

KS. JANUSZ LEMAŃSKI

GRZECH RODZI SIĘ W SERCU CZŁOWIEKA (RDZ 4,1-16)

Grzech jest jedną z tych kategorii biblijnych, które kładą się cieniem na prawidłowej relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Biblia opowiada już na samym początku o nieposłuszeństwie i braku zaufania wobec Boga ze strony pierwszych ludzi. Jednak o grzechu po raz pierwszy autor biblijny będzie mówił dopiero podczas wydarzeń związanych z bratobójstwem dokonany przez Kaina (Rdz 4,1-16). Cechą charakterystyczną tego opowiadania jest szereg „niedopowiedzeń”, które wymagają od czytelnika poszukiwania właściwej odpowiedzi na wynikające z tych „braków” problemy. H. Seebass¹, podsumowując swoją analizę Rdz 4,3-5, stwierdza, że jako czytelnik może mieć do tego tekstu więcej pytań niż te, które interesowały narratora. Te słowa można jednak śmiało odnieść do całej wypowiedzi z Rdz 4,1-16.

Kwestią podobnych zjawisk, występujących w tekstach biblijnych, zajmuje się, coraz popularniejsza w ostatnich latach, metoda egzegetyczna zwana narratologią lub analizą narracyjną². Jej założenia pozwalają na wciągnięcie odbiorcy tekstu do aktywnego uczestnictwa w jego interpretacji i odczytaniu najważniejszych elementów przesłania, którym autor chce się podzielić ze swoim czytelnikiem. Powyższa metoda egzegetyczna zostanie wykorzystana także w obecnej analizie.

¹ H. Seebass, *Genesis. Urgeschichte (1,1-11,26)*, Neukirchen 1996, s. 152: „Man hat als Leser mehr Fragen an den Text, als den Erzähler interessiert“ Por. V. P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17* (NICOT), Grand Rapids 1990, s. 219: „This chapter confronts the reader with a number of problem, some of which are unanswerable”

² Jej założenia prezentuje J. L. Ska, *Sincronia: L'analisi narrativa*, w: H. Simian-Yofre (red.), *Metodologia dell'Antico Testamento*, Bologna 1994, s. 139-170. Por. też R. Rubinkiewicz (red.), *Interpretacja Biblii w Kościele*. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich, Warszawa 1999, p. B.2, s. 35-37

1. Kontekst literacki

Perykopa Rdz 4,1-16, w obecnym kontekście, stanowi naturalną kontynuację Rdz 2-3. Egzegeza nie rozstrzygnęła jednak definitywnie, czy oba opowiadania stanowiły pierwotnie jedność literacką, czy też raczej należy uznać, że ich związek jest wynikiem późniejszej pracy kolejnych redaktorów i kompilatorów tekstu. Z jednej strony bowiem uderza fakt identycznej terminologii użytej w obu tekstach (por. np., w Rdz 4,7 i 3,16; 4,9 i 3,9; 4,11 i 3,17; 4,14 i 3,24; 4,16 i 3,24) oraz rozwinięcie genealogii (4,1-2) Adama i Ewy z Rdz 2-3; z drugiej – otwarte pozostaje pytanie o to, skąd wzięli się inni ludzie zagrażający Kainowi (Rdz 4,14-15) oraz – w jaki sposób znalazł on sobie żonę (Rdz 4,17). Z logiki opowiadania wynikałoby bowiem, że Kain i Abel są jedynymi potomkami pierwszych ludzi na ziemi. Dyskusyjna jest także kwestia pierwotnego związku pomiędzy Rdz 4,1-16 a pozostałą częścią rozdziału czwartego. Tym niemniej, obecny kontekst opowiadania o Kainie i Ablu wydaje się kontynuować linię genealogiczną Adama i Ewy (por. 4,1.17.25; por. też ww. 18-22). W jej ramach dominuje temat rozszerzającego się grzechu i wzrastających konsekwencji tego stanu rzeczy, które prowadzą nie tylko do stopniowego oddalania się człowieka od Boga, ale także powodują coraz większy podział pomiędzy ludźmