

Marek Karczewski

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9435-3832>

Katedra Nauk Biblijnych i Historycznych, Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Ogród w centrum miasta? Niektóre aspekty rozwoju symbolu ogrodu Eden w tradycji biblijnej

A garden in the city centre? Some aspects of the development of the Garden of Eden symbol in biblical tradition

Abstract

The article is an attempt to describe the transformation process undergone by the image of the biblical Garden of Eden. Apart from the text of Genesis 2:4b–3:24, biblical references to Eden are little known. Being a Bible scholar, the author of the article examines this issue from the theological and biblical perspective. Among the symbolic elements of Eden that appear in other biblical texts, a major role is played by the images of a river, fruit trees and the tree of life. These symbols appear together, in various configurations, in Ez 47:1–2 and Rev 22:1–2. From the biblical perspective, a return to the lost Eden is possible. However, the symbol of Eden is closely related to the eschatological message of the Bible. In the eschatological new Jerusalem, a paradise garden, the symbol of eternal felicity, is located in the centre of the city.

Key words: Garden of Eden, paradise in the Bible, tree of life, biblical eschatology

* * *

Artykuł jest próbą opisu procesu transformacji obrazu ogrodu w Eden w kontekście literatury biblijnej. Temat odniesień do Edenu w innych tekstach biblijnych poza Księgą Rodzaju 2,4b–3,24 jest mało znany. Autor artykułu jako biblista podejmuje tę kwestię z perspektywy teologiczno-biblijnej. Wśród elementów symbolicznych Edenu, które pojawiają się także w innych tekstach biblijnych, podstawową rolę odgrywają rzeka, drzewa owocowe i drzewo życia. W różnych konfiguracjach symbole te razem pojawiają się w Księdze Ezechiela 47,1–12 i Apokalipsie św. Jana Ap 22,1–2. W perspektywie biblijnej możliwy jest powrót do utraconego Edenu. Jednocześnie jednak okazuje się, że symbol rajskiego ogrodu pozostaje w ścisłym związku z przesłaniem eschatologicznym Biblii. W eschatologicznej nowej Jerozolimie, w centrum miasta, znajduje się rajski ogród, symbol wiecznego szczęścia.

Słowa kluczowe: ogród Eden, raj w Biblii, drzewo życia, eschatologia biblijna

Odebrano / Received: 31.01.2020

Zaakceptowano / Accepted: 20.05.2020

Czy możliwy jest ogród w centrum miasta? Wydaje się, że jak najbardziej. W czasach powrotu do wartości ekologicznych i rosnącej troski o środowisko naturalne poszukiwanie nowych rozwiązań w zakładaniu parków i ogrodów staje się oczywistością. Dla współczesnego człowieka ogród to jednak coś więcej niż założenie architektoniczne i związane z nim przeżycia estetyczne. Wśród licznych ogrodów, o których mówią teksty biblijne szczególne miejsce zajmuje ogród Eden. Biblijne opowiadanie o ogrodzie Eden w ciągu wieków wielokrotnie inspirowało artystów, poetów, filozofów, teologów. Refleksja nad symboliką Edenu zajmuje także istotne miejsce w rozwijającej się dynamicznie teologii ekologicznej¹. Pamięć o rajskim ogrodzie stanowi ponadto nie tylko ważny element tzw. kreatologii biblijnej, ale jest wpisana w tę rzeczywistość, która w potocznym języku religijnym określana jest jako „niebo”, „zbawienie”, „wieczna radość”.

W artykule omówiono główne etapy rozwoju symboliki ogrodu biblijnego z perspektywy teologiczno-biblijnej. Zwrócono szczególną uwagę na cechy wspólne symbolicznych obrazów zawartych w Rdz 2,4b–3,24; Ez 47,1–12 i Ap 22,1–2. Teksty biblijne zostały omówione w oparciu o metodę analizy synchronicznej tekstu biblijnego przy uwzględnieniu ich oryginalnego kontekstu literackiego i teologicznego². Istotne znaczenie posiadają także efekty badań wskazanych tekstów w perspektywie zastosowania klasycznych metod diachronicznych³. Są one nieodzowne w procesie właściwej interpretacji teologicznej osadzonej w kontekście historyczno-kulturowym powstania poszczególnych, wymienionych powyżej tekstów Starego i Nowego Testamentu.

W punkcie pierwszym artykułu omówiono krótko kwestię koncepcji ogrodu Eden w Rdz 2,4b–3,22 jako symbolu optymalnych warunków do życia. Eden postrzegany jest jako miejsce mityczne oraz jako stan. Według Rdz 3,1–22 ludzie utracili prawo przebywania w ogrodzie rajskim. W punkcie drugim poddano analizie tekst Ez 47,1–12. Występują tu kluczowe elementy pierwotnego Edenu – rzeka i drzewa. Prorok Ezechiel umieszcza je w nowym kontekście i odmiennej perspektywie teologicznej. W trzecim punkcie omówiono elementy Edenu zawarte w Ap 22,1–2. Występują tu rzeka i drzewo życia. W czwartym, ostatnim punkcie, poruszono tematykę obecności elementów symboliki Edenu w pozostałych tekstach biblijnych. Ze względu na ograniczoną objętość artykułu przedstawione treści mają charakter szkicu o charakterze teologiczno-biblijnym.

