

RECENZJE

CO NAM MÓWI OPOWIADANIE
O POCZĄTKU ŚWIATA I CZŁOWIEKA
(Rdz 1-3)

Ks. Henryk Witczyk

Ks. Zdzisław Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1-3* (wyd. Vocatio, Warszawa 2003, ss. 491).

Wydana ponad rok temu książka ks. Z. Pawłowskiego jest ważnym wydarzeniem w polskiej biblistyce. Wieńczy ona wieloletnie badania przeprowadzone przez wnikliwego biblistę nad metodą narratywną (część metodologiczna) oraz prezentuje zastosowanie poszczególnych narzędzi tej metody do tak doniosłego tekstu biblijnego jak Rdz 1–3 w celu odkrycia jego przesłania (część praktyczna).

Pierwsza, metodologiczna część książki jest zatytułowana *W kierunku hermeneutyki biblijnej* (s. 21-230) i składa się z trzech, obszernych i logicznie ułożonych rozdziałów. W pierwszym rozdziale prezentuje założenia i perspektywy współczesnej hermeneutyki biblijnej, poczynając od rysu historycznego na temat nowożytnej hermeneutyki filozoficznej (F. Schleiermachera, W. Diltheya, M. Heideggera, H-G. Gadamera, P. Ricoeura). Sporo miejsca poświęca tej wizji hermeneutyki, która jest prezentowana i zalecana w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele*. Doskonale rozumie, przed jakimi wyzwaniem stoi współczesna hermeneutyka biblijna: a) czy za naukową uważać się winno dalej jedynie metodę historyczno-krytyczną, czy też status naukowej racjonalności należy

się innym metodom (postulat wielu metod naukowej egzegezy Biblii); b) jaką rolę ma do spełnienia wobec hermeneutyki biblijnej hermeneutyka filozoficzna – służebną, czy nadrzędnego kontrolera? A może obydwie naraz? c) która spośród nowych hermeneutyk filozoficznych najlepiej może wspierać wysiłki współczesnego egzegety, który pragnie uwzględnić współczesne teorie interpretacji tekstów?

Po rzetelnej analizie możliwych hermeneutyk filozoficznych dochodzi do wniosku, że najbardziej odpowiednią dla hermeneutyki biblijnej jest filozofia interpretacji *tekstu*, sformułowana przez P. Ricoeura, ponieważ dostarcza podstawowych kategorii, rządzących interpretacją każdego tekstu (a Biblia jest przede wszystkim *tekstem*), takich jak koncepcja dzieła literackiego, hermeneutyczny status pisma, świat tekstu, hermeneutyczna funkcja dystansu oraz przyswojenia, które zwieńcza proces interpretacji. Hermeneutyka biblijna – wnioskuje ks. Pawłowski – winna najpierw podporządkować się hermeneutyce filozoficznej (*ogólnej*); z chwilą rozeznania specyfiki tekstów biblijnych (ich teologicznej intencjonalności; tekst *święty*), ta relacja zostaje odwrócona: hermeneutyka filozoficzna P. Ricoeura staje się narzędziem hermeneutyki biblijnej (ta filozoficzna staje się *mistrzynią służebną* biblijnej). Źródłem pogłębionej refleksji hermeneutycznej w tej części książki ks. Pawłowskiego jest twórczość filozoficzno-hermeneutyczna P. Ricoeura, a zwłaszcza jego monumentalne i fundamentalne dzieło *Time and Narrative* (t. I-III, London 1984-1988). Wybór ten jest ze wszech miar trafny. Może ono rzeczywiście być punktem odniesienia przy opracowywaniu integralnej i całościowej metody analizy narracyjnej, obejmującej również ontologiczne roszczenia, związane z pojęciem narracyjności – roszczenia o kapitalnym znaczeniu dla interpretacji Biblii jako opowiadania wyrastającego z historii zbawienia.

