

GRZECH PIERWORODNY i JEGO NASTĘPSTWA DLA RELACJI POMIĘDZY MĘŻCZYZNĄ i KOBIETĄ W ŚWIETLE RDZ 3

Treść: — I. Natura grzechu pierworodnego. 1. Obraz ogrodu jako stan szczęśliwości człowieka stworzonego przez Boga. 2. Nakaz Boży jako próba wierności człowieka wobec Boga. 3. Rola szatana w grzechu pierworodnym. — II. Szczegółowe skutki grzechu pierworodnego dla relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą. 1. Odczuwanie wstydu. 2. Nadmierna skłonność kobiety do mężczyzny. 3. Skłonność mężczyzny do dominacji nad kobietą. — Summary

Jednym z ważniejszych dokumentów Kościoła, opublikowanym w ostatnim czasie, jest wydany w 2004 roku, przez Kongregację Nauki Wiary, list do biskupów Kościoła katolickiego *O współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*¹. Kongregacja zaleca w nim, wobec współczesnego zagubienia prawidłowego sposobu rozumienia relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą, konieczność głębszego naświetlania tego problemu poprzez odwoływanie się do tekstów biblijnych, zarówno Starego jak i Nowego Testamentu, które przedstawiają zamysł Boży wobec tej relacji. Szczególnie ważne jest obecnie wskazanie, w kontekście Słowa Bożego, przyczyn nieprawidłowości występujących w tej relacji oraz ich następstw.

W świetle tekstów *Księgi Rodzaju*, zwłaszcza wierszy rozdziału trzeciego tej księgi, podstawową przyczyną nieprawidłowości występujących w relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą jest czyn pierwszych ludzi, polegający na odrzuceniu przez nich nakazu Bożego. Czyn ten w teologii jest określany jako grzech pierworodny². Uwzględniając zatem współczesną sytuację i wskazania wynikające z listu Kongregacji Nauki Wiary, zadaniem tego artykułu będzie próba określenia natury grzechu pierworodnego i jego następstw dla relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą w oparciu o wybrane wiersze Rdz 3, aby w ten sposób podjąć wezwanie zawarte w wyżej wspomnianym dokumencie.

I. NATURA GRZECHU PIERWORODNEGO

Kluczowym tekstem, służącym analizie, dzięki której można określić istotę grzechu pierworodnego jest Rdz 3,1–6³. Chociaż tekst ten jest głównym fragmen-

¹ Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie, Kraków 2004.

² KKK 396–399.

³ 3,1: „A ze wszystkich dzikich zwierząt, które utworzył Jahwe-Bóg, wąż był najchytrzejszy.

tem przedstawiającym istotę grzechu pierwotnego, to jest on osadzony w szerszym kontekście, jaki stanowi fragment Rdz 2,8–17⁴.

1. Obraz ogrodu jako stan szczęśliwości człowieka stworzonego przez Boga

Podstawowym elementem, będącym równocześnie punktem wyjścia do analiz grzechu pierwotnego jest symbolika ogrodu. Teksty Starego Testamentu wielokrotnie odwołują się do tej symboliki⁵. Ogród (hebr. גַּדַּן) to obszar uprawnej ziemi, ogrodzony murem z kamieni, z cegły lub żywoplotem⁶. Wejście do niego stanowiła brama, która mogła być zamykana. Zazwyczaj ogrody były położone w pobliżu źródeł wody, co zapewniało im urodzajność. W ten sposób podtrzymywano i ochraniano w nich życie. Ogrody wykorzystywano zarówno w celach dekoracyjnych, jak i użytkowych (Rdz 13,10; Lb 24,6; Jr 31,12), czyli uprawiano w nich warzywa, przyprawy, drzewa owocowe i kwiaty (1 Krl 21,2; Jr 29,5). Dzięki temu ogrody były źródłem radości dla właścicieli i ich mieszkańców. Jako takie były one przedmiotem ludzkich pragnień. Były także miejscem, w których urządzano spotkania i medytacje z modlitwami. Służyły również jako miejsca pochówku przodków (2 Krl 21,18.26). Zasadniczo, biblijne opisy ogrodów, podkreślają ich cechy fizyczne, takie jak: nawodnienie, zieleń i owoce. Dzięki temu, ogrody były uważane przez ludzi jako miejsca doskonałego spokoju i szczęścia.

Ogród przedstawiony w Rdz 2,8 tekst hebrajski określa jako גַּדַּן. Wyrażenie to stanowi pewną trudność w jego właściwym zrozumieniu. Wynika ona z braku

I odezwał się do kobiety: — Czy doprawdy Bóg zapowiedział, że nie wolno wam jeść ze wszystkich drzew ogrodu? 2. A kobieta odpowiedziała wężowi: — Wolno nam jeść owoce ze wszystkich drzew tego ogrodu! 3. Tylko o owocach drzewa, które jest w środku ogrodu Bóg powiedział: — Nie wolno wam z niego jeść, nie wolno wam go dotykać, abyście nie pomarli! 4. I rzekł wąż do kobiety: — Na pewno nie pomrzecie! 5. Ale wie Bóg, że gdy zjecie owoc z niego, otworzą się wam oczy i będziecie jak Bóg wiedzieli, co dobre i złe. 6. I spostrzegła kobieta, że owoc drzewa był dobry do jedzenia i pożytny dla oka nawet godny pożądania dla zdobycia tej wiedzy. Wzięła więc jeden z owoców i jadła. Dała też mężowi, który był przy niej. I on jadł”.

⁴ 2,8: „I zasadził Jahwe-Bóg na wschodzie ogród w Edenie, i umieścił tam człowieka, którego ukształtował. 9. Jahwe-Bóg sprawił, że z ziemi wyrosły różne drzewa o pięknym wyglądzie i smacznych owocach; także drzewo dające życie — w środku ogrodu — i drzewo dające wiedzę o dobru i złu. 10. A z Edenu wypływała rzeka, aby nawadniać ten ogród; stamtąd rozdzielała się i tworzyła cztery odnogi. 11. Nazwa pierwszej brzmiała Pizzon; jest to rzeka, która okrąży cały kraj Chawila, gdzie znajduje się złoto. 12. Złoto zaś tego kraju jest szlachetne. Tam są także: wonna żywica i kamień onyksowy. 13. Nazwa drugiej rzeki brzmi Gichon; okrąży ona całą krainę Kusz. 14. A nazwa trzeciej rzeki — Chiddekel: płynie ona na wschód od Aszszuru. Czwarta wreszcie rzeka — to Perat. 15. I wziął Jahwe-Bóg człowieka, i osadził go w ogrodzie Edenu, aby go uprawiał i strzegł. 16. I przykazał mu Jahwe-Bóg: Możesz jeść do woli ze wszystkich drzew ogrodu, 17. ale z drzewa, które daje wiedzę o dobru i złu, jeść nie będziesz! Gdybyś z niego zjadł, czeka cię pewna śmierć!”

⁵ A walk in the garden. Biblical, iconographical and literary images of Eden (Rdz 2–3), Sheffield 1992.

⁶ F. Zorell, גַּדַּן, w: *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, s. 156; Tłumaczenie greckie, czyli *Septuaginta*, wyraz hebrajski „eden” oddaje za pomocą słowa „paradeison”, które pochodzi od perskiego terminu „pardes”, oznaczającego ogród; G. Shaw, Raj, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, pr. zb. pod red. B.M. Metzger; M.D. Coogan, Warszawa 1999, s. 677.

jednomyślności w tłumaczeniu tego wyrażenia⁷. Należy zauważyć, iż hebrajski wyraz עֵדֵן, użyty w tym wierszu, może zarówno być nazwą własną, jak i określeniem rozkoszy⁸. Słowo *Eden* etymologicznie odpowiada sumeryjskiemu rzeczownikowi *edin* i babilońskiemu *edinu*, które znaczą tyle, co w języku polskim „step, pole, płaski teren, równina”, a jeszcze bardziej dokładnie, ogród na stepie nawadniany licznymi kanałami⁹. Dlatego wyrażenie „ogród w Edenie” można przetłumaczyć jako „ogród na stepie”¹⁰. W takim przypadku pisarz biblijny wyobrażałby sobie to miejsce jako oazę na wschodniej pustyni¹¹. Przy interpretacji znaczenia słowa *Eden* należy jednak pamiętać, iż było ono używane również bez rodzajnika, jako imię własne (Iz 51,3; Ez 28,13; 31,9). Ponieważ w omawianym tekście występuje ten wyraz bez rodzajnika, jest prawdopodobnym, że autor ma na myśli jakąś konkretną okolicę, tak właśnie nazwaną¹². Tłumaczenia tekstu hebrajskiego, czyli *Septuaginta*, i przekłady polskie traktują ten rzeczownik jako nazwę własną.

Dla całości zagadnienia ważna jest jeszcze inna wskazówka zawarta w tym tekście. Dotyczy ona umiejscowienia tego ogrodu stworzonego przez Boga. Znajduje się on bowiem „na wschodzie”. Tekst hebrajski używa w tym miejscu na określenie „Wschodu” wyrazu מִזְרָח¹³. Wyrażenie to można także tłumaczyć jako *przód, to co było wcześniej, to, co jest na przodzie, to, co odwieczne, najdawniejsze czasy, prehistoria, od początku, od dawna, dawniej, przedtem*¹⁴. Wschód jest jedną z czterech stron świata. Z tej właśnie strony wschodziło słońce, jako źródło światła, niezbędnego do życia. Dlatego też, Wschód oznaczał także źródło a nie punkt docelowy, co potwierdzają słowa używane na określenie przeszłości i przyszłości, pokrewne terminom oznaczającym odpowiednio, właśnie Wschód i Zachód. Przeszłość jest tym, co dawno minęło, a przyszłość tym, co czeka człowieka w czasach późniejszych. Łączy się z tym obraz zwrócenia się plecami ku nieznaney przyszłości.