¹ Zob. Franciszek 2015, pkt. 66.

² W analizie synchronicznej zwraca się szczególną uwagę na ostateczną wersję tekstu biblijnego, oryginalność zastosowanego słownictwa, technik stylistycznych, symboli i aluzji. Poszukuje się oryginalnej myśli teologicznej właściwej dla konkretnej księgi lub szerszego kontekstu biblijnego.

³ Zastosowanie metod diachronicznych dotyczy takich kwestii jak: historia powstania i redakcji dzieła biblijnego, analiza zastosowanych w nim form literackich i technik stylistycznych uwzględniająca właściwą mu perspektywę historyczno-literacką, badanie oryginalnego kontekstu historyczno-religijnego, społecznego i politycznego w momencie jego powstania itp.

Ogród Eden w Księdze Rodzaju 2,4b–3,24

Ogród Eden w Rdz 2,4b–3,24 stanowi mityczne tło wydarzeń tworzących część tzw. prehistorii biblijnej⁴. Podobnie jak pozostałe narracje zawarte w Rdz 1–11 opowiadanie o ogrodzie Eden cechuje specyficzna relacja do historii⁵. Autor biblijny koncentruje się na elementach istotnych z punktu widzenia zaplanowanego przez niego przekazu teologicznego.

Pytanie o lokalizację. Ogród Eden stanowi miejsce wydarzeń w tzw. jahwistycznym⁶ opisie stworzenia człowieka w Rdz 2,4b–3,24⁷. W Rdz 2,8 padają następujące słowa⁸:

I zasadził Pan Bóg ogród w Edenie na Wschodzie i umieścił tam człowieka, którego ulepił.

Sama nazwa Eden nie pojawia się na mapach starożytnego Bliskiego Wschodu. Najprawdopodobniej wskazówka „w Edenie” nawiązuje do sumeryjskiego terminu „Edin”, który w wersji akadyjskiej występuje jako „edenu” i oznacza step jako miejsce odpowiednie do uprawy⁹. Możliwe także, że określenie „Eden” nawiązuje do stosowanych w językach semickich terminów opartych na rdzeniu ʔḏ. Wyrażają one ideę obfitości. W kontekście historyczno-kulturowym starożytnego Izraela wyrażenie „ogród na wschodzie” oraz nazwy niektórych płynących w nim rzek sugerują, że chodzi o szeroko pojęty obszar Mezopotamii. W Rdz 2,14 wymienia się cztery rzeki biorące początek od jednej wypływającej z ogrodu: Pizon, Gichon, Tygrys i Eufrat¹⁰. Jednak ustalenie, gdzie miałby się znajdować biblijny Eden, wydaje się niemożliwe. Jest oczywiste, że w kulturze starożytnego Bliskiego Wschodu wspinały ogród był uważany za wyjątkowe miejsce. Zasadniczo takie ogrody zakładali i posiadali królowie lub osoby ważne¹¹. Ogród przygotowany dla człowieka nawiązuje zatem do wspinałych ogrodów starożytnego

⁴ Zob. Otto 1996, s. 183–192.

⁵ Zob. Ruppert 1994, s. 66–68. Historie te nie mogą być interpretowane w sposób dosłowny, ale jako opowiadania o charakterze teologicznym. Temat przewodni stanowi w nich relacja Bóg – człowiek.

⁶ Według klasycznej teorii źródeł w Pięcioksięgu, której początek dały badania literackie Juliusa Wellhausena (1844–1918), tzw. źródło jahwistyczne jest najstarsze i sięga X w. przed Chr. Aktualnie proponuje się także inne rozwiązania, zob. Lemański 2005, s. 15–28.

⁷ Trwa spór egzegetów, czy opowiadanie rozpoczyna się w Rdz 2,4a, w Rdz 2,4b czy może w Rdz 2,5, zob. Mettinger 2007, s. 13.

⁸ Tłumaczenie z tekstu hebrajskiego na podstawie wydania krytycznego *Biblia Hebraica Stuttgartensia...* 1966/1977. Tłumaczenia z języków starożytnych w przekładzie autora artykułu.

⁹ Zob. Millard 1984, s. 103–106.

¹⁰ Chrostowski (1996, s. 79) mówi o obficie nawodnionej krainie szczególnie odpowiedniej do pomyślnego rozwoju ludzkości.

¹¹ Jednym ze starożytnych siedmiu cudów świata są tzw. wiszące ogrody Semiramidy w Babilonie przypisywane asyryjskiej królowej Schamurmat (IX/VIII w.), a związane najprawdopodobniej z Nabuchodonozorem II (poł. VI w.). Ogrody zdołały także pałac Assurbanipala w Niniwie. Ogrody pojawiały się także w starożytnej Persji, Egipcie i w innych krajach basenu Morza Śródziemnego. Według źródeł

Bliskiego Wschodu¹². Autor biblijny unika jednak wiązania Edenu z konkretnym miejscem, nadając mu znaczenie prehistoryczne, mityczne, pierwotne.