W rozdziale drugim pierwszej, teoretycznej części książki, ks. Pawłowski wnikliwie bada „warunki wstępne narracyjności: tekst, działanie, historia”. Przedstawione

w tym rozdziale teorii tekstu, działania i historii są wielkim krokiem naprzód w rozumieniu najbardziej podstawowych wymiarów ludzkiej egzystencji i aktywności. W hermeneutyce biblijnej zorientowanej historyczno-krytycznie zupełnie nie liczył się tekst Biblii jako *Pisma świętego*. Księgi biblijne były traktowane jako źródła wiedzy o historii Izraela, Jezusa i Kościoła. W analizie narracyjnej kategorią o kapitalnym znaczeniu jest pojęcie fabuły, której nie wolno redukować do fikcji (jak to czyniono w wielu podejściach czysto literackich do Biblii). Podstawowym zadaniem, które ks. Pawłowski dostrzega jako wciąż stojące do wykonania przed interpretatorami, którzy posługują się metodą narracyjną „jest przywrócenie żywotnych związków fabuły z historią” (s. 156).

Relacji zachodzącej między *fabułą* opowiadania a *historią* poświęcony jest w gruncie rzeczy trzeci rozdział (s. 158-230) metodologicznej części książki, w którym mowa o roli narracyjności (opowiadania) w *przedstawieniu* rzeczywistości historycznej oraz o tym, jak opowiadanie kształtuje nowe etapy ludzkiej historii (formując zanurzonego w historii czytelnika). Inaczej mówiąc, chodzi o to, aby ustalić, status hermeneutyczny opowiadania: *jak* objawia ono czytelnikowi prawdę ludzkiej historii, aby była ona przez niego przyswojona i mogła go – już jako przyjęta – przemienić. Na tym polega aktualizacja opowiadania. Dochodzimy do tego, *kim* jesteśmy, tylko wtedy, gdy potrafimy rozpoznać samych siebie w opowieściach, które słyszymy, gdy odkrywamy własną *narracyjną* tożsamość. „Tożsamość narracyjna czytelnika jest celem aktualizacji opowiadań” (s. 229). Chodzi tu o odkrycie, *кто* ostatecznie stoi za narracyjną tożsamością naszych dziejów. „Być może jedynym opowiadaniem, które daje nam możliwość znalezienia odpowiedzi na to pytanie, jest Biblia” (s. 229). Wniosek ten, zamykający pierwszą, metodologiczną część książki, pełni równocześnie rolę naturalnego pomostu, który logicznie łączy ją z częścią drugą, praktyczną.

Narracyjną analizę Rdz 1–3 – składającą się na treść drugiej, praktycznej części książki – ks. Pawłowski rozpo-

czyną od zastosowania fundamentalnej zasady, która mówi, że interpretacja każdego tekstu (fragmentu księgi) musi się dokonywać w świetle całości narracyjnej (całej księgi). W związku z tym w rozdziale pierwszym części praktycznej bada najpierw strukturę narracyjną całego Pięcioksięgu. Wynika z niej, że od momentu wyruszenia spod Góry Synaj (Lb 10, 11) aż do końca Pięcioksięgu Prawo jest głównym, dynamicznym składnikiem narracyjnie rozwijającej się mimo przeszkód (*szemrań, buntów, niewiary*) relacji wspólnoty między Bogiem i Izraelem. Oto nowa rola Prawa (*mediatora* między Bogiem i grzesznym ludem) i nowa jakość posłuszeństwa – jako egzystencjalnego zaufania do Boga, nieznanego w dotychczasowej teologii biblijnej.

Równie ważną jak analiza fabuły Pięcioksięgu jest wnikliwe badanie sposobu, jak tekst Pięcioksięgu jest oddziałuje na czytelnika (aktualizacja). Ksiądz Pawłowski słusznie twierdzi, że Pięcioksiąg jako opowiadanie założycielskie, adresowane najpierw do Izraelitów wracających z wygnania babilońskiego, kształtuje tożsamość wspólnoty ludu Jahwe (przywołując przeszłość podejmuje wyzwania stawiane przez niepewną i otwartą *przyszłość*). Jest to tożsamość narracyjna, której istotę stanowi motyw wędrówki – wręcz paradigmat przejęcia: od bycia nie-ludem Boga (w niewoli faraona w Egipcie, Babilonii) do bycia ludem Boga (w wolności dzięki Prawu, u bram Ziemi Obiecanej).