⁷ Przykładem może być św. Hieronim, który idąc za *Septuagintą*, wziął rzeczownik „eden” nie za imię własne krainy, lecz za przydawkę rzeczownikową od „gan” (grec. παράδεισος), pochodząca od czasownika „adan” (być miłym, przyjemnym). Stąd pochodzi w jego przekładzie „paradisus voluptatis” = ogród (raj) rozkoszy. Księga Rodzaju, w: Stary Testament. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami, red. M. Peter, T. 1, Poznań 1991, s. 8–9.

⁸ P. B r i k s, עֵדֵן, w: Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu, Warszawa 1999, s. 252; F. Z o r e l l, עֵדֵן, w: Lexicon hebraicum, jw., s. 575.

⁹ J.S. K s e l m a n, Eden, w: Encyklopedia biblijna, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 236.

¹⁰ J.S. S y n o w i e c, Na początku, Warszawa 1987, s. 157.

¹¹ H. G u n k e l, Genesis, Göttingen 1910, s. 7.

¹² E.A. S p e i s e r, Genesis, Garden City 1964, s. 16.

¹³ Tłumaczenie greckie tekstu hebrajskiego używa w tym miejscu słowa ανατολας, które można przełożyć również jako „Wschód, wschodnia strona świata, źródła rzeki”; O. J u r e w i c z, Ανατολε, w: Słownik grecko-polski, T. 1, Warszawa 2000, s. 54. Ogólnie należy zauważyć, iż terminologia Starego Testamentu, dotycząca „wschodu” pochodzi z dwóch różnych źródeł. Po pierwsze z wyrazów oznaczających wschód (wzejście, rozbłyśnięcie, Joz 4,19) Słońca (Sdz 21,19) lub wyjścia (Ps 75,7) Słońca (Ps 19,5–7) oraz poranku (Ps 65,9). Po drugie, ze słów pochodnych od rdzenia znaczącego „przed”; J.S. K s e l m a n, Wschód, w: Encyklopedia biblijna, jw., s. 1353.

¹⁴ P. B r i k s, מִזְרָח, w: Podręczny słownik hebrajsko-polski, jw., s. 306; F. Z o r e l l, מִזְרָח, w: Lexicon hebraicum, jw., s. 709.

ści (Zachód) i twarzą ku przeszłości (Wschód)¹⁵. W świetle rozumienia ludzi starożytnych, to także kierunek, z którego przychodzi do człowieka Boże błogosławieństwo i wytchnienie. A zatem i symbolika Wschodu, również wskazywałaby na szczególny urodzaj ziemi.

Dla pełności zagadnienia, należy zwrócić uwagę także na treść wierszy Rdz 2,10–14. Zawarty jest tam opis rzeki, która rozdziela się na cztery inne i nawadnia cały obszar ogrodu¹⁶. Chociaż podane są tu nazwy tych rzek (Piszon, Gichon, Chiddekel, czyli Tygrys, Perat, czyli Eufrat), wydawać by się mogło, że w ten sposób można konkretnie zlokalizować umiejscowienie tego ogrodu stworzonego przez Boga (Mezopotamia, czyli żyzne międzyrzecze), to jednak uwzględniając specyfikę myślenia autora natchnionego, który przecież żył na terenach półpustynnych, czyli pewnego niedostatku wody niezbędnej do życia, można przypuszczać, iż nie tyle chodzi tu o konkretność samych rzek i tym samym terenu, ile raczej o ich symboliczne znaczenie¹⁷, gdyż rzeka niosąc ze sobą wodę zapewnia urodzaj uprawom, które z kolei umożliwiają człowiekowi życie w dostatku i tym samym dają szczęście¹⁸. Dlatego też, uwzględniając cały wcześniejszy kontekst tych wersetów biblijnych, należy się raczej skłaniać ku wnioskowi, w świetle którego, próby geograficznego umiejscowienia tego ogrodu stworzonego przez Boga, dzięki nazwom rzek występującym w tym fragmencie tekstu, są raczej niewłaściwe. Chodzi tu wyłącznie o podkreślenie żyzności tamtejszej ziemi i tym samym wyraźne wskazanie na szczęśliwość ówczesnego człowieka. Potwierdzeniem takiego wniosku, może być też symbolika złota (dodatkowe podkreślenie, że jest ono szlachetne), wonnej żywicy i kamienia onyksowego, tam występujących, jako oznak zamożności, bogactwa i dostatku.

Chcąc zrozumieć pełną wymowę tego symbolu ogrodu, należy odkryć prawdę o psychologii autora natchnionego, który żyjąc w obszarze półpustynnym doświadczał takiego obrazu oazy, obfitującej w wodę i w drzewa, jako wyrazu szczególnego błogosławieństwa Bożego. Wolno zatem przypuszczać, że również dla Jahwisty ogród w Edenie był symbolem korzystnych warunków, w jakich wedle jego przekonania żyli pierwsi ludzie, a przede wszystkim obrazowym podobieństwem miłości i przyjaźni, jakimi Stwórca od samego początku obdarzał człowieka¹⁹. W kontekście teologii biblijnej opowiadanie o rajskim ogrodzie jest więc, obrazowym przedstawieniem idei, że pierwsi ludzie byli szczęśliwi, żyli w stanie przyjaźni ze Stwórcą²⁰.

¹⁵ L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, Wschód, w: Słownik symboliki biblijnej, Warszawa 2003, s. 1117.

¹⁶ K. Borowicz, „Drzewa” i „rzeka” w ogrodzie Eden w świetle egzegezy mistycznej hebrajskiej (Gen. II–III), *RBL* 4: 1951, nr 4, s. 250–267.

¹⁷ Etymologiczne umiejscowienie ogrodu w Edenie ukazane w Rdz 2,10–15 nie przeciwstawia się umiejscowieniu jego wedle Rdz 2,8. O ile stwierdzenie „na Wschodzie”, z punktu widzenia pisarza biblijnego, jako mieszkańca Palestyny, oznacza tereny leżące na wschód od Jordanu (E. Cothenet, *Paradis*, w: DBS, T. 6, s. 1181n.), o tyle północna Mezopotamia, w której znajdują się dwie spośród wymienionych w analizowanym tekście rzek, również była uważana przez Izraelitów jako kraj „na Wschodzie”.

¹⁸ L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, Rzeka, w: Słownik symboliki biblijnej, jw., s. 886–887.

¹⁹ J.St. Synowiec, jw., s. 185.

²⁰ Z. Ziółkowski, Opowiadanie o Edenie (Rdz 2–3), *PP* 114: 1997, nr 4 s. 88–95.

2. Nakaz Boży jako próba wierności człowieka wobec Boga

Jednakże symbolika ogrodu nie wyczerpuje się we wskazaniu na szczęśliwość pierwszych ludzi. Zostaje ona dopełniona istotną prawdą, zawartą w Rdz 2,9.16–17. Wersety te przedstawiają centralny element tego ogrodu, którym jest *drzewo dające życie oraz drzewo dające wiedzę o dobru i złu*²¹. Bóg daje wyraźnie nakaz człowiekowi, aby nie spożywał owoców z tego drugiego drzewa. Człowiek umieszczony w ogrodzie Eden zostaje zatem postawiony przed próbą wierności Bogu. Aby w pełni zrozumieć, co jest istotą tego zakazu, należy wpiery odkryć symbolikę *drzewa dającego wiedzę o dobru i złu*²². Hebrajski tekst na określenie tego symbolu używa wyrażenia *עץ הדעת הטוב והרע*. Drzewo (hebr. *עץ*) miało szczególne znaczenie w Biblii²³. Wynika to z faktu, iż Palestyna jest krainą suchą i jałową a zatem miejscem, w którym nie rośnie wiele drzew. Dlatego wszystko, co wiązało się w wyrobami z drewna, zwłaszcza domy mieszkalne z takiego budulca, które nie były powszechne w starożytności, były traktowane jako wyraz luksusu, zamożności i władzy. Rzadkość występowania drewna decydowała o szczególnym znaczeniu drzew. Jednakże w Biblii, drzewa są przede wszystkim obrazem obfitości natury, jej urodzajności, życiodajnej siły, która nie pochodzi od człowieka i nie jest od niego zależna (Ps 1,3; Jr 17,8; Ez 47,12)²⁴. Jest to czynnik zewnętrzny, dzięki któremu, Bóg zaopatruje w żywność ludzi i zwierzęta. Drzewa posiadają także walory estetyczne, widoczne zwłaszcza na przykładzie cedrów (Ez 21,3). Cień drzewa liściastego był źródłem bezpieczeństwa. Drzewo o głęboko zapuszczonych w ziemię korzeniach, mogło nawet w gorące lato i w czasie suszy, mieć zielone liście (Iz 65,22) i wydawać owoce, dzięki czemu było symbolem przetrwania (Dn 4,10–12). W ten sposób stawało się ono dobrą ilustracją postępowania człowieka wierzącego, wybierającego prawość niezależnie od okoliczności, dobrych lub złych (Jr 17,7–8). Drzewo jest zatem w oczach człowieka namacalnym znakiem, symbolem mocy i siły życiowej, którą Stwórca wszczepił w całą naturę i która nie jest zależna od człowieka.

„Poznanie”, o którym wspomina Rdz 2,9.17 dotyczy „dobra i zła”. Hebrajskie słowo *טוב*, które przekład polski oddaje jako „dobro”, oznacza w swym najbardziej szerokim znaczeniu coś przyjemnego, miłego, pięknego, właściwego, szlachetnego, godnego, wyborczego, cennego, słusznego²⁵. Przede wszystkim było ono najpierw odnoszone do osób lub przedmiotów wywołujących przyjemne odczucia lub swoisty błogostan²⁶. Były to na przykład: smaczny posiłek (Sdz 19,6–9; 1 Krl 21,2; Rt 3,7), ładna dziewczyna (Est 1,10), ludzie właściwie czyniący (Rdz 40,14),

²¹ G. R a v a s i, W cieniu drzewa poznania dobra i zła. Uwagi hermeneutyczne do Rdz 2–3, *Comp* 11: 1991, nr 4, s. 3–13.

²² Biblia Tysiąclecia tłumaczy to wyrażenie jako „drzewo poznania dobra i zła”, idąc w tym za wyrażeniem użytym w Septuagincie *ξύλον του εἶδέναι γνωστων καλου και πονηροῦ*.

²³ F. Z o r e l l, *עץ*, w: *Lexicon hebraicum*, jw., s. 618.

²⁴ L. R y k e n, J. C. W i l h o i t, T. L o n g m a n III, *Drzewo*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, jw., s. 162–163.

²⁵ P. B r i k s, *טוב*, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski*, jw., s. 134.

²⁶ Takie również jest znaczenie pojęciowe słowa *καλός*, którym Septuaginta posługuje się w analizowanym wierszu; J. L u s t, E. E y n i k e l, K. H a u s p i e, *καλός*, w: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Part II, Stuttgart 1996, s. 226.

wszystko, co jest powodem szczęścia albo ułatwia życie w porządku fizycznym lub psychologicznym²⁷. Dobro, to pewien porządek w istniejącym świecie, zapewniający mu harmonię i prawidłowe funkcjonowanie. Został on nadany światu przez samego Boga, jako jego Stwórcę, co szczególnie jest widoczne w procesie stwarzania i stwierdzeniu, iż *wszystko, co uczynił Bóg było dobre* (Rdz 1,31). Bóg, będąc dobrym, stwarza również dobry we wszystkich swoich wymiarach świat²⁸. Dobro, o którym mowa w Rdz 2,9.17 nie ma zatem jeszcze charakteru pojęcia moralnego, ale oznacza raczej zgodność stworzenia ze swoim Stwórcą.

Jednakże „poznanie” wymienione w analizowanej sentencji dotyczy nie tylko dobra, ale także zła. Termin „zło” jest wyrażony hebrajskim słowem זָרָא. Może ono oznaczać także coś marnego, zepsutego, brzydkiego, szkodliwego, nic nie wartego, niebezpiecznego, nieszczęśliwego, nieprawość, niesprawiedliwość²⁹. Wszystko, co prowadzi do nieszczęścia, choroby, powoduje cierpienie we wszelkiej postaci, a zwłaszcza śmierć jest złe. Ta więc, zło nie jest tylko brakiem dobra, ale niszczycielską siłą, burzącą istniejący prządek w stworzonym świecie³⁰. Zło nie jest czymś przypadkowym, ale wyrasta ono z buntu wobec Boga³¹. Jest to czynnik, który ostatecznie przeciwstawia się samemu Bogu (Rdz 6,5)³².

W wierszu Rdz 2,17 występuje stwierdzenie, iż człowiek ma dany przez Boga zakaz *jedzenia z drzewa poznania dobra i zła*. Termin „jeść” oddany jest hebrajskim wyrazem אָכַל. Proces spożywania pokarmów jest opisany w Biblii wiele razy, co sprawia, że jest to jeden w wiodących obrazów³³. Żaden inny obraz nie łączy tak silnie motywów dosłownych z przenośnymi, materialnych z duchowymi. Biblijne teksty na temat jedzenia pełniły rolę przypomnienia fizycznej tożsamości narodu w doczesnym świecie, będąc jednocześnie zapowiedzią duchowej rzeczywistości. Fakt spożywania pokarmów miał na celu przypomnieć o podstawach ludzkiej egzystencji, o tym, co absolutnie niezbędne dla życia człowieka, gdyż ma podtrzymać fizyczną stronę i w ten sposób zapewnić trwałość³⁴. Jedzenie pełni też rolę obrazu kruchości życia ludzkiego, gdyż czynność ta musi być wykonywana regularnie, co nie zawsze jest możliwe. Dlatego też, w procesie tym widoczna jest opieka Boża nad swoim stworzeniem (Pwt 29,5; 1 Krl 17,4-6;

²⁷ F. Zorell, זָרָא, w: *Lexicon hebraicum*, jw., s. 281-282.

²⁸ Oczywiście pełnią dobra jest sam Bóg. Jest to jedna z najważniejszych prawd objawionych w Starym Testamencie; J. Vaulx, *Dobro i zło*, w: STB, s. 207-209.

²⁹ F. Zorell, זָרָא, w: *Lexicon hebraicum*, jw., s. 778-779; P. Briks, זָרָא, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski*, jw., s. 332; w greckim przekładzie użyto w tym wierszu słowa πονηρός, którego znaczenie również obejmuje te same treści; J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, πονηρός, w: *A Greek-English Lexicon*, jw., s. 388.

³⁰ S. Grzybek, *Początki zła na Ziemi w świetle Księgi Rodzaju 3,1-24 (Refleksje biblijno-teologiczne)*, CzST 6 (1978), s. 211-220.

³¹ L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Drzewo*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, jw., s. 1182.

³² W odniesieniu do człowieka, może się to przejawiać jako niewłaściwa skłonność, pobudzająca do szkodliwego działania (1 Sm 17,28; Est 8,3), jak i samo błędne postępowanie (Iz 1,16), co z kolei jest znakiem niewierności wobec Boga.

³³ F. Zorell, אָכַל, w: *Lexicon hebraicum*, jw., s. 48.

³⁴ Podobnie było również w starożytnej literaturze pozabiblijnej.

Ps 4,27–30)³⁵. Czynność jedzenia była też jednym z ważnych elementów gościnności, czego przykładem było podawanie i spożywanie wyszukanych dań w atmosferze świętowania i wspólnoty podczas uczt.

Chociaż czynność jedzenia pełniła tak ważną rolę, to Biblia podkreśla także wartość powstrzymywania się od przyjmowania pokarmów, co widoczne jest chociażby w nakazach prawa Starego Testamentu (zakaz spożywania zwierząt uznanych za nieczyste), lub podejmowaniu postów. Ma to ochronić człowieka przed przesadą w jedzeniu, czyli zapewnić mu unikanie obżarstwa. Wówczas „niejedzenie” jest wyrazem posiadania cnoty moralnej. Dzięki temu, czynność jedzenia świadczy o stylu życia ludzkiego. Objawia ona moralny i duchowy stan człowieka. Spożywanie, jedzenie, oznacza zatem przyswojenie sobie czegoś jako swoje, na własność. Jest to też wyraz osobistego uczestnictwa w czymś³⁶. Nie wszystko jednak człowiek może, czy powinien posiadać jako swoje, dlatego nie wszystko powinien „spożywać”. Ta właśnie myśl zawarta jest w zakazie „jedzenia” nadanym człowiekowi przez Boga i przedstawionym w Rdz 2,17.

Uwzględniając bogatą symbolikę, zawartą w analizowanej sentencji, można wysnuć wniosek, iż zakaz „jedzenia z drzewa poznania dobra i zła”, oznacza mieć władzę decydowania, czyli orzekania o tym, co jest poprawne a co nie jest³⁷. Władza taka obejmowałaby wszystkie płaszczyzny istnienia, ale głównie chodzi tu o możliwość ustanawiania porządku w istniejącym świecie. A to przynależy się tylko Bogu, z racji tego, że to On jest jedynym Stwórcą świata i człowieka. Możliwość wyboru, dana tutaj człowiekowi przez Boga, wskazuje na wolność człowieka³⁸. Zakaz spożywania „owoców z drzewa poznania dobra i zła” jest próbą tej wolności człowieka i tym samym daną mu szansą do zachowywania, przestrzegania prawa Bożego, stosowania się do woli Boga, która ma na celu szczęście

³⁵ L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, Jeść, w: Słownik symboliki biblijnej, jw., s. 268–270.

³⁶ Uczestnictwo to może mieć charakter negatywny, jak to ma miejsce w przypadku jedzenia kobiety cudzołóżnej (Prz 7,18; 30,20), lub też pozytywny, jak to ma miejsce w przypadku jedzenia przez małżonków (Pnp 2,3–5; 4,11–16), czy chociażby uczestnictwa w ostatecznym zbawieniu poprzez ucztowanie z Bogiem w Jego wiecznym Królestwie.

³⁷ Niektórzy uczeni uważają, że „poznać dobro i zło”, to znaczy wiedzieć wszystko (H. Janker, Die biblische Urgeschichte, Bonn 1932, s. 48; P. Imshoof, Theologie de l’Ancien Testament, T. 2, Tournai 1956, s. 289–290), twierdząc, iż „dobro i zło” oznacza tyle, co „wszystko”. W takim ujęciu „poznanie dobra i zła” oznacza wszechwiedzę właściwą samemu Bogu. Drzewo znajomości dobra i zła, byłoby drzewem wszechwiedzy Bożej, a zakaz spożywania z niego owoców, zakazem przywłaszczania sobie tej wiedzy przez człowieka, czyli mądrości, jaką rozporządza sam Bóg. W takim rozumieniu „poznanie dobra i zła” nie oznacza obudzenia się świadomości moralnej w człowieku, czyli zdolności odróżniania tego, co z punktu widzenia etyki jest dobre lub złe. Oznaczałoby, że pierwsi ludzie nie posługiwali się jeszcze rozumem w sposób właściwy; J.S. Synowiec, jw., s. 160. Inni uważają, że „poznać dobro i zło” oznacza zakaz samowolnego rozstrzygnięcia przez człowieka o tym, co jest dobre i złe moralnie; S. Łach, Pochodzenie: stan i upadek pierwszych rodziców w świetle współczesnej egzegezy, w: Studia biblijne, Lublin 1959, s. 45; R. Vaux, La Genese, Paris 1962, s. 45; D. Barthelémy, Dies et son image, Paris 1963, s. 45; H. Renckens, La Bible et les origins du monde, Tournai 1964, s. 178n. W Biblii nie ma jednak ani jednego tekstu, który by dowodził, że wyrażenie „znać dobro i zło” znaczy rozstrzygać o tym, co jest dobre i co jest złe moralnie.

³⁸ W. Chrostowski, Anatomia pokusy (Rdz 3,1–6), PP 243: 1984, nr 5, s. 198–207.

człowieka³⁹. W świetle powyższego stwierdzenia, należy przyjąć, że Bóg dając człowiekowi taki nakaz przestrzegał go przed tym, aby sam nie chciał ustanawiać norm określających, co jest dobre, a co złe, czyli samowolnie decydował o istniejącym porządku w świecie⁴⁰. Taka próba, nie licząca się z normami ustanowionymi przez Boga, może zakończyć się dla człowieka tragicznie, co jest podane w formie przestrogi przedstawionej hebrajskim wyrażeniem מִוֹרֶת מֵוֹרֶת, które należałoby przetłumaczyć jako *śmiertelnie umrzysz*⁴¹. Określa ono groźbę, że w przypadku spożywania owoców z drzewa znajomości dobra i zła, człowiek nie będzie mógł żyć wiecznie, ale będzie musiał umrzeć⁴².

Fakt śmierci (hebr. מוֹרֶת) jest doświadczeniem wspólnym każdego człowieka. Sprawia ona szereg przykrych następstw. Człowiek odczuwa, czym jest śmierć. Objawienie biblijne nie odwraca się od zjawiska śmierci i nie szuka schronienia od niej w iluzorycznych marzeniach. Jest to zjawisko bardzo wyraźne i dotkliwe (Rdz 50,1; 2 Sm 19,1). Dlatego też jest to wezwanie skierowane do człowieka, mające pobudzić go do refleksji na temat końca własnego życia (Ps 89,49)⁴³. Jest to zazwyczaj myśl przygnębiająca dla tego, kto cieszy się dobrami życia. Natomiast jest pocieszeniem, jako że stwarza perspektywy pożądane dla tego, kogo życie przygnębia (Syr 41,1n; 2 Krn 20,2n; Hi 6,9; 7,15).

Człowiek dopatruje się w śmierci, kary, gdyż jest ona smutną konsekwencją złamania prawa Bożego i jest udziałem każdego człowieka⁴⁴. Stary Testament uwydatnia jej religijne znaczenie. Jej obecność w świecie, wiąże się z grzechem pierworodnym (Rdz 2,17; 3,19). Bóg nie uczynił śmierci, ponieważ powołał człowieka do nieśmiertelności (Mdr 1,13; 2,23n). Śmierć zatem ujawnia istnienie grzechu w świecie. To powiązanie śmierci z grzechem stanowi przedmiot przestróg przed popełnieniem czynów grzesznych (Prz 11,19; 7,27; 9,18; Iz 5,14; Lb 16,30; Ps 73,18n; Mdr 4,19; Kpł 20,9–21; 24,14–23)⁴⁵. Człowiek sam nie jest w stanie wyzwolić się od śmierci, potrzebuje pomocy samego Boga, który jest jedynym Panem życia i śmierci⁴⁶. Bardzo ważne w tym uwolnieniu od śmierci jest nawrócenie ze swoich grzechów (Ez 3,18–21; 18,33; 33,11). Bóg sam uwalnia człowieka od śmierci, ale nie bez współdziałania człowieka.

³⁹ S. Grzybek, jw., s. 211–220.

⁴⁰ Błędny również jest pogląd, w świetle którego zakaz ten dotyczyłby tymczasowego powstrzymania się od współżycia płciowego mężczyzny z kobietą. Uzasadniano go tym, że czasownik „jada” występuje niejednokrotnie w znaczeniu „współżyć płciowo z kobietą” (Rdz 4,1.17; Sdz 11,39; 1 Sm 1,19). Jednakże w tekstach, w których czasownik „poznać” określa współżycie płciowe, jego dopełnieniem jest rzeczownik „kobieta”, a nie wyrażenie „dobro i zło”, jak w analizowanej sentencji. Ponadto zakaz sięgania po owoce z drzewa poznania dobra i zła nie jest przedstawiony jako coś okresowego, ale jako stała zasada, mająca obowiązywać człowieka zawsze.

⁴¹ Septuaginta oddaje to wyrażenie jako θανάτο αποθανείσθε.

⁴² J.S. Synowiec, jw., s. 162.

⁴³ J. Stępień, Wiara Izraelitów w życie pozagrobowe, *HD* 31: 1962, z. 3, s. 227–232.

⁴⁴ A. Minissale, *Siracide*, w: *Le vadici nella tradizione*, Brescia 1988, s. 133.

⁴⁵ P. Grelot, *Śmierć*, w: *STB*, s. 941–944.

⁴⁶ H. Schun gel, *Śmierć*, w: *PSB*, k. 1281.

W czasach późniejszych objawienie starotestamentowe, zapowiada pełny triumf Boga nad śmiercią⁴⁷. Kiedy Bóg ustanowi na nowo swoje Królestwo, zniszczy raz na zawsze śmierć, której nie uczynił. Wtedy by uczestniczyć w Jego panowaniu, znajdujący się dotąd w szeolu, sprawiedliwi i wierni Bogu, zmartwychwstaną do życia wiecznego a inni pozostaną w wiecznej grozie na miejscu umarłych (Dn 12,12; Iz 26,19). W takim ujęciu, szeol staje się miejscem wiecznego potępienia⁴⁸. Sprawiedliwi będą zabrani przez Pana do Jego chwały (Mdr 4,7; 5,1–3). Prawda ta szczególniej wyrazistości nabrała w czasach machabejskich (2 Mch 7,9.14.23.33; 14,46; 2 Mch 12,43n)⁴⁹.

Stary Testament śmierć ukazuje, jako zjawisko pełne grozy, przeciwne życiu i bardzo przykre, kres ludzkiej egzystencji w znanej postaci. Nie bagatelizuje on tragizmu ludzkiej śmierci, z całym realizmem i powagą wypowiada prawdę o ludzkim przeżyciu śmierci⁵⁰. Patrzy on na śmierć, jako człowiek wierzący, mimo że nie zna jeszcze wszystkich „możliwości” Boga wobec niej⁵¹.

3. Rola szatana w grzechu pierworodnym

Dalsze fragmenty tekstu, czyli Rdz 3,1–8 przedstawiają odrzucenie przez człowieka nakazu danego mu przez Boga. Jedną z kluczowych postaci występujących w tym fragmencie jest wąż (hebr. שָׁרָף). Jest to zwierzę budzące respekt w starożytnym świecie, obrzydzenie i strach, ze względu na niebezpieczeństwo związane z jego jadowitością. Ponadto z powodu budowy swego ciała oraz sposobu życia wąż uchodził za jedno z najmniej przyjemnych dla człowieka zwierząt. Węże wpełzające z jaskiń i spod niewidocznych zwałów ziemi, zdają się przynależać do świata podziemnego, choć ze względu na swe upodobanie, z jakim pozostają na słońcu, są też często przyrównywane do Słońca⁵². To sprawiało także, iż wąż posiadał konotacje pozytywne i negatywne⁵³. Pozytywna strona wiązała się z faktem przypisywania mu cech bóstwa, przedstawianego w towarzystwie różnych bogów i bogiń⁵⁴. Jednakże literatura starotestamentalna przedstawia węża od strony negatywnej⁵⁵. Widoczne to jest zwłaszcza w określeniu go w analizowanym

⁴⁷ A.M. Dubarle, Oczekiwanie nieśmiertelności w Starym Testamencie i w judaizmie, *Conc* 6–10(1970), s. 214–222.

⁴⁸ N.J. Tromp, Primitive conceptions of Death and Nether World in the Old Testament, Roma 1969, s. 212.

⁴⁹ A. Rebić, Wiara w zmartwychwstanie w Starym Testamencie, *Comp* 11: 1991, z. 1, s. 10–19.

⁵⁰ R. Krawczyk, Tragizm ludzkiego życia w świetle Biblii, *WDP* 18: 1985, s. 350.