Ogród w Edenie jako raj. Według Rdz autorem Edenu jest Bóg (Rdz 2,8a.9.10). Eden jest stworzony dla człowieka jako miejsce szczęśliwe, optymalne. Hebrajskie określenie עֵדֶן zostało przełożone przez autorów Septuaginty (dalej jako LXX)¹³ jako παράδεισος ἐν Ἐδεμ. Określenie παράδεισος nawiązuje do języka staroirañskiego i oznacza wspaniały ogród, ogród królewski¹⁴. W popularnym przekładzie greckim Starego Testamentu relatywnie neutralne określenie hebrajskie zostało zreinterpretowane jako wspaniały, rozkoszny ogród w Eden. W ten sposób akcentowano jego wyjątkową jakość. W opracowaniach leksykograficznych termin παράδεισος tłumaczy się często jako „ogród rozkoszy”¹⁵.

W opisie biblijnym ogrodu w Eden nie ma zbyt wielu szczegółowych informacji na temat jego układu, wyglądu oraz umieszczonych w nim roślin i zwierząt. Według Rdz 2,9 na rozkaz Stwórcy wyrosły w nim drzewa o pięknym wyglądzie, rodzące jadalne owoce. W jego centrum rosły dwa szczególne drzewa – drzewo życia oraz drzewo poznania dobra i zła. Nie wiadomo konkretnie, jakie drzewa miałyby rosnąć w Edenie i czy drzewa umieszczone w centrum były kojarzone z konkretnym gatunkiem¹⁶. Ponadto z Edenu wypływała rzeka, która nawadniała ogród i dawała początek czterem wspomnianym już rzekom. Autor biblijny ogranicza się do wskazania na drzewa, wypływającą z ogrodu rzekę oraz do ogólnego odniesienia do żyjących tam zwierząt. Inny temat stanowi stworzenie kobiety, która w myśl teologii jahwistycznej jest dla mężczyzny darem Boga Stwórcy i najbliższą jego towarzyszką (zob. Rdz 2,18.21-25).

Podstawowy walor ogrodu stanowi oferowany człowiekowi wyjątkowy komfort życia i prawdopodobieństwo osiągnięcia nieśmiertelności. Jest to miejsce szczególne, ponieważ człowiek może w nim bezpośrednio doświadczać bliskości Stwórcy. Człowiek mógł korzystać za darmo z owoców Edenu (Rdz 2,15a). Jednak nie działa się to bezwarunkowo. Podkreśla to najpierw wyrażenie celowe w Rdz 2,15b – „żeby go uprawiał i strzegł”¹⁷. Człowiek miał zatem pełnić rolę ogrodnika i opiekuna Edenu. Wolno mu było spożywać owoce ze wszystkich drzew, z wyjątkiem drzewa poznania dobra i zła

historycznych król perski Cyrus II (559–529) uregulował tworzenie szkółek sadowniczych. Możliwe, że założenia ogrodowe otaczały także zigguraty w Eridu i Ur, czyli na terenach sumeryjskich.

¹² Zob. Van Seters 1989, s. 270–272.

¹³ Tekst na podstawie wydania krytycznego *Septuaginta...* 2006.

¹⁴ Wallace 1992, s. 281.

¹⁵ Grecki termin παράδεισος dał początek późniejszym określeniom, jak np. łacińskie „paradisum” czy pochodne w językach współczesnych: „Paradies”, „paradise”, „paradis”, „paradiso” itp.

¹⁶ Zob. Krispenz 2003, s. 301–317.

¹⁷ Nakaz ten bywa traktowany jako obowiązujący w relacji do całego świata stworzonego. W kontekście ekoteologii człowiek powinien strzec i chronić stworzenie, które powierzył mu Bóg, zob. Ska 1989, s. 13–19.

(Rdz 2,16-17). Warunki te interpretuje się niekiedy jako formę pierwotnego przymierza między Bogiem i człowiekiem¹⁸.

Eden utracony. Niestety, przymierze Boga z ludźmi zostało złamane (Rdz 3,1-7). Temat upadku pierwszych ludzi stanowi moment przełomowy całego opowiadania o Edenie w Rdz 2,4b-3,24¹⁹. Eden został utracony. W momencie utraty prawa do przebywania w ogrodzie Eden sytuacja człowieka zmieniła się diametralnie (zob. Rdz 3,1-24). Konsekwencją próby zajęcia miejsca Boga było zniszczenie relacji między człowiekiem a Stwórcą oraz między najbliższymi sobie ludźmi (Rdz 3,8). W perspektywie teologicznej opowiadania – śmiertelność i trud życia są spowodowane egoizmem i pychą człowieka. Wydaje się, że nie ma już możliwości powrotu do pierwotnego rajskiego ogrodu (Rdz 3,23-24). Sytuacja nie jest jednak do końca przesądzona, ponieważ iskra nadziei zawarta jest w wypowiedzianych przez Boga słowach obietnicy w tzw. protoewangelii, w Rdz 3,15. W chronologii biblijnej Rdz 3,15 jest pierwszym tekstem zapowiadającym nadejście mesjasza i wskazującym na charakter jego misji. Choć nie mówi się tu wprost o powrocie do Edenu, ostateczny cel działania mesjasza stanowi przewyciężenie zła i jego skutków.