Następnie przekonująco uzasadnia, że ostateczna wersja Rdz 1-3 ma charakter opowiadania: odkrywa jedność narracyjną tych rozdziałów i strukturę konfiguracyjną fabuły. Dochodzi do wniosku, że „monologiczny” proces stworzenia, opowiedziany w Rdz 1,1 – 2,3 (widziany wyłącznie z perspektywy Boga; imię Elohim – wyrażające dystans i suwerenność Boga), zostaje skonfrontowany (i skorygowany!) z „dialogowym procesem” stworzenia, opowiedzianym w Rdz 2,4 – 3,24 (ludzki punkt widzenia; imię Jahwe – wyrażające bliskość, osobowy i relacyjny charakter Boga). Tak więc fabułę Rdz 1–3 tworzą w sumie dwa opowiadania, ale silnie połączone ze sobą tematem stworzenia, ujętym najpierw z perspektywy Boga i nieba

(„z góry”), a następnie człowieka i ziemi („z dołu”). Precyzyjna analiza fabuły w Rdz 1-3 i prowadzi do odkrycia, że posiada ona dwa, wyraźnie zaznaczone punkty kulminacyjne, osnute wokół motywu podobieństwa człowieka do Boga (Rdz 1,24-31 i 3,1-7). Naszkicowany na str. 295 graficzny schemat struktury fabularnej w Rdz 1-3 pomaga uchwycić jedność dramatyczną tych rozdziałów (tak usilnie rozdzielanych przez krytykę historyczno-literacką!), bieg wątku narracyjnego, a zwłaszcza *rozumowanie narracyjne*, które jest konieczne, aby można było w ogóle badany tekst interpretować jako narrację (rozwijające się etapy fabuły).

Rozdział drugi praktycznej części książki to analiza narracyjna Rdz 1-3. Dzięki doskonałej znajomości procedur badawczych, stosowanych w metodzie narracyjnej, ks. Pawłowski trafnie odkrywa, a następnie dogłębnie interpretuje fabułę, wnikając w sens poszczególnych jej elementów. Zasadnicze elementy fabuły, rozwijającej się wewnątrz pierwszego opowiadania, są następujące:

– *program narracji* (1,1) akcentujący stwórcze *działanie* Boga i podnoszący Boga (nie stwarzany świat) do roli głównego bohatera pierwszej części opowiadania (1,1–2,3);

– *tło* (1,2) ukazujące *spustoszenie* naturalnych warunków życia na ziemi w jej stadium początkowym oraz narzędzie władzy i potęgi Boga nad zjawiskami w świecie natury, jaki jest Wiatr Boga (Duch);

– *zawiązanie akcji dramatycznej* (1,3-23), złożone z pięciu epizodów (I – ww. 3-5: ustanowienie trwałego i niepodważalnego porządku czasowego, naznaczonego jednak dramatycznym napięciem między stworzoną i akceptowaną światłością a nie stworzoną i pozbawioną Bożej aprobaty ciemnością; II – ww. 6-8: ustanowienie porządku przestrzennego w wymiarze wertykalnym z napięciem wywołanym obecnością groźnych wód pod i nad sklepieniem; III – ww. 9-13: ustanowienie porządku przestrzennego w wymiarze horyzontalnym z napięciem między suchą ziemią i morzem oraz pojawienie się nowej

jakości – żyznej ziemi zdolnej do rodzenia roślinności, co zapowiada pojawienie się kolejnych systemów życiowych w dalszym toku narracji; IV – ww. 14-19: ustanowienie kalendarza, wyznaczającego podstawowy rytm życia na ziemi, *celowo* zamierzony przez Boga; V – ww. 20-23: ustanowienie nowej jakości wśród stworzeń – istot żywych, zróżnicowanych gatunkowo, obdarzonych błogosławieństwem, które ujawnia *celowość* stworzeń i ich dynamiczny związek z Bogiem;

– *punkt kulminacyjny* (1,24-31), obejmujący stworzenie zwierząt (według modelu: *rozkaz-wykonanie-skutek*) i człowieka (według modelu: osobowa *decyzja*, wynikająca z *monologu wewnętrznego*). Ekspozycja jedność rodzaju ludzkiego na tle zróżnicowania gatunkowego zwierząt ma swą przeciwwagę (napięcie dramatyczne) w odmienności płci. Podobieństwo człowieka do Boga obejmuje: osobową relację, udział we władzy Boga nad światem mającej na celu przysposobienie ziemi na miejsce mieszkania dla ludzi;

– *rekapitulacja* (2,1-3), w której narrator ukazuje cel działalności stwórczej Boga – dzień Bożego odpoczynku, będący zarazem czasem osiągnięcia doskonałości człowieka i stworzeń.