⁵¹ O. Schilling, Das Buch Jesus Sirach. (Die Heilige Schrift für das Leben). T. VII–2, Freiburg 1956, s. 170.

⁵² M. Lurker, Wąż, w: Słownik obrazów i symboli biblijnych, Poznań 1989, s. 256.

⁵³ Wąż był też kojarzony z procesem leczenia, jak to miało miejsce na terenie Grecji.

⁵⁴ Tak było na przykład w religiach kananejskich, gdzie łączono węża z bóstwem płodności, Baalem i jego małżonką Asztarte, znaną także jako Anat czy Aszera, przedstawianą wraz z wężem; J.M. Efiored, Wąż, w: Encyklopedia biblijna, jw., s. 1324.

⁵⁵ F. Zorell, שָׁרָף, w: Lexicon hebraicum, jw., s. 511; Być może, że taki aspekt węża, przedstawiony w Biblii, czerpał swoją inspirację ze starożytnej mitologii mezopotamskiej, gdzie wielki wąż morski był również symbolem zła i chaosu, wrogiem porządku i bóstw. Do tekstów

fragmencie Rdz 3,1, jako istoty przebiegłej אָרֶרֶם ⁵⁶. Wynikało to głównie z jego sposobu życia w miejscach ukrytych. Stąd też, mógł on zaatakować swą ofiarę w sposób nieoczekiwany, zaskakujący (Rdz 49,17)⁵⁷. Trudno było przewidzieć, w jakim czasie i skąd nastąpi atak z jego strony. Symbolika węża, przedstawia zatem istotę wrogą człowiekowi i bardzo przebiegłą⁵⁸.

Przejawem przebiegłości węża w Rdz 3, jest sposób wzbudzenia wątpliwości w kobiecie w prawdziwość słów Boga danych człowiekowi⁵⁹. Polega ona na postawieniu pełnego niedowierzania pytania (Rdz 3,1), zaprzeczeniu przepowiedzianej przez Boga karze za nieposłuszeństwo przykazaniu (Rdz 3,4), oraz wskazanie kobiecie powodu, dla którego powinna sięgnąć po zakazany owoc (Rdz 3,5)⁶⁰. Tak więc, poprzez postawienie zafałszowanego pytania, wyolbrzymia zakaz Boży i tym samym skłania kobietę do wydania również kłamliwej oceny Boga, wyrażonej w stwierdzeniu, iż Bóg zakazał człowiekowi nie tylko jeść z drzewa będącego w środku ogrodu, ale nawet dotykać go⁶¹. Tak sformułowane

biblijnych, zawierających negatywny aspekt węża należy zaliczyć: Am 9,3; Iz 27,1; Hi 26,13; Tekst Hi 40,25 utożsamia węża z mitycznym smokiem Lewiatanem; F. Huidberg, *The Canaanite Background of Gn I-III*, VT 10(1960), s. 322-323; S. Jędrzejewski, *Przymierze a początek zła: Rdz 1-11*, ZN KUL 40: 1997, nr 1-2, s. 27.

⁵⁶ F. Zorell, אָרֶרֶם , w: *Lexicon hebraicum*, jw., s. 627.

⁵⁷ L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Wąż*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, jw., s. 1073.

⁵⁸ Choć wąż, będący w opowiadaniu jahwisty symbolem mocy wrogiej ludziom i Bogu nie jest jeszcze utożsamiany z szatanem, to jednak jest on w późniejszych tekstach biblijnych określany słowami „szatan” i „diabeł” (Jud 6, Mdr 2,24). Tak również rozumie tę symbolikę nauczanie Kościoła, stwierdzając, że za fakt historyczny należy uważać „przekroczenie przykazania Bożego przez ludzi za namową diabła pod postacią węża”. Dekret Papieskiej Komisji Biblijnej z 30 czerwca 1909 roku — EB 326.

⁵⁹ Istotnym problemem w tej scenie jest zwrócenie się węża do kobiety. Pojawia się w związku z tym pytanie, dlaczego właśnie kobieta jest tą istotą, do której wąż kieruje swoje orędzie? Być może, autor natchniony posłużył się w tym opowiadaniu, doświadczeniem wziętym z codziennego życia, które pozwala stwierdzić, że kobietą jest istotą bardziej podatną niż mężczyzną, na sugestie innych i tym samym bardziej ulegającą różnym wpływom. Pojawia się tu jednak kolejny problem, dotyczący tak łatwego poddania się mężczyzny sugestiom kobiety. Na chwilę obecną, oba te zagadnienia nie są jeszcze wystarczająco wyjaśnione i domagają się dalszych i bardziej szczegółowych badań naukowych, które pomogłyby zgłębić prawdy wyrażone w Rdz 3.

⁶⁰ L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Kuszenie, kusiciel*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, jw., s. 412.

⁶¹ Motyw dotyku występuje w Biblii jako gest sprawiający przyjemność i dodający otuchy lub też powodujący grzech i ból. Czynność taka jest potrzebna, ponieważ człowiek jest także istotą cielesną i taka forma zachowań jest sposobem porozumiewania się pomiędzy ludźmi. Jednakże teksty biblijne przestrzegają również przed niewłaściwym posługiwaniem się takim gestem w odniesieniu do nieuporządkowanych pragnień zmysłowych. W systemie prawnym Izraela, kładącym nacisk na zewnętrzną czystość, dotyk był symbolem czystości moralnej nakazanej i cenionej przez Boga. Sam Bóg określił listę tego, co jest nieczyste i pozbawione czystości i czego nie wolno dotykać. Dotknięcie tego pociągało za sobą konieczność rytualnego oczyszczenia (Kpł 5,2-3; 7,19,21). Szczegółowy charakter Bożych przykazań, dotyczących dotyku wskazuje na wewnętrzną świętość, która miała wielką wartość dla Niego. Należy zaznaczyć, że ogólnym celem nadania takiego prawa przez Boga była nie tyle czystość fizyczna, co raczej czystość serca. Uczyniwszy dotyk ważnym elementem komunikacji międzyludzkiej, Bóg często posługiwał się nim w celu porozumienia się z człowiekiem (1 Sm 10,26; Jr 1,19; Dn 10,10.16.18; Iz 41,13).

stwierdzenie jest potwierdzeniem podważenia zaufania do prawdomówności Boga. W następstwie tego dochodzi do zerwania przez kobietę owocu z drzewa *poznania dobra i zła*⁶². Co więcej, owoc, który kobieta zerwała z tego drzewa, po skosztowaniu, przekazała mężczyźnie, który również go jadł. Czynność spożywania owocu przez oboje, wskazuje na ich obopólne złamanie zakazu Bożego.

II. SZCZEGÓŁOWE SKUTKI GRZECHU PIERWORODNEGO DLA RELACJI POMIĘDZY MĘŻCZYZNĄ I KOBIETĄ

Skutkiem grzechu pierworodnego jest utrata harmonii, jakiej człowiek doświadczał w relacji ze Stwórcą i ze światem, i która była przewidziana dla niego w zamyśle Bożym⁶³. Od tej chwili, grzech wraz z jego negatywnymi następstwami jest stale obecny w historii ludzi, utrudniając realizację planu zbawienia, jednak nie niwecząc go całkowicie.

Szczególnie dotkliwym skutkiem grzechu pierworodnego dla relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą jest to, że ich jedność została poddana napięciom, czyli doznaje zniekształcenia i doświadcza trudności w jej realizacji⁶⁴. Znakiem tego są zakłócenia pomiędzy mężczyzną i kobietą, wyrażające się w niezgodzie, duchu panowania, niewierności i konfliktach, prowadzącymi do nienawiści i zerwania jedności małżeńskiej⁶⁵.

Chociaż nieład ten może ujawniać się z różną ostrością i być bardziej lub mniej przewyciężany, zależnie od kultury i sytuacji konkretnych osób, to jednak ma on charakter powszechny⁶⁶. Tak więc ten boleśnie doświadczany nieporządek nie wynika z natury mężczyzny i kobiety ani z natury ich relacji, ale wyłącznie z grzechu⁶⁷.

Dotyk zatem był czynnością, za pomocą której człowiek nawiązywał kontakt z daną rzeczywistością; L. R y k e n, J.C. W i l h o i t, T. L o n g m a n III, Dotyk, w: Słownik symboliki biblijnej, jw., s. 155–156.

⁶² W Biblii występuje dwojake znaczenie „owocu”. Po pierwsze jest to rodzaj plonu rośliny, który może być jadalny. Owoc jest rezultatem symbiozy głębin ziemi i światła, które przychodzi z wysoka. Jest to z jednej strony skutek ziemskiego trudu, a z drugiej widzialny znak błogosławieństwa Bożego. Stwórca sprawił w swej wszechmocy, że ziemia wydała różnorakie owoce (Rdz 1,11). Stokrotny owoc, czyli obfitość, jest widzialnym znakiem błogosławieństwa Bożego (Rdz 26,12). Jako dowód uznania przez Boga i wyraz wdzięczności za Jego dobro, Izraelici składali Bogu ofiarę z „pierwszych owoców ziemi” (Pwt 26,2.10). Owoc posiada też znaczenie metaforyczne w Biblii, jako efekt, konsekwencje, działań ludzkich (Jr 17,10). Przykładem może być zrodzenie dzieci przez rodziców (Rdz 30,2; Pwt 7,13; Mi 6,7; Ps 21,11; Iz 13,18). Wyrażenie „przynosić owoce”, występujące w literaturze mądrościowej Starego Testamentu oznacza sprawiedliwe i godziwe życie (Ps 1,3; Prz 31,31). Owoc zatem to obraz obfitości; L. R y k e n, J.C. W i l h o i t, T. L o n g m a n III, Owoc, owocny, w: Słownik symboliki biblijnej, jw., s. 665–666.