Symboliczne elementy Edenu w Księdze Ezechiela 47,1-12

Po raz drugi elementy ogrodu rajskiego pojawiają się w kontekście wizji życiodajnego źródła w Ez 42,1-12. Prorok Ezechiel działał na przełomie VII i VI w. przed Chr. wśród ludności izraelskiej, wprowadzonej do tzw. niewoli babilońskiej (601/586–538 r. przed Chr.)²⁰. W tym czasie świątynia Salomona leżała w gruzach. Wspomniana wizja proroka posiada charakter apokaliptyczny i eschatologiczny oraz stanowi część większej całości określanej jako wizja nowej świątyni (Ez 40,1-47,12) lub wizja nowej ziemi (Ez 40,1-48,35).

Wizja jest bogata w elementy symboliczne o znaczeniu eschatologicznym²¹. Prorok widział wodę, która wypływa ze źródła umiejscowionego przy progu odnowionej świątyni, z prawego jej boku, z południowej strony ołtarza (Ez 47,1-2). Woda wypływała w kierunku wschodnim, stopniowo przyjmując formę strumyka, potoku i w końcu rzeki. Wody rzeki posiadały uzdrowieńczą, dobroczynną moc (Ez 42,8-9). Ezechiel zapowiadał, że na brzegach rzeki będą rosły liczne drzewa owocowe posiadające szczególne właściwości (Ez 47,12). Miały one owocować co miesiąc. Ich owoce miały służyć do jedzenia, a liście jako lekarstwo. Jako powód Ezechiel wskazywał na wyjątkowość wody wypływającej ze świątyni (Ez 47,12b).

¹⁸ Zob. Collins 2006, s. 112–116.

¹⁹ Zob. Karczewski 2010, s. 89.

²⁰ Zob. Rumianek 2007, s. 19–20.

²¹ Zob. Kowalski 2004, s. 408–413.

Związki z Rdz 2-3 są wyraźne. Dostrzegalne są także różnice. Elementy Edenu znane z Rdz 2-3 to rzeka i drzewa. Drzewa owocowe są niezwykle. Ich uzdrowieńcza moc jest większa niż w „starym” raju. Choć nie wspomina się o drzewie życia, to uderza życiodajny charakter drzew owocowych. Elementy nowe to przede wszystkim powszechna dostępność dobrodziejstw „nowego” raju, a wobec Rdz 2-3 to także ściśły związek elementów „nowego” raju ze świątynią. Rzeka rozpoczyna swój bieg w świątyni, która stanowi symboliczne centrum nowego świata. Świątynia jest szczególnym miejscem, wybranym przez samego Boga. Temat ten współbrzmi z innymi tekstami prorockimi i poetyckim Starego Testamentu, w których przedstawia się Jerozolimę i świątynię jerozolimską jako miejsce życiodajne, mieszkanie Boga (por. Ps 24,1-10; 42,2-12; 46,4; Iz 2,2-5; 25,6-12; Za 14,8). Świątynia jerozolimską symbolicznie nawiązywała do rajskiego ogrodu²². Stanowiła przestrzeń oddzieloną. Dostęp do niej był stopniowany²³. W świątyni powszechna była ornamentyka roślinna. Warto wspomnieć także o szczególnej symbolice świeczników wewnątrz świątyni, a zwłaszcza o związku wielkiej menory z drzewem życia.

Związek symboliki świątyni, ogrodu rajskiego i drzewa życia dostrzegalny jest także w apokryfach Starego Testamentu²⁴. W *Testamencie Lewiego* 18,10-11 zapowiada się powtórne otwarcie raju i umożliwienie spożycia z drzewa życia dla świętych. Podobny motyw pojawia się w *Testamencie Dana* 5,13, gdzie święci odpoczną w Edenie, który będzie tożsamy z nową Jerozolimą. W etiopskiej wersji *Księgi Henocha* 24,3-25,6 mówi się o wyjątkowym drzewie. Jest ono pachnące i daje życie wybranym. Jest zasadzone w świętym domu Pana. O ponownym otwarciu raju mówi się również w *IV Księdze Ezechiela* 8,50-52. Idea eschatologicznej odnowy świątyni była obecna także w innych międzytestamentowych tekstach judaistycznych. W literaturze qumrańskiej podkreślano, że odnowiona świątynia nie będzie zbudowana przez ludzi (1 QS VIII,4b-10; IX,3-6; 1QpHab XII,3-4; 4 Q400-407; 1QShirShabb). Zarówno zatem u Ezechiela, jak i w judaistycznej literaturze pozabiblijnej epoki przedchrześcijańskiej odnowiona świątynia, jak i związany z nią, odnowiony Eden, stały się ważnymi elementami czasów ostatecznych.