Podobnie szczegółowo bada dalszy ciąg fabuły, rozwijanej przez narratora w drugim opowiadaniu (2,5-3,24). Cechą charakterystyczną tego opowiadania jest to, że akcja toczy się na ziemi i ukazuje relację człowiek – ziemia (świat). Kontrolując swe analizy narratologiczne najnowszymi wynikami badań filologicznych i tych z zakresu form literackich ks. Pawłowski dostrzega następujący przebieg tej fabuły:

– *tło* (2,5-6), w którym akcentuje się stan ziemi;

– *zawiązanie akcji dramatycznej* (2,7-25), złożone z takich epizodów jak: a) powołanie do życia mężczyzny, zależnego od ziemi i od Boga (w. 7); b) zasadzenie ogrodu w Eden i podarowanie go człowiekowi jako środowiska jego życia – gdzie znajduje przedmioty (rośliny i drzewa), będące odpowiedzią na poczucie braku, niedostatku i niewystarczalności, a zarazem gdzie doświadcza pragnienia

życia i mądrości (sens drzewa życia oraz poznania dobra i zła) (ww. 8-9); c) perspektywiczne spojrzenie na całą ziemię przy pomocy motywu czterech rzek wypływających z ogrodu na cztery strony świata, pełniące rolę *pauzy narracyjnej*, która tworzy system antycypacji i podkreśla rolę ogrodu jako centrum ziemi oraz zapowiada wpływ tego co się w nim będzie działo (dobrego lub złego) na ludzką sytuację w świecie (ww.10-14); d) retrospektywna interpretacja zadań wyznaczonych człowiekowi przez Boga, wybranemu i postawionemu, by uprawiał ziemię i troszczył się o nią (w. 15); e) mowa Boga zawierająca przyzwolenie i zakaz (ww. 16-17), która powoduje zawikłanie akcji dramatycznej, bo ustanawia człowieka istotą zdolną do posłuszeństwa, „przynależną do” Boga, mogącą zaspokajać swe pragnienia, zwłaszcza pragnienie życia i mądrości, ale zarazem zakreślająca granice pragnieniu mądrości – do takiej która polega na życiu z Bogiem i byciu posłusznym Jego przykazaniu (por. Pwt 4,6-8; zakazana jest mu nieograniczona mądrość, która może mu posłużyć do ustanowienia siebie panem ukonstytuowanego przez Boga porządku stworzenia, niezależnie od Boga); f) stworzenie kobiety, poprzedzone stworzeniem zwierząt (najbliższego środowiska człowieka), będące odpowiedzią na szczególne pragnienie człowieka (oprócz pragnienia Boga i tych, które zaspokajają wszystkie drzewa ogrodu) – pragnienie do życia w więzi z odpowiednią dla niego osobą, nawet jeżeli ta więź poddana jest prawu kruchości, otwartości na zranienie (sens nagości i wstydu – symbolu *wewnętrznego napięcia* w ich wnętrzu osobowym) (ww. 18-25); g) ostatni epizod z podkreślonym napięciem wewnętrznym – w połączeniu z napięciem wywołanym zakazem nieograniczonej mądrości – wyraźnie otwiera perspektywę dalszego rozwoju akcji, domaga się wręcz punktu zwrotnego; – *punkt zwrotny* (3,1-7), z kobietą i wężem w roli głównej – wokół drzewa poznania dobra i zła (symbol mądrości). Proponowana w tej części rozprawy interpretacja figury węża jako dwuznacznej i niebezpiecznej dla człowieka „mądrości bez Boga”, a nawet wbrew słowu Boga,

