer ces deux valeurs (CV 2). Les deux pas seulement coexistent en se complétant, mais ils s'influencent mutuellement. L'amour vivifie la vérité et celle-ci arrange celui-là pour ne pas céder aux espoirs faux et illusoire ou bien à une promotion des attitudes qui n'ont beaucoup de commun ni avec la vérité, ni avec l'amour. Toutes les deux valeurs prennent son importance considérable pour la vie de l'homme dans le mariage et la famille. L'article ci-dessus rappelle des arguments fondamentaux sur ces deux institutions compris dans le contexte biblique inspiré dès les débuts de l'humanité.

#### Les mots clés

Famille – mariage – Ancien Testament – création de l'homme – Livre de la Genèse – théologie biblique

<sup>48</sup> Por. m.in. Rdz 6,3.12-13; 29,14; Pwt 5,26; Sdz 9,2; 1 Sm 4,17; Hi 12,10; N.P. Bratsiotis, art. *basar*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. II, s. 325-329.

<sup>49</sup> Z tej właśnie racji cytaty 1 Kor 6,15-17 tak ostro i dobitnie wypowiada się przeciw grzechowi bałwochwalczej nieczystości. Znakomite rozważania na ten temat, por. R. Pindel, *Aby wyrazić zło grzechu. Funkcja cytatu Rdz 2,24 w argumentacji tekstu 1 Kor 6,15-17*, „Polonia Sacra” 10 (2006), s. 287-302.



## SUMMARY

Finished in 2015 in Rome synod, devoted to the issues of marriage and family shows the paramount importance of a reminder and consolidation of the existing Church teaching on the fundamental topic of marriage and family in the face of emerging divergence in the interpretation of both the Magisterium of the Church and the Bible. Pope Benedict XVI in his encyclical „*Caritas in veritate*” speaks of the need to understand love according to the principles of truth (CV 2), because you can never separate love and truth. Both concepts coexist, they not only complement each other but are also responsible for their contents. Love gives life to truth, and truth orders love not to undergo illusory and false hope or promote attitudes that have nothing in common with truth and love. Both of these values are in marriage and family of prime importance for human life. The article recalls fundamental truth of these institutions included in the inspired text in the context of the origins of humanity.

### Keywords

family, marriage, Old Testament, creation of man, Genesis, biblical theology

## BIBLIOGRAFIA

- Arnold B.T., *Genesis*, New Cambridge Bible Commentary, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2009.
- Arnold B.T., Choi J.H., *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*, Cambridge University Press, New York 2003.
- Barth K., *Church Dogmatics*, t. III/2, T&T Clark, Edinburgh 1960.
- Beckman J.C., *Williams Hebrew Syntax, Third Edition*, University of Toronto Press, Toronto 2007.
- Blenkinsopp J., *Creation, Un-creation, Re-creation: A Discursive Commentary on Genesis 1-11*, T&T Clark, London–New York 2011.
- Borchert G.L., *John 1-11. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, New International Version – New American Commentary 25A, Broadman & Holman Nashville 1996.
- Bratsiotis N.P., art. *basar*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. II, s. 325-329.
- Brown J.K., *Genesis in Matthew's Gospel*, w: *Genesis in the New Testament*, red. M.J.J. Menken, S. Moyise, Bloomsbury T & T Clark, London–New York 2012, s. 42-59.
- Brueggemann W., *Of the Same Flesh and Bone (Gen 2:23a)*, “Catholic Biblical Quarterly” 32 (1970), s. 532-542.
- Christensen D.L., *Deuteronomy 21:10-34:12*, Word Biblical Commentary 6B, Word Books Publ., Dallas 2002.
- Chrostowski W., *Samotność w Biblii*, w: *Samotność chciana i niechciana*, red. A. Matusiak, es pe, Kraków 2002, s. 31-52.