Eden zwielokrotniony w Apokalipsie św. Jana 22,1-2

Elementy Edenu znajdują się również w ostatniej księdze Nowego Testamentu, w Ap 22,1-2²⁵. Kontekst pośredni stanowią wizje nowej Jerozolimy w Ap 21,1-22,5²⁶.

²² Zob. Beale 2005, s. 7-12.

²³ Świątynia Salomona posiadała dziedziniec zewnętrzny dla ludu i dziedziniec wewnętrzny dla kapłanów. W świątyni Heroda kolejne dziedzińce były przeznaczone dla pogan, kobiet, mężczyzn i kapłanów. Do budynku świątynnego mogli wchodzić jedynie kapłani, natomiast do Miejsca Najświętszego raz w roku jedynie arcykapłan.

²⁴ Opracowanie i przekład wymienionych poniżej tekstów zob. Rubinkiewicz 1999.

²⁵ Zob. Karczewski 2010, s. 87-149. Obok symboli drzewa życia i rzeki w Ap 22,1-2 w różnych tekstach Ap pojawiają się także wąż oraz niewiasta i jej potomstwo.

²⁶ Zob. Aune 1998, s. 1142-1143.

Symboliczne opisy nowej Jerozolimy stanowią apogeum zawartego w Ap wczesnochrześcijańskiego objawienia prorockiego, dotyczącego nowego stworzenia (Ap 21,1). Urzeczywistnić ma się ono po ostatecznym upadku bałwochwalczej Babilonii²⁷ oraz po osądzeniu wielkiego smoka, czyli szatana (por. Ap 12-13; 17-18; 20,7-15)²⁸. Profetyczny obraz zbudowanej przez Boga nowej Jerozolimy stanowi szczyt stopniowego rozwoju idei Jerozolimy jako Miasta Świętego w Biblii. W perspektywie chrześcijańskiej w ostatnich rozdziałach Ap obraz Jerozolimy jest najbardziej idealny i pełny. Nowa Jerozolima jest symbolem miejsca zamieszkania zbawionych w doskonałej przyjaźni z Bogiem (por. Ap 21,3-4).

Według autora księgi (Ap 21,12-21) nowa Jerozolima ma układ wielkiego kwadratu. Długość i szerokość miasta wynosi odpowiednio po 12 tysięcy stadiów (ok. 2 200 km). Jest ono otoczone murem o wysokości 144 łokci (ok. 70 m). Mur oparty jest na dwunastu warstwach fundamentu, które tworzą kolejne warstwy kamieni szlachetnych i półszlachetnych. Do miasta prowadzi dwanaście bram, natomiast wewnątrz miasto zbudowane jest ze złota. Oczywiście wszelkie dane dotyczące wymiarów, jak i szczegółów dotyczących miasta posiadają znaczenie symboliczne²⁹. W Jerozolimie nie ma już świątyni, a w centrum miasta stoi tron³⁰. Wizja tronu (Ap 22,1-5) stanowi kontekst bezpośredni symbolicznych odniesień odnowionego raju.

Elementy Edenu zawarte są w Ap 22,1-2. Należą do nich rzeka i drzewo życia (zob. Rdz 2,10.22.24). Rzeka posiada wyjątkowy charakter.

Ap 22,1³¹: I pokazał mi rzekę wody życia przejrzystej jakby kryształ wypływającej od tronu Boga i Baranka

Symbol rzeki w Ap 22,1 łączy w sobie bogate treści teologiczne. Rzeka jest rzeką wody życia, czyli posiada szczególny walor. Walor ten jest podkreślony przez podobieństwo do kryształu (por. Ps 72,16; Jl 4,18; Am 9,13), a jeszcze bardziej przez jej symboliczny początek – tron Boga i Baranka (por. Ps 46,4; Za 14,8). Rzeka życiodajnej wody nawiązuje do pierwotnej rzeki w Edenie (Rdz 2,10). Jeszcze bardziej ewidentny jest jej związek z wizją dobroczynnej rzeki z Ez 47,1-12. Autor Ap rozwija tę linię symboliczną, dodając nowe treści. Określenie „woda życia” wiąże się ściśle z pneumatologią Pism

²⁷ Zob. Witkowski 2012.

²⁸ Na temat figury szatana w Ap zob. Karczewski 2013.

²⁹ Znaczenie podstawowe posiada liczba dwanaście odnosząca się zarówno do dwunastu pokoleń biblijnego Izraela, jak i do dwunastu apostołów Jezusa Chrystusa. Liczba siedem oznacza Boską pełnię. Liczba tysięcy może oznaczać związek z rzeczywistością po zmartwychwstaniu, z perspektywą wieczną.

³⁰ Zob. Spatafora 1997, s. 242-243.