potwierdzona odwołaniem do destrukcyjnej roli Jonadaba w historii Amnona (i całego domu Dawida), jest przekonująca (por. 2 Sm 13, 3nn). Autor doskonale wykazał, na czym polega ów zwrot, jaki się dokonał w życiu mężczyzny i kobiety, którzy uwierzyli słowom węża, brzmiącym jak obietnica konkurencyjna wobec tej, danej im przez Boga. Przyjęcie słów węża i posłuszeństwo pokusie dokonuje radykalnej zmiany w ich osobach: a) proste i ufne widzenie drzewa poznania przez pryzmat Bożego zakazu (2,9.16-17) przeradza się w spojrzenie pożądlive domagające się natychmiastowego zaspokojenia i rodzące żądę posiadania; b) wszczęte przez Boga nieograniczone pragnienia („możecie jeść ze wszystkich drzew ogrodu”) przeradzają się w nie dające się niczym zaspokoić pożądanie, które urasta do rangi siły dominującej w kształtowaniu ich tożsamości; c) świadomość słuchania Boga i posłuszeństwa w nowy sposób poznawania świata poprzez widzenie przedmiotowe, nie uznające granic wynikających ze stworzenia; d) osoby pełne zaufania do Boga i do siebie w istoty wewnętrznie puste, szukające swej tożsamości na zewnątrz (w wężu); e) nagość będąca znakiem kruchości i otwartości wzajemnej przeradza się w „nagość” wyrażającą słabość, bezsilność, bezbronność i zagrożenie ze strony ich własnej *wewnętrznej pustki*, co rodzi głębo-ki, wręcz nie dający się wyartykułować „wstyd”;

– *rozwiązanie akcji dramatycznej* (3,8-21), ujęte w ramy procesu sądowego. Składa się na nie kilka epizodów: a) pojawienie się Boga, ale już nie jako Głosu mówiącego we wnętrzu, ale jako Głos z zewnątrz (w. 8); b) ukrycie się ludzi wśród drzew jako znak niewystarczalności i nieporadności ich ludzkiej mądrości w nowej sytuacji (w. 10); c) przesłuchanie (mające formę *dialogu*) tych, którzy złamali Boży zakaz, wykazujące dzięki zastosowanej *strategii perswazyjnej* zmiany, jakie zaszły w ich tożsamości po spożyciu zakazanego owocu: świadomość *nagości*, uczucie *lęku*, postawa *ukrywania się*, alienacja wzajemna (z *podmiotów* stali się dla siebie *przedmiotami*) (ww. 11-13); d) wydanie wyroku w formie trzech *senten-*

cji skazujące przestępców na kary, mające walor *przekleństwa*, zmodyfikowanego przez mowy *etiologiczne* o charakterze *proleptycznym* (ważne w narracjach antycypowane skonfrontowanie bohatera z przyszłą sytuacją zanim ona nastąpi) (ww. 14-19). Wyrok złożony z trzech sentencji łączy wszystkich uczestników dramatu (węża, kobietę, mężczyznę i ziemię) w jeden, nierozzerwalny, wielowątkowy splot narracyjny. Jego konstrukcją nośną jest element konfliktu, który spaja poszczególne postaci i tworzy program narracyjny dla przyszłej fabuły historycznej;

– *epilog* (3,22-24), zamyka całą opowieść i przynosi właściwe rozwiązanie całej fabuły, które nie jest ani prostym, ani łatwym jej zakończeniem. Ma ono wyjątkową wymowę retoryczną, jest rekapitulacją tego, co się stało, a zarazem realistyczną wizją nowej przyszłości mężczyzny i kobiety. Składa się z dwóch elementów narracyjnych, noszących znamiona *ironii*, której celem jest dobro człowieka, ponieważ rozbija iluzję, że można osiągnąć życie (Boży dar) nie krocząc drogą odpowiedzialności etycznej. Najpierw mowa Boga (w. 22) mająca charakter wewnętrznego monologu, pełni funkcję ostrzegawczej ironii (co wyklucza interpretację w. 22 przez pryzmat mitologicznego motywu zazdrości bogów). Świat, jeżeli będzie budowany przez ludzi w oparciu o uwodzicielską „mądrość” węża, będzie światem fikcyjnym (wcześniej czy później okaże się jego „nagość” – pustka, bezosobowy charakter). Następnie, działanie Boga (ww. 23-24) jest przejawem Bożej zapobiegliwości (odzienie odpowiednie do życia poza ogrodem). Można je nazwać „ironią Boskiego współczucia”, które chroni człowieka przed „życiem na wieki” w nieograniczonej przestrzeni własnego pożądanego, skazującego na wieczną samotność (wzajemną alienację).