⁶³ KKK 379; Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”, 37.

⁶⁴ KKK 400; MD 9.10.

⁶⁵ Kongregacja Nauki Wiary, jw., 38.

⁶⁶ KKK 1606.

⁶⁷ KKK 1607.

1. Odczuwanie wstydu

Złamanie przez człowieka zakazu danego mu przez Boga, wpłynęło na jakość relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą, co przedstawiają Rdz 3,7.16–17⁶⁸. Negatywne następstwo dla tej relacji jest określone jako „otwarcie się obojgu oczu i poznaniu, że są nadzy”. Wyraz „oczy”, jako narząd wzroku, często występuje w tekstach biblijnych. Ma to miejsce zarówno w odniesieniu do ludzi, jak i do zwierząt (Rdz 27,1; Hi 21,20). Oko zapewniało zdolność widzenia. Biorąc pod uwagę fakt, iż hebrajski wyraz עַיִן, oznaczający oko, określa także „źródło czegoś”, można stwierdzić, że symbolika oka ma też znaczenie przenośne i dotyczyć może postawy człowieka, jego zachowania (Syr 14,10)⁶⁹.

Dlatego właśnie oko pojawia się niejednokrotnie w kontekście „serca”, jako centrum życia duchowego człowieka, tym samym określając jego wewnętrzne usposobienie (Syr 17,8). Poprzez oko można dotrzeć do samego wnętrza człowieka, dlatego ci ludzie, którym brak właściwej predyspozycji duchowej, dzięki której mogliby rozpoznać prawdę i dobro, są nazwani ślepcami (Iz 6,10)⁷⁰. W takim ujęciu widzenie jest obrazem duchowego poznania lub wiedzy (Prz 20,12; 22,12; Iz 6,10)⁷¹. Wzrok jest bowiem często łączony z duchowym zrozumieniem (Ps 119,18.37). Ludzie zwracają się do Boga z prośbą, aby On „otworzył im oczy”, czyli dał możliwość prawidłowego poznania (Rdz 21,19), właściwą radę (Ps 25,15)⁷². Dlatego też, widzenie jest symbolem ludzkiego poznania (Jr 5,21), któremu równocześnie towarzyszy wydanie opinii lub sądu (Prz 3,7; Jr 7,11). Stary Testament opisując sąd wydany przez człowieka, powiada, że coś było słuszne w jego oczach (2 Krl 10,5; 1 Krn 13,4)⁷³.

Z kolei czynność „otwierania” czegoś lub otwierania się na coś, jest w Biblii obecna bardzo często. Posiada ona znaczenie fizyczne, jak i duchowe. Wspólnym mianownikiem obu znaczeń jest wpuszczanie lub wypuszczanie kogoś lub czegoś,

⁶⁸ „3,7. Teraz otworzyły się obojgu oczy i poznali, że są nadzy. Zszyli więc liście figowe i zrobili sobie przepaski. 16. A do kobiety Bóg rzekł: Pomnożę po wielokroć cierpienie twych brzemienności. W boleściach będziesz dzieci rodzić, wszakże do męża będziesz Ignęta, a on rządzić będzie tobą. 17. Do mężczyzny zaś rzekł: — Ponieważ usłuchałeś głosu żony i jadałeś z drzewa, z którego jeść ci zakazałem, z twojej winy przekłeta jest ziemia. W znoju będziesz z niej pokarm zdobywał po wszystkie dni twego życia”.

⁶⁹ P. B r i k s, עַיִן, w: Podręczny słownik hebrajsko-polski, jw., s. 258; F. Z o r e l l, עַיִן, w: Lexicon hebraicum, jw., s. 591.

⁷⁰ P. P e r k i n s, Oko, w: Encyklopedia biblijna, jw., s. 868.

⁷¹ Antropomorfizujące wizerunki Boga w Biblii, przypisują Mu posiadanie różnych części ludzkiego ciała, w tym także oka. W ten sposób Bóg jest opisywany jako Ten, który widzi (Ps 33,18; Prz 15,11; Hi 28,10; Ez 1,18; 10,12). Ludzie proszą Boga, aby „wejrzął” na ich sytuację (Ps 17,2; 2 Krn 6,20), czyli zmienił obecny stan poprzez swoją ingerencję. Bóg może jednak czasami odmówić „patrzenia”, z czym łączy się brak pomocy z Jego strony (Iz 1,15–16), widzi bowiem zło, którego dopuszczają się ludzie (Jr 16,17). W takich przypadkach Boże widzenie prowadzi może do sądu (Hi 34,21; Ps 66,7; 94,9; Prz 15,3; 2 Krl 4,34–35; Am 9,4.8). Boże patrzenie łączy się też z zapewnieniem ochrony tym, których on miłuje (Ps 33,18; Pwt 11,12; 1 Krl 8,29; Ezd 5,5; Ne 1,6).

⁷² Szczególnie prorocy byli określani jako „widzący”, gdyż zostali obdarzeni przez Boga darem duchowego wglądu (2 Sm 24,11; Iz 29,10).

⁷³ Zob. Oko, widzenie, w: Słownik symboliki biblijnej, jw., s. 645–646.

aby zapewnić coś człowiekowi (Pwt 28,12; Joz 10,11; Hi 38,22–23). Stan otwarcia i zamknięcia jest często opisywany za pomocą części ludzkiego ciała, na przykład oczu, uszu i rąk⁷⁴. Otwarcie zatem, to dostęp do czegoś.

Następstwem „otwarcia oczu” ludzi, którzy złamali zakaz Boży, było poznanie, że są „nadzy”. Termin „poznać”, występujący tutaj, jest tłumaczeniem hebrajskiego słowa פָּנָה. Słowo to oznacza „wiedzę, zrozumienie, mądrość, rozeznanie umiejętności”⁷⁵. Pochodzi ono od czasownika פָּנָה odpowiadającego polskiemu *znać, zauważyć, zobaczyć doświadczyć, odczuć, zrozumieć, poznać, wiedzieć, rozróżniać*⁷⁶. Ta wielość terminów wskazuje na pewien ich wspólny mianownik. Jest nim nie tyle sama wiedza, ile raczej doświadczenie czegoś. Nie chodzi tu zatem o zwykłe widzenie, poznanie intelektualne, jedynie za pomocą rozumu, ale raczej o znajomość w sensie doświadczenia czegoś (Sdz 3,1; Iz 53,3; Mdr 3,13) i przeżycia czegoś⁷⁷.

Poznanie w ujęciu Biblii, nie jest jedynie procesem sytuowanym na płaszczyźnie teoretycznej wiedzy, lecz dokonującym się w kontekście całego życia. U Semitów bowiem poznanie wykraczało daleko poza granice abstrakcyjnej wiedzy i wyrażało pewną relację egzystencjalną. Tak właśnie człowiek zna cierpienie (Iz 53,30), grzech (Mdr 3,13), wojnę (Sdz 3,1) i pokój (Iz 59,8). Chodzi tu o rzeczywiste zaangażowanie się, czyli wejście z czymś lub z kimś w stosunki osobiste, które mogą przybierać bardzo różną postać i przechodzić różne stopnie⁷⁸. Nagość jest tu równoznaczna z jakimś brakiem, a w tym fragmencie tekstu biblijnego, utratę właściwego odnoszenia się nawzajem do siebie mężczyzny i kobiety⁷⁹. Potwierdza to stwierdzenie, że *zszyli liście figowe i zrobili sobie przepaski*⁸⁰.

Biblijne obrazy liści charakteryzują się swoistym dualizmem. Mogą one oznaczać zarówno obfitość, błogosławieństwo Boże, życie, zdrowie (Jr 17,8), jak również rozkład i niedostatek (Jr 8,13). Należy jednak zauważyć, że na obszarze Bliskiego Wschodu, wykorzystywano liście wielu gatunków drzew i krzewów w różnych celach. Na przykład liście bukszpanu były używane do garbowania, liście jeżyny żuto, aby powstrzymać krwawienie, liście drzewa figowego wplatano w kosze, liście z drzew oliwnych były środkiem ściągającym, liście sykomory

⁷⁴ Zob. Otwierać, w: Słownik symboliki biblijnej, jw., s. 661.

⁷⁵ P. B r i k s, פָּנָה, w: Podręczny słownik hebrajsko-polski, jw., s. 88; F. Z o r e l l, פָּנָה, w: Lexicon hebraicum, jw., s. 177.

⁷⁶ P. B r i k s, פָּנָה, w: Podręczny słownik hebrajsko-polski, jw., s. 140.

⁷⁷ F. Z o r e l l, פָּנָה, w: Lexicon hebraicum, jw., s. 295–297.

⁷⁸ Jest to szczególnie widoczne w historii relacji narodu wybranego z Bogiem, gdzie „poznanie Boga” nie może polegać jedynie na zewnętrznych i formalistycznych przejawach kultu, ale domaga się przeniknięcia aż do głębi „serca” i wyrażania w rzeczywistości życia, czyli konkretnych czynach. Do tego nawołują prorocy (Oz 6,6; Iz 1,17; Jr 22,16).