³¹ Tłumaczenie na podstawie tekstu zaczerpniętego z wydania krytycznego Nowego Testamentu – *Novum Testamentum Graece*, 28th revised edition 2012.

Janowych i wskazuje na ożywcze i ponadczasowe działanie Ducha Świętego³². Źródło rzeki, tron, podkreśla jej ścisły związek z działaniem Boga w historii. Baranek, czyli Jezus Chrystus zmartwychwstały, odgrywa tu szczególną funkcję³³. W perspektywie teologicznej Ap Jezus Chrystus pełni centralną rolę w dziejach ludzkości jako sprawca uwolnienia jej od skutków zła i śmierci (Ap 7,17).

Drugim symbolem nawiązującym do rajskiego ogrodu jest drzewo życia (Ap 2,7b; 3,21)³⁴.

Ap 22,2: W środku jej placu i po obu stronach rzeki drzewo życia rodzące dwanaście owoców, każdego miesiąca wydającej swój owoc, a liście tego drzewa [służą] do leczenia narodów.

Autor Ap podkreśla, że drzewo życia rośnie zarówno w centrum nowej Jerozolimy, jak i na brzegach rzeki (por. 1QH 8,5-8). Brak rodzajnika określonego, jak i wiele miejsc, w których rośnie drzewo życia świadczą o tym, że nie chodzi o jedno drzewo, ale o jeden gatunek drzewa. Można zatem założyć, że wizjoner dostrzega wiele drzew życia, które rosną zarówno na głównym placu miasta, jak i nad rzeką. Częste owocowanie drzew i leczniczy charakter jego liści przywołuje Ez 47,12³⁵. Autor Ap nawiązuje zatem zarówno do Rdz 2,20.24, jak i do Ez 47,12. Ulokowanie drzewa życia w środku placu nowej Jerozolimy w Ap 22,2a przywołuje sytuację z ogrodu Eden. Według Rdz 2,9 w środku ogrodu Bóg umieścił drzewo życia oraz drzewo poznania dobra i zła. W Rdz 3,22-24 mówiono o utracie dostępu do drzewa życia i w konsekwencji o wygnaniu z raju. W Ez 47,1-12 zapowiadano nadejście eschatologicznego raju, który związany będzie z odnowieniem świątyni. Według Ap 22,1-2 dostęp do raju będzie nie tylko przywrócony, ale równocześnie zwielokrotniony. Wszystkie narody (Ap 22,2b) będą mogły korzystać z dobrodziejstw ogrodu, który znajduje się w centrum miasta. Możliwość pełnego udziału wierzących w wiecznym życiu samego Boga i uwielbionego Chrystusa zrealizuje się w pełni w czasach ostatecznych³⁶.

Zarówno symbol rzeki, jak i drzewo życia w Ap 22,1-2 przedstawione zostały w kluczu teologii chrześcijańskiej. Są one przejawami pełni Bożej obecności i wiecznego trwania³⁷. Autor Ap we właściwy sobie sposób łączy znane symbole starotestamentowe, nadając im nowe, chrześcijańskie znaczenie.

³² Zob. Kotecki 2013, s. 429.

³³ Zob. Karczewski 2016, s. 86–87.

³⁴ Zob. Wong 1998, s. 211–226. Na temat drzewa życia w kontekście Listów do Kościołów (Ap 2-3) zob.: Szymański 2004; Szymański 2008.

³⁵ Zob. Hieke 2006, s. 14–15.

³⁶ Napięcie związane z oczekiwaniem na wypełnienie się obietnicy paruzji i na upadek struktur wrogich chrześcijaństwu jest dostrzegalne również w Ap, zob. Karczewski 2019, s. 279–306.

³⁷ Zob. Wojciechowski 2012, s. 391–392.

Odniesienia do Edenu w innych tekstach biblijnych

Warto wspomnieć, że temat Edenu lub symbol drzewa życia występują także w innych miejscach Biblii. Nie zostały w nich jednak zawarte równocześnie główne elementy pierwotnego ogrodu, jak drzewa, drzewo życia i rzeka. W Rdz 13,10, przed zniszczeniem Sodomy i Gomory, mowa jest o nawodnionej i żyznej okolicy Jordanu jako „ogrodzie Pana”³⁸. Motyw rajy Boga pojawia się także w kontekście proroctw przeciwko władcy Tyru w Ez 28,11-19 LXX oraz przeciw władcy Egiptu w Ez 31,7-9 LXX. W tekście Ez 28,13 Eden porównany jest do boskiego ogrodu, który władcy pogańscy utracą, podobnie jak pierwsi ludzie utracili pierwotny raj³⁹. Drzewo życia występuje między innymi jako symbol mądrości przeciwnej drodze głupoty prowadzącej do śmierci (zob. Prz 3,18; 11,30; 13,12; 15,4; por. Syr 24,12-22)⁴⁰.