Przeprowadzona przez ks. Pawłowskiego analiza narracyjna Rdz 1-3 jest w całej pełni zgodna z przyjętą metodą, której procedury badawcze często zresztą są przywoływane. Przedłożona interpretacja jest logiczna, uzasadniona filologicznie, literacko i historycznie. Utrąca najpoważniejszy zarzut, który bywa stawiany metodzie narracyjnej, a mia-

nowicie oderwanie interpretacji tekstu od historii. Kilka razy w swej interpretacji tekstu Rdz 1-3 ks. Pawłowski pokazuje, że nawet tzw. „motywy” mityczne (drzewo poznania, drzewo życia, wąż, zazdrość bogów) biblijny narrator poddaje procesowi dogłębnej historyzacji. Stają się one metaforami konkretnych darów Bożych, uwodzicielskiej „mądrości”, Bożego realizmu.

Ostatni rozdział praktycznej części rozprawy *Teologia narracyjna Rdz 1-3: perspektywa czytelnika* (s. 434-461) poświęcony jest niezwykle ważnej kwestii aktualizacji (przyswojenia danego tekstu przez czytelnika), która jest finalną procedurą hermeneutyczną, wynikającą z integralnej teorii opowiadania. Aby sensownie mówić na temat przyswojenia tekstu, trzeba najpierw określić, na jakie potrzeby czytelnika domyślnego (zakładanego przez sam tekst) on odpowiada. Wykorzystując wyniki badań historyczno-krytycznych nad *Sitz im Leben* ostatecznego redaktora-autora Rdz 1-3 ks. Pawłowski stwierdza, że najpilniejszą potrzebą Izraelitów w Babilonii, do których najpierw adresowany był tekst Rdz 1-3, były: – *potrzeba porządku* (w świecie bez oparcia we własnym królu, sądzie, czy kulcie sprawowanym w świątyni); – *potrzeba orientacji* w świecie, w którym wystawieni byli na utratę własnej tożsamości.

Na *potrzebę porządku* odpowiada przede wszystkim opowiadanie w Rdz 1,1 –2,3, które ukazuje świat jako czas i przestrzeń uporządkowane przez sfabularyzowane (u-obecniające się także teraz – w trakcie lektury) akty stwórcze Boga. Nie jest to jednak porządek statyczny i żelazny, niczym pancerz, lecz ma charakter dynamicznego procesu. Świat – rozumiany jako uporządkowana konfiguracja przestrzeni (niebo, ziemia, morza) i czasu (rytm dnia i nocy oraz kalendarz ze świętami i szabatem) – jest z jednej strony niezależny od człowieka (stworzony wcześniej od niego), ale z drugiej zależy od ludzkiego zachowania (poddany jego panowaniu) i nieprzewidywalnej wolności ingerowania w bieg wydarzeń. Stąd kruchość porządku stworzenia i jego zależność od ludzkich potrzeb (pożywienia) i zachowań na płaszczyźnie etycznej (typu

mądrości kierującej wolnością). Tekst apeluje do każdego czytelnika domyślnego o odpowiedzialność i współdziałanie z Bogiem. Równocześnie uspokaja, mówiąc o Bogu, który nieustannie zachowuje zdolność oddziaływania na przebieg spraw w świecie, a na Jego tożsamość narracyjną składają się takie trzy kategorie jak: *wszechmoc* (nie będąca przemocą), *dobroć* (wykluczająca mściwość) i *rozumiałość* (wykluczająca nieczułość).

Odpowiedzią na *potrzebę orientacji* jest natomiast opowiadanie w Rdz 2,5 – 3,24 („wpisane” w pierwsze opowiadanie – rozwijające narracyjnie epizod opowiedziany w Dniu Szóstym). Złożona i skomplikowana w strukturze konfiguracyjnej fabuła tego opowiadania – paradoksalnie – uczy, że Tora (słowo Boga) jest tą instytucją, wokół której należy się skupić na wygnaniu w Babilonii, aby nie utracić odrębnej tożsamości religijnej i społecznej (por. Jr 31,31-33).