⁷⁹ S. B i e l e c k i, Stary Testament o małżeństwie. Ideał i rzeczywistość, *KST 2* (2003), s. 89.

⁸⁰ Biblia Tysiąclecia tłumaczy to zdanie w formie: „spletli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski”. Ta forma nie jest jednak wiernym tłumaczeniem tekstu oryginalnego, w którym występuje hebrajski wyraz הַלְלִים, co należy tłumaczyć właśnie jako „liście”; F. Z o r e l l, הַלְלִים, w: Lexicon hebraicum, jw., s. 600; P. B r i k s, הַלְלִים, w: Podręczny słownik hebrajsko-polski, jw., s. 261. Również przekład grecki, czyli *Septuaginta*, używa w tym zdaniu wyrazu φύλλα, co także tłumaczone jest jako „liście”; O. J u r e w i c z, Φύλλον, w: Słownik grecko-polski, jw., T. 2, s. 493.

i orzecha włoskiego stosowano z kolei do opatrywania ran⁸¹. Jednak na ogół liście, charakteryzujące się nietrwałością z powodu szybkiej możliwości uschnięcia i opadania, stawały się znakiem czegoś nietrwałego, szybko przemijającego.

„Drzewo figowe” było w starożytności bardzo popularne ze względu na swe smaczne owoce i wielkie liście. To owocowe drzewo występowało powszechnie na całym obszarze Bliskiego Wschodu, zarówno w dzikiej, jak i uszlachetnionej odmianie, i obok drzewa oliwnego i krzewu winnego, stanowiło bogactwo tamtejszej ziemi. Ponieważ wypuszcza ono bardzo późno liście, można po nim poznać nadchodzenie lata. Owoce figi o kształcie przypominającym gruszkę, dojrzewają kilka razy w roku i odznaczają się wysoką zawartością cukru. Spożywa się je na surowo lub mogą być suszone w formie placków⁸². Piękno drzewa figowego i cień, jakiego dostarcza (Mi 4,4; Za 3,10) oraz popularność jego owoców, sprawiały, że była to ulubiona roślina na tamtych terenach. Ponadto tak wielorakie bogactwo drzewa figowego i dobro świadczone przez nie człowiekowi, sprawiały, iż roślina ta była w Biblii symbolem osiadłego życia, czyli także poczucia bezpieczeństwa i stałości⁸³. Zasiadanie w cieniu drzewa figowego jest obrazem pokoju, którym Bóg darzy człowieka (1 Mch 14,12). Jest symbolem tego, co najlepsze⁸⁴.

Wiersz Rdz 3,7 wspomina także o „przepaskach”, które sporządzili sobie ludzie po złamaniu zakazu Bożego. Przepaska to minimum stroju ludzkiego, która pierwotnie miała postać materiału owijanego wokół dolnej części tułowia ludzkiego, pełniła funkcje bielizny⁸⁵. Fakt zrobienia sobie przez mężczyznę i kobietę „przepasek z liści figowych”, czyli pewne minimum i nietrwałość tego co dobre, być może należy interpretować jako stwierdzenie, że po złamaniu przez nich nakazu Bożego, utracili oni to, co najlepsze pomiędzy nimi. Niewiele pozostało z dobra w ich wzajemnej relacji, które Bóg, jako Stwórca, zaplanował wobec nich. Tak więc, realizacja jedności mężczyzny i kobiety, którą oni powinni tworzyć, zacznie od tej chwili napotykać duże trudności.

Być może, potwierdzeniem tej prawdy, o trudności w realizacji jedności pomiędzy mężczyzną i kobietą, i równocześnie jej ilustracją jest to, co stwierdza Rdz 3,12, iż mężczyzna oskarża kobietę wobec Boga, za to, że skłoniła go do złamania zakazu Bożego. Taka właśnie postawa wyraźnie świadczy o zniszczeniu właściwej harmonii pomiędzy mężczyzną i kobietą.

2. Nadmierna skłonność kobiety do mężczyzny

Jeszcze inny przejaw zniszczenia harmonii pomiędzy mężczyzną i kobietą po złamaniu zakazu Bożego, przedstawia Rdz 3,16: *do męża będziesz lgnęła, a on*

⁸¹ Zob. Liść, w: Słownik symboliki biblijnej, jw., s. 471.

⁸² P.L. Crawford, Figa, figowiec, w: Encyklopedia biblijna, jw., s. 298.

⁸³ Stopniowo drzewo figowe stało się w Biblii symbolem skutków przymierza, jakie Bóg spodziewał się po narodzie, z którym zawarł przymierze (Oz 9,10).

⁸⁴ Zob. Figa, drzewo figowe, w: Słownik symboliki biblijnej, jw., s. 202.

⁸⁵ Przepaska, w: Encyklopedia biblijna, jw., s. 1012.

rządzić będzie tobą⁸⁶. W tekście oryginalnym, w wierszu tym występuje hebrajskie słowo רָחַץ וְשָׁחַץ, które jest pochodnym od רָחַץ וְשָׁחַץ i które można tłumaczyć jako *pożądanie, żądza, pragnienie, namiętność, drapieżność*⁸⁷. Biblia dostrzega ważność „pragnień” w życiu człowieka. U podstaw wszelkich pragnień, pożądań, znajduje się jego istotne wymaganie i najważniejsza potrzeba, jaką jest posiadanie życia w całej swojej pełni, ze wszystkimi jego możliwościami rozwoju. Takie dążenie samej natury jest zgodne z porządkiem ustanowionym przez Boga. Biblia wyraźnie potwierdza obecność i pozytywną wartość pragnień ludzkich (Ps 42,2; Pwt 28,30; Am 5,11; Iz 65,21)⁸⁸. Zasadniczo siedliskiem wszelkich pragnień człowieka jest jego „serce”. Historia biblijna wyraźnie wskazuje, że właściwie tylko Bóg jest w stanie zaspokoić wszelkie ludzkie pragnienia. Dlatego też, pragnienia są tym czynnikiem, który powinien ukierunkowywać człowieka na Boga.

Jednakże pragnienie, chociaż samo w sobie jest właściwe, może przybrać formę niewłaściwą w postaci nie uporządkowania, czyli nadmiernej intensywności, a wówczas staje się żądzą i pożądlivością, mogącymi przynieść zgubne skutki dla człowieka (Pwt 8,1–5; Lb 11,4; 2 Sm 11,2n; Dn 13,8). Wówczas ma ono charakter gwałtownej siły, podatnej na zmienność nastrojów. Jest to przejaw wewnętrznego nieuporządkowania i jako takie jest oceniane jako zło, tym więcej, że człowiek będący w takiej sytuacji bardziej zwraca się do stworzeń, niż do Boga, Stwórcy wszelkich dóbr.

Tak rozumiane pożądanie, jako nieuporządkowane pragnienie prowadzące do zła, po złamaniu zakazu Bożego, kobieta kieruje do mężczyzny. Chociaż przekłady polskie, zarówno *Biblia Poznańska* jak i *Biblia Tysiąclecia* używają w tym wierszu wyrazu „mąż”, to jednak występujący tu hebrajski wyraz אִישׁ może być też tłumaczony jako *mężczyzna*⁸⁹. Podobnie grecki przekład tekstu, czyli *Septuaginta* używa w tym wierszu wyrazu ἀνδρα, co również może być tłumaczone tak samo, jako *mężczyzna*⁹⁰. W związku z tym pojawia się istotne pytanie dotyczące właściwej formy przekładu. O tyle jest to ważne, że wybór którejś z tych form zakreśla granice negatywnych skutków złamania zakazu Bożego. Jeśli zostanie przyjęte tłumaczenie wyrazu אִישׁ, jako „mąż”, wówczas te negatywne skutki dotyczyłyby jedynie samego związku małżeńskiego. Nie ulega wątpliwości, że pierwszy mężczyzna i kobieta tworzyli małżeństwo, co potwierdzają dalsze

⁸⁶ Biblia Tysiąclecia oddaje ten przekład w następującej formie: „ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą”.

⁸⁷ F. Zorell, רָחַץ וְשָׁחַץ, w: *Lexicon hebraicum*, jw., s. 912; P. Brik, רָחַץ וְשָׁחַץ, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski*, jw., s. 386; A. Klugman, רָחַץ וְשָׁחַץ, w: *Nowy słownik polsko-hebrajski i hebrajsko-polski*, Warszawa 1993, s. 74; tekst grecki *Septuaginty*, używa w tym wierszu słowa ἀποστροφή, co należałoby tłumaczyć jako „zwrócenie się” do czegoś lub kogoś, w jakąś stronę, ukierunkować; zob. ἀποστροφή, w: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Part I, s. 56–57. Chociaż istnieje pewna rozbieżność w znaczeniach słów רָחַץ וְשָׁחַץ i ἀποστροφή, to jednak ich wspólnym mianownikiem jest to, że proces który one opisują angażuje myśl i działanie człowieka. Taka aktywność może przybrać niewłaściwą formę.

⁸⁸ P.M. Galopin, J. Guillet, Pragnienie, w: STB, s. 760–761.

⁸⁹ P. Brik, אִישׁ, w: *Podręczny słownik hebrajsko-polski*, jw., s. 31; F. Zorell, אִישׁ, w: *Lexicon hebraicum*, jw., s. 45–46.