W kontekście Nowego Testamentu raj pojmowany jest jako stan życia wiecznego ofiarowany przez Chrystusa (Łk 23,43) lub miejsce przebywania zbawionych (2 Kor 12,3)⁴¹. O drzewie życia i o rajy Boga mówi się w kontekście obietnic danych wiernym chrześcijanom w Liście do Kościoła w Efezie w Ap 2,7⁴². Obietnica spożywania z drzewa życia, które znajduje się w rajy Boga, jest równoznaczna z darem udziału w życiu wiecznym⁴³. Ponadto motyw drzewa życia pojawia się także w Ap 22,14.19 w kontekście tzw. końcowego dialogu liturgicznego⁴⁴. Dostęp do drzewa życia jest najważniejszym dobrodziejstwem wynikającym z prawa wejścia do nowej Jerozolimy⁴⁵.

W tekstach Starego Testamentu (poza Rdz 2-3 i Ez 47,1-12) odnoszących się do ogrodu Eden podkreśla się zatem jego wyjątkowy, urodzajny i życiodajny charakter. Ta wyjątkowość koncentruje się w symbolu drzewa życia, który staje się także metaforą Bożej mądrości. W tekstach Nowego Testamentu raj i jego elementy są ściśle związane z następującym po śmierci fizycznej stanem szczęśliwego życia wiecznego.

Podsumowanie

W kontekście literackim i teologicznym Biblii ogród Eden pojawia się nie tylko w tekstach związanych z tzw. prehistorią biblijną. Występuje także w eschatologicznym tekście Ez oraz nowotestamentowym proroctwie w Ap. W każdym z tych oryginalnych środowisk teologiczno-biblijnych ogród Eden zawiera te same symboliczne elementy

³⁸ Zob. Karczewski 2010, s. 93.

³⁹ Zob. Karczewski 2010, s. 93–94.

⁴⁰ Na temat drzewa życia w kontekście literatury sapiencjalnej zob. Krawczyk 1994, s. 107.

⁴¹ Keener (2000, s. 180–395) mówi o istniejącym w tekstach żydowskich rozróżnieniu między niebem i rajem, który w czasach ostatecznych miał znajdować się na ziemi. Jednak w czasie teraźniejszym raj ulokowany był w jednym z poziomów nieba.

⁴² Zob. Tkacz 2003, s. 58–66.

⁴³ Zob. Kotecki 2013, s. 247–251.

⁴⁴ Zob. Kotecki 2006, s. 189–191.

⁴⁵ Zob. Pytel 2008, s. 109–114.

składowe. Jednak elementy te zostają poddane reinterpretacji. Następuje ewidentny rozwój teologiczno-biblijnej koncepcji Edenu. W świetle Rdz 2-3 egoizm człowieka spowodował utratę Edenu. Wygnanie z Edenu było znakiem zerwania więzi ze Stwórcą. W wizji dotyczącej eschatologicznej odnowy Jerozolimy prorok Ezechiel zapowiadał, że dostęp do Edenu będzie otwarty na nowo (Ez 47,1-12). W Ap 22,1-2 wizjoner chrześcijański prorokował, że powrót do raju jest nie tylko możliwy, ale będzie wydarzeniem wyjątkowym. Apokaliptyczny Eden stanowi chrześcijańską wersję Edenu z Biblii hebrajskiej. W symbolicznym, eschatologicznym obrazie nowej Jerozolimy ogród rajski zajmuje centralne miejsce. Obecność kluczowych elementów symbolicznych Edenu w centrum odnowionego świata podkreśla spójność prezentowanej w Biblii relacji Boga i człowieka. W perspektywie chrześcijańskiej ogród Eden jest symbolem optymalnych, najbardziej korzystnych warunków życia i ostatecznego szczęścia⁴⁶. Jego najważniejszą cechą jest wieczne trwanie. W perspektywie uniwersalnej dostrzegalna jest daleko idąca harmonia między współczesnymi poszukiwaniami dróg powrotu do naturalnego porządku natury i zawartym w symbolu rajskiego ogrodu przesłaniem biblijnym. Łączy je nadzieja, że każdy wysiłek podejmowany dla rekonstrukcji utraconego ogrodu jest ważny i konieczny. W każdym ochronionym lub założonym na nowo, uszczęśliwiającym człowieka ogrodzie dostrzec można pewne podobieństwa do biblijnego ogrodu w Eden.

Bibliografia

- Aune D.E. 1998, *Revelation 17–22*, Word Biblical Commentary 52a, Nelson, Nashville (Tennessee).
- Beale G.K. 2005, *Eden, the Temple and Church's Mission in the New Creation*, "Journal of Evangelical Theological Society", Vol. 48, No. 1, s. 5–31.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia. Editio quarta emendata*, 1966/1977, Elliger K., Rudolph W. (red.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- Chrostowski W. 1996, *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Rozprawy i Studia Biblijne 1, Warszawa.
- Collins C.J. 2006, *Genesis 1–4. A Linguistic, Literary, and Theological Commentary*, P&R Publishing, Phillipsburg (New Jersey).
- Franciszek 2015, *Encyklika Laudato Si'*, Libreria Editrice Vaticana, Rzym.
- Hieke T. 2006, *Der Seher Johannes als neuer Ezechiel*, [w:] D. Sängler D. (red.), *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung*, Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn, s. 1–30.
- Karczewski M. 2010, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Biblioteka Wydziału Teologii UWM 55, Wydział Teologii, Olsztyn.
- Karczewski M. 2013, *Szatan w Apokalipsie św. Jana*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn.