Rzecz jasna, *opowiadanie o początku* (1,1 – 2,3) i *opowiadanie o początku w świecie* (2,5 – 3,24) niesie ważne przesłanie dla każdego czytelnika domyślnego. Najpierw jest to polifoniczna, wielogłosowa prawda o świecie jako *całości*, widziana z dwóch punktów widzenia (Boga i człowieka), *połączonych* w jednym układzie fabularnym, w którym Bóg, stworzenia, i człowiek ujmowani są w wielorakich związkach i konfiguracjach. Tekst Rdz 1-3 – konkluduje ks. Pawłowski – opowiada o składnikach świata, które doskonale znamy, ale „nie znamy *fabuły*, która je wszystkie spleta w jedną całość. (...) Narrator biblijny (...) wierzy, że istnieje tylko jeden Bóg, który mocą swych czynności stwórczych łączy ze sobą wszystkie składniki świata, i ustanawiając między nimi znaczące relacje, tworzy z nich *pierwotną strukturę konfiguracyjną*, nadając jej charakter *narracyjnego porządku*” (s. 443n). Objawienie tej struktury sprzeciwia się wszelkiemu politeizmowi (mitom), który sankcjonuje fragmentaryczność i brak związków między elementami kosmosu oraz niezgodności ludzkiej egzystencji. Fabuła, którą czytelnik domyślny poznaje w Rdz 1-3, jawi się jako *niezgodna zgodność*, której strzeże jeden tylko Autor domyślny – jedyny Bóg.

Druga ważna prawda objawiona w Rdz 1-3 dotyczy faktu „pęknięcia”, jakie na skutek ingerencji człowieka nastąpiło w *dobrym porządku* świata stworzonego przez Boga, oraz natury tego „pęknięcia” (na czym ono polega, co je „wytwarza”). Porządek ten nadaje światu mądrość Boga, wyrażająca się w Jego słowach-wypowiedziach-przykazaniach, dzięki czemu ma on charakter relacyjny, nastawiony na personalizację, która pojawia się w pełni w momencie stworzenia człowieka. Człowiekowi, aby harmonijnie współdziałał z Bogiem potrzebna jest mądrość w granicach przykazania, czyli mądrość oparta na *śluchaniu* i *posłuszeństwie*, na przestrzeganiu i poszanowaniu granic wyznaczonych przez relacje osobowe (więzi osobowe między Bogiem i człowiekiem oraz między mężczyzną i kobietą). Słuchanie to i posłuszeństwo wymaga *wiary* – zaufania do Boga. Wąż odrywa mądrość od przykazania i przeciwstawia jej wiedzę („mądrość bez Boga”) opartą na widzeniu i pożądaniu, polegającą na przekraczaniu granic, mającą charakter wiedzy przedmiotowej.

Wiedza ta służy nieograniczonemu zaspokajaniu własnych pragnień, z pominięciem wszelkich granic i różnic. Wąż w rozmowie z kobietą (3,1-7) dyskredytuje przykazanie w oczach ludzi przez nadmierne wyostrenie zakazu, co sprawia, że „przestaje on być pozytywnym łącznikiem między Boskim ja a ludzkim ty w dialogowej i relacyjnej konstrukcji ludzkiego podmiotu, a staje się niesprawiedliwym ograniczeniem dążenia do autonomii i samowystarczalności. Rozmowa węża z kobietą odzwierciedla więc postępującą alienację człowieka w stosunku do Boskiego przykazania, które powinno być jego mądrością” (s. 454). Końcowy wniosek, jaki autor książki wciąga z analiza narracji w Rdz 1-3, doskonale wyjaśnia, dlaczego tekst ten został umieszczony na *początku* Biblii (wielkiej narracji), i w jaki sposób każe myśleć o jej *końcu*: „Podstawowym faktorem ludzkiej egzystencji na ziemi, od której zależeć będą jego dzieje i los jego świata są zmienne koleje fundamentalnej dla porządku stworzonego świata relacji między przykazaniem i mądrością. Oderwanie mądrości od

przykazania, określając naturę ludzkiego występku, uruchamia całą sekwencję wydarzeń, których dramatyczne skutki ujawnią się na płaszczyźnie wszystkich odniesień, w które uwikłana jest ludzka podmiotowość” (s. 455). Cała ludzka historia (porządek świata objawiony *na początku* – 1,1–2,3) naznaczona będzie siłą oddziaływania owego „pęknięcia”, o którym mówi Rdz 2,5–3,24. Każdy czytelnik Rdz 1-3 znajduje się w sytuacji potrójnego konfliktu (wąż-kobieta; kobieta-mężczyzna; mężczyzna-ziemia), wyznaczonego przez owo „pęknięcie”. Z tej pozycji odbiera narrację. A obecna w niej fabuła satyryczna, której istotą jest atak za pomocą ironii na *ludzki* obraz Boga i świata (wpajany mu przez węża – mądrość bez przykazania), ma na celu uczyć go trzeźwego i realistycznego stosunku do rzeczywistości, wolnego tak od przesadnego optymizmu jak i od beznadziejnego pesymizmu, ale ufundowanego na zaufaniu do Boga, który jako wszechmocny i dobry nieustannie działa w świecie przez swoje Słowo.