- Davidson R.M., *The Theology of Sexuality in the Beginning: Genesis 1-2*, "Andrews University Seminary Studies" 26/1 (1988), s. 5-21.
- Fernando A., *Deuteronomy: Loving Obedience to a Loving God*, Crossway, Wheaton 2012.
- Głuszak T., *Spoleczna misja ludzkości na przykładzie Rdz 1,27-28*, „Ateneum Kapłańskie” 100 (2008), s. 42-50.
- Hoehner H.W., *Ephesians: An Exegetical Commentary*, Baker Academic, Grand Rapids 2002.
- Jewett P.K., *Man as Male and Female: A Study in Sexual Relationships from a Theological Point of View*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids 1975.
- Klupczyński A., *Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz (Rdz 1, 27): antropoteologiczne doświadczenie stworzenia*, w: *Teologiczne odczytywanie stworzenia*, red. A. Klupczyński, Colloquia Disputationes 8, Poznań 2008, s. 33-45.
- Kozyra J., *Jezus Chrystus „Pierwszy we wszystkim” na podstawie Kol 1, 15-20*, w: *Vobis Episcopus Vobiscum Christianus. Księga Jubileuszowa dedykowana księdzu arcybiskupowi Damianowi Zimoniowi w dwudziestolecie posługi biskupiej w archidiecezji katowickiej oraz w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. W. Myszor, A. Malina, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2004, s. 244-254.
- Kudasiewicz J., *Z dyskusji nad rozwodowymi klauzulami Mateusza (5,31-32; 19,6-9)*, w: *Przybliżyło się królestwo Boże. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Romana Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2008, s. 283-294.
- Kułaczkowski J., *Charakter jedności pomiędzy mężczyzną i kobietą w świetle Księgi Rodzaju 2, 24-25*, „Seminare” 21 (2005), s. 135-145.
- Kułaczkowski J., *Prawo małżeńskie w świetle kodeksu Deuteronomium*, „Studia Elbląskie” 4 (2002), s. 225-235.
- Lawler R.D., Boyle J.M., May W.E., *Catholic Sexual Ethics: A Summary, Explanation & Defense*, Our Sunday Visitor, Huntington 1985.
- Lemański J., *Księga Rodzaju, rozdziały 1-11*, Nowy Komentarz Biblijny – Stary Testament, t. I/1, Ed. św. Pawła, Częstochowa 2013.
- Luttikhuisen G., *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*, E.J. Brill, Leiden–Boston 2000.
- McCabe E.A., *Answers to Unresolved Questions: A Closer Look at Eve and Adam in Genesis 2-3*, w: *Women in the Biblical World: A Survey of Old and New Testament Perspectives*, red. E.A. McCabe, University Press of America, Plymouth–Lanham 2009, s. 1-20.
- Melick R.R. Jr., *Philippians, Colossians, Philemon. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, New International Version – New American Commentary 32, Broadman Press, Nashville 1991.

- Merrill E.H., *Deuteronomy. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, New International Version – New American Commentary 4, Broadman & Holman Nashville 1994.
- Micherdziński M., *O możliwości trynitarnej interpretacji formuły ostanowienia przymierza małżeńskiego Rdz 2, 24*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 54 (2001), s. 231-222.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1-13*, Nowy Komentarz Biblijny – Nowy Testament, t. I/1, Ed. św. Pawła, Częstochowa 2005.
- Pindel R., *Aby uwyraźnić zło grzechu. Funkcja cytatu Rdz 2,24 w argumentacji tekstu 1 Kor 6,15-17*, *Polonia Sacra* 10 (2006), s. 287-302.
- Pretorius M., *Justification as It relates to Adam and Christ within the New Covenant*, “The Journal of the South African Theological Seminary” 1 (2006), s. 43-64.
- Rad von G., *Genesis: A Commentary*, Westminster Press, Philadelphia 1972.
- Rad von G., *Old Testament Theology*, t. 1, Harper & Row, Publishers, New York, 1962.
- Romaniuk K., *Jezus i jawnogrzesznica (J 7,53-8,11)*, “Collectanea Theologica” 59 (1989), s. 5-14.
- Salij J., *Żebro Adama [Rdz 2, 21-23]*, „W Drodze” 32/7 (2004), s. 123-127.
- Siemieniec T., *Miłość Boga ukazana w akcie stwórczym mężczyzny i kobiety [Rdz 2, 18-24]*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 8 (2009), s. 453-454.
- Stevens M.E., *The Obedience of Trust: Recovering the Law as Gift*, w: *The Ten Commandments: The Reciprocity of Faithfulness*, red. W.P. Brown, Westminster John Knox Press, Louisville 2004, s. 133-145.
- Stępień P., *Pokonanie samotności „Adama” przez stworzenie kobiety [Rdz 2, 18-25]*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 14 (2001), s. 9-27.
- Stuart D.K., *Exodus. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, New International Version – New American Commentary 2, Broadman & Holman Publ., Nashville 2006.
- Wahlis G., art. *dābaq*, *Theological Dictionary of the Old Testament* t. III, s. 80-83.
- Waltke B.K., O’Connor M.P., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Eisenbrauns, Winona Lake 1990.
- Westermann C., *Genesis 1-11: A Commentary*, Augsburg Pub. House, Minneapolis 1984.
- Witczyk H., *Jezus przynosi Ewangelię Samarii (J 4,1-42)*, “Verbum Vitae” 5 (2006), s. 115-137.
- Wodecki, *Aspekty soteriologiczne Przymierza Synajskiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 48 (1995), s. 1-17.
- Janusz Nawrot**, kapłan archidiecezji poznańskiej. Urodzony 10.05.1960 r. w Międzychodzie, woj. wielkopolskie. W latach 1979-1985 studia w Arcybi-

skupim Seminarium Duchownym w Poznaniu. Studia specjalistyczne z dziedziny biblistyki w Instytucie Katolickim w Paryżu (1988-1992). Obecnie profesor nadzwyczajny w Zakładzie Nauk Biblijnych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (tytuł w 2013 r.). Autor licznych artykułów i 7 książek naukowych z dziedziny biblistyki.