⁴⁶ Por. Franciszek 2015, pkt. 243.

- Karczewski M. 2016, *Baranek w Apokalipsie św. Jana*, Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn.
- Karczewski M. 2019, *Znaczenie terminu ópa w Apokalipsie Janowej*, „Verbum Vitae”, t. 35, s. 279–306.
- Keener C.S. 2000, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Vocatio, Warszawa.
- Kotecki D. 2006, *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana*, Rozprawy i Studia Biblijne 26, Vocatio, Warszawa.
- Kotecki D. 2013, *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana*, Scripta Theologica Thoruniensia 27, Toruń.
- Kowalski B. 2004, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*, Stuttgarter Biblische Beiträge 52, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart.
- Krawczyk R. 1994, *Drzewo życia. Zagadnienia wybrane z literatury mądrościowej Starego Testamentu*, Wydawnictwo Wyzsze Seminarium Duchowne, Siedlce.
- Krispenz J. 2003, *Wie viele Bäume braucht das Paradies?*, „Vetus Testamentum”, Vol. 54, Nr 3, s. 301–317.
- Lemański J. 2005, *Pięćoksiąg. Próba syntezy współczesnych badań*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” t. 38, z. 1, s. 15–28.
- Mettinger T.N.D. 2007, *The Eden Narrative. A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2-3*, Eisenbrauns, Winona Lake.
- Millard A.R. 1984, *The Etymology of Eden*, „Vetus Testamentum”, t. 34, s. 103–106.
- Novum Testamentum Graece, 28th revised edition*, 2012, Aland B. and others (red.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- Otto E. 1996, *Die Paradieserzählung Genesis 2-3. Eine nachpriestliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext*, [w:] Diesel A.A. i inni (red.), „Jedes Ding hat seine Zeit”. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, Beiträge zur Alttestamentlichen Wissenschaft 241, de Gruyter Berlin-New York, s. 183–192.
- Pytel J.K. 2008, *Apokalipsa św. Jana*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań.
- Rubinkiewicz R. 1999 (opr.), *Apokryfy Starego Testamentu*, Vocatio, Warszawa.
- Rumianek R. 2007, *Orędzie Księgi Ezechiela*, „Collectanea Theologica”, t. 77, nr 4, s. 9–20.
- Ruppert L. 1994, *Urgeschichte oder Urgeschehen?*, [w:] Ruppert L., *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments*, Stuttgarter Biblische Aufsatzbände des Alten Testaments 18, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, s. 66–88.
- Septuaginta. Second Revised Edition*, 2006, Rahlfs A. (red.), Hanhart R. (przejrzał), Deutsche Bibelwissenschaft, Stuttgart.
- Ska J.L. 1989, *Creazione e liberazione nel Pentateuco*, [w:] Cimoso M., Schökel L.A., Ska J.L. i in. (red.), *Creazione e liberazione nei libri dell'Antico Testamento*, Leumann, Torino, s. 13–19.
- Spatafora A. 1997, *From the Temple of God to God as Temple. A Biblical-Theological Study of Temple in the Book of Revelation*, Tesi Gregoriana Serie Teologia 27, Gregoriana, Roma.
- Szymański P.F. 2004, *Drzewo życia w świetle Ap 2, 7b*, „Quaestionis Selectae” t.11, nr 18, s. 79–88.

- Szymański P.F. 2008, „*Drzewo życia*” i miejsce na „*tronie*” według *Ap 2,7b; 3,21*, „*Studia Franciszkańskie*” t. 18, s. 201–215.
- Tkacz T. 2003, *Listy do Siedmiu Kościołów (Ap 2,1–3,22). Studium historyczno-teologiczne*, Rozprawy i Studia Biblijne 11, Vocatio, Warszawa.
- Wallace H.N. 1992, *Eden*, [w:] Freedman D.N. (red.), *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland, t. II, s. 281.
- Witkowski S. 2012, „*Wielki Babilon*” w *Janowej Apokalipsie jako kryptonim imperialnego Rzymu oraz wrogiego Bogu świata*, La Salette, Kraków.
- Wojciechowski M. 2012, *Apokalipsa św. Jana*, Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament XX, Święty Paweł, Częstochowa.
- Wong D.K.K. 1998, *The Tree of Life in Revelation*, „*Biblioteca Sacra*”, Vol. 155, s. 211–226.
- Van Seters J. 1989, *The Creation of Man and the Creation of the King*, „*Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft*”, Vol. 101, s. 173–332.

Autor:

ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM

Katedra Nauk Biblijnych i Historycznych, Wydział Teologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

e-mail: marek.karczewski@uwm.edu.pl