Przedstawione wyżej osiągnięcia w zakresie metody narratywnej jak i całościowej analizy narracyjnej Rdz 1-3 są solidnie uzasadnione, mają ogromne znaczenie dla dalszych badań Biblii. Wyprowadzona z analizy fabuły w Rdz 1-3 teologia narracyjna stworzenia i początku w świecie zawiera zupełnie nowe prawdy, całkowicie nieznanne w teologii biblijnej ufundowanej na metodzie historyczno-krytycznej i tradycyjnej analizie egzegetycznej (słownikowa analiza sensu słów, miejsca paralelne). Książka ks. Pawłowskiego to poważny wkład w hermeneutykę i teologię biblijną.

Przechodząc do uwag krytycznych chciałbym zwrócić uwagę na kilka drobnych w gruncie rzeczy spraw. We wprowadzeniu bardzo dobrze zarysowana jest istota problemu badawczego, ale brakuje omówienia dotychczasowych publikacji tak na temat samej metody narracyjnej jak i jej zastosowania w odniesieniu do Rdz 1-3. Wprawdzie metoda ta stosowana jest w biblistyce zaledwie od mniej więcej 20-15 lat, to istnieją już na jej temat mniej lub bardziej szczegółowe opracowania.

Wątpliwości budzi we mnie zasadność zastosowania na początku części praktycznej pojęcia *mitu* jako określenie gatunku literackiego Rdz 1-11 (s. 267). Autor wprowadzie od razu zaznacza, że chodzi mu o nowoczesne pojęcie mitu i przywołuje proces historyzacji mitu oraz mityzacji historii (s. 268). Jednak w dalszej części pracy na określenie literackiego charakteru Rdz 1-3 konsekwentnie używa określenia *opowiadanie o początku świata* (1,1-2,3) i *opowiadanie o początku w świecie* (2,5-3,24). Co więcej, w kilku miejscach niezwykle trafnie wykazuje, że to, co w dotychczasowej egzegezie historyczno-krytycznej uważano za tzw. motywy mityczne (np. motyw węża rozumiany jako symbol złych mocy; motyw zazdrości bogów) doskonale wyjaśnia się jako metafora zjawisk lub instytucji historycznych (wąż jako metafora mądrości bez Boga, bez przykazania, i jej historyczny przykład – Jonadab; ironia jako technika narracyjna). Wydaje mi się, że właśnie konsekwentne stosowanie metody narracyjnej pozwala na to, by w interpretacji Pisma Świętego odejść od pojęcia mitu, który w świadomości zwykłego czytelnika publikacji biblijnych oznacza opowiadanie a-historyczne i politeistyczne. Ze względu na politeizm, ahistoryczność, odniesienie do porządku kosmosu a nie do porządku historii, motyw ścierania się przeciwstawnych sobie bóstw-żywiółów pojęcie mitu w zasadzie odnosi się do tekstów z natury swej różnych od tekstów Biblii, które właśnie mają charakter *opowiadań* wyrastających z historii (często stosujących anachronię). Uniwersalny i archetypiczny charakter opowiadań w Rdz 1-3 nie wynika z tego, że mamy w nich gatunek literacki mitu, ale z ich egzystencjalnej prawdy, odczytanej przez natchnionych mędrców i proroków.

Reasumując, należy stwierdzić, że książka ks. Z. Pawłowskiego przybliżyła nowoczesne narzędzie badawcze polskim biblistom, jakim jest metoda narracyjna. Przeprowadzona tą metodą analiza Rdz 1-3 rzuca zupełnie nowe światło na tekst, który jest bardzo często interpretowany nie tylko w teologii, ale w literaturze, filozofii i szeroko pojętej sztuce.