⁹⁰ M.T. Kambureli, ἀνδρα, w: *Słownik minimum grecko-polski i polsko-grecki*, Warszawa 1986, s. 25.

fragmenty tekstu biblijnego, zwłaszcza Rdz 4,1, gdzie wyraźnie jest podkreślone współzycie płciowe Adama z Ewą oraz poczęcie i zrodzenie dziecka. Takie zachowania w świetle całego prawa starotestamentowego, przysługiwały mężczyźnie i kobiecie tworzącym małżeństwo.

Ponadto Adam i Ewa byli wzorem małżeństwa dla dalszych dziejów ludzkości. Stąd też nie można wnioskować, że Adam i Ewa nie byli małżeństwem, gdyż takie rozumowanie stawałoby w sprzeczności z całą teologią dziejów zbawienia. Jednakże, przy założeniu, iż w tym kontekście należy wyraz $\Psi\aleph$ tłumaczyć jako „mąż”, negatywne skutki złamania zakazu Bożego odnoszone by były do tej instytucji, a więc sam związek małżeński posiadałby jakąś negatywną cechę ze swej natury, to znaczy, że zawierałby sam w sobie część zła. To z kolei oznaczałoby, że jest niedoskonały i nie daje szans na jakiegokolwiek próby tworzenia w nim dobra. Ponadto skutkami zła dotknięta byłaby tylko ta kobieta, która wstępuje w związek małżeński a nie każda inna. Pojawia się zatem pewna sprzeczność, przy takim przekładzie słowa $\Psi\aleph$.

Uwzględniając powyższe wnioski, a nade wszystko cały kontekst sytuacji i symboliki dotyczącej złamania zakazu Bożego, należy raczej skłaniać się ku bardziej poprawnemu tłumaczeniu wyrazu $\Psi\aleph$, jakim byłoby oddanie go w formie „mężczyzna”. Takie tłumaczenie pozwala bardziej trafnie rozłożyć akcent zła, jakie się dokonało, czyli nie tyle umiejscawiać go w związku małżeńskim, ile uwzględnić szerszy kontekst w ramach którego mieści się i małżeństwo, ale nie jako główne tło, ale kontekst „wnętrza” człowieka, czyli w tym przypadku „serca” kobiety. To bowiem w „sercu” rozumianym biblijnie jako centrum duchowe człowieka oraz zwornik jego osobowości, dokonał się ten wybór odrzucenia zakazu Bożego. Nie tyle chodzi tu więc o zewnętrzny aspekt, jakim jest małżeństwo, ile raczej o aspekt wewnętrzny, a to oznacza, że skutkiem zła przejawiającego się w nieuporządkowanym pragnieniu mężczyzny, jest dotknięta każda kobieta a nie tylko zamężna. Z tego właśnie względu bardziej poprawne wydaje się tłumaczenie wyrazu $\Psi\aleph$ jako mężczyzna.

3. Skłonność mężczyzny do dominacji nad kobietą

Ściśle z powyżej przedstawionymi negatywnymi następstwami złamania zakazu Bożego, łączy się jeszcze jeden skutek, o którym wspomina Rdz 3,16. Przekłady polskie oddają to jako *rządzenie mężczyzny kobietą, panowanie nad nią*. W tekście hebrajskim występuje wyraz $\aleph\aleph\aleph$, będący pochodnym od $\aleph\aleph$ i który można tłumaczyć jako *panować, zarządzać*⁹¹. Z kolei w tekście greckim występuje w tym wierszu czasownik $\aleph\aleph\aleph$, będący pochodnym od $\aleph\aleph\aleph$, co również może być tłumaczone jako *dominować, mówić, być władcą, panować*⁹². Biblijne pojęcie „panowania” jest zazwyczaj odnoszone do posiadania przez kogoś władzy nad czymś lub nad kimś. Władza prowadzi więc do przywództwa i kierownictwa.

⁹¹ P. B r i k s, $\aleph\aleph$, w: Podręczny słownik hebrajsko-polski, jw., s. 214; F. Z o r e l l, $\aleph\aleph$, w: Lexicon hebraicum, jw., s. 481.

⁹² O. J u r e w i c z, $\aleph\aleph\aleph$, w: Słownik grecko-polski, T. 1, jw., s. 566.

Tak rozumiana władza jest najczęściej łączona z politycznym autorytetem, jakim odznaczali się, albo nabywali, niektórzy ludzie (Rdz 37,8; Sdz 14,4; Ps 72,8), bądź sfera, w której ten autorytet się przejawia (2 Krl 20,13)⁹³. Władza widoczna jest w różnych strukturach społecznych, począwszy od najbardziej prostych, jaką jest rodzina do najbardziej złożonych, jaką jest funkcja króla⁹⁴. Jednak początkowo władzę sprawowali wysłannicy religijni (Wj 19,6), dlatego posiadała ona charakter duchowy. Stopniowo, gdy społeczeństwo izraelskie stworzyło organizację polityczną, czyli państwo, władza przybrała taką właśnie formę.

Teksty biblijne sugerują, że każda władza jest udzielona przez Boga, czyli, że nie jest ona absolutna. A to oznacza, że posiada ograniczenia moralne. Wynika stąd, że to nakłada na nią pewien umiar. Władza powinna uszanować porządek ustanowiony przez Boga. Celem władzy jest troska i odpowiedzialność za dobro wspólne. Zdarzają się jednak nadużycia władzy, czyli przekraczania granic swoich uprawnień, zazwyczaj w formie ucisku innych ludzi, co Biblia wyraźnie potępia (Kpł 25,43.53). Chociaż ludzie sprawują władzę, to sami podlegają władzy Boga (Ps 8,7), którego panowanie jest ostateczne i wieczne nad wszystkim (Ps 22,28; Dn 4,3)⁹⁵. Jest to przestroga dla przewrotnej władzy, która sama się naraża na sąd Boży i który nie omieszka jej osiągnąć w oznaczonym dniu (Dn 7,11n).

Dlatego określenie, że „kobieta będzie poddana mężczyźnie, lgnęła do niego” oznacza, że będzie doświadczała braku harmonii w swoich pragnieniach, czyli stanu ich nie uporządkowania. Będzie się to przejawiać na nieumiarkowanym, nadmiernym kierowaniu ku mężczyźnie swoich oczekiwań i tym samym zależności od niego, a przez to będzie ona narażona na nadużycia władzy nad nią z jego strony⁹⁶. W tej sytuacji dochodzi do załamania się i stałego zagrożenia jedności pomiędzy mężczyzną i kobietą. Oznacza to brak odniesienia wzajemnego, które oparte byłoby o poszanowanie osobowej godności każdego z nich. Zanika świadomość obopólnego daru i dochodzi do naruszenia równości zwłaszcza na niekorzyść kobiety. Znajdzie to później wyraz w różnych formach dyskryminacji kobiety ze względu na to, że jest kobietą⁹⁷. Przewycięzanie tego negatywnego dziedzictwa jest stałym wyzwaniem dla ludzi. Może się to dokonywać przez ciągłe odkrywanie godności człowieka, której właściwy wymiar nadał Jezus Chrystus przez dzieło odkupienia. Sam Syn Boży swoimi słowami i czynami zawsze wyrażał należny kobiecie szacunek i cześć, przewyciężając w ten sposób błędny status kobiety.

Grzech pierworodny, rozumiany w świetle Biblii, jako odrzucenie przez człowieka nakazu Bożego, spowodował powstanie trudności w relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą. Wyrazem braku harmonii w tej relacji jest odczuwanie wstydu, nadmierna skłonność kobiety do mężczyzny i dążność mężczyzny do

⁹³ Panowanie, w: Encyklopedia biblijna, jw., s. 896.

⁹⁴ Zob. Władza ludzka, w: Słownik symboliki biblijnej, jw., s. 1100.

⁹⁵ F. A m i o t, P. G r e l o t, Władza, w: STB, s. 1048–1049.

⁹⁶ B. M i e r z w i ń s k i, Problem dominacji mężczyzną nad kobietą w Biblii, *Kat* 41: 1997, nr 4 s. 244–248.

⁹⁷ Jak najbardziej słuszny sprzeciw kobiecie wobec takiej sytuacji nie może jednak prowadzić do jeszcze bardziej negatywnego skutku, jakim byłoby upodobnienie kobiety do mężczyzny i tym samym pozbawienie jej swojej oryginalności. Doprowadziłyby to do braku możliwości spełnienia siebie. MD 10.

dominacji nad kobietą. Skutki te wydają się być szczególnie dotkliwie odczuwane obecnie, czego wyrazem jest tak wiele rozbitych małżeństw. Dlatego też, uważna refleksja nad przyczyną tego stanu, powinna stać się pomocą dla działań pastoralnych zmierzających do przyjscia z pomocą współczesnym małżeństwom.

ORIGINAL SIN AND ITS RESULTS FOR RELATION BETWEEN A MAN AND A WOMAN IN THE LIGHT OF GEN 3

SUMMARY

Breaking the bond with God by the first people is the impediment, which is manifested by the „original sin”. This is also the reason of disturbing the previously existing harmony between a man and a woman. The first result of this sin is a change in the way of seeing their sexuality, understood as a main difference at a human being. After this fact people lost an ability to recognize themselves as a perfect image of God. The second negative result of original sin is wrong domination a man above a woman and her bad inclination to him. This, in turn, results in the difficulties concerning correct understanding of marriage and the way of realization of marital unity, what is special shown by the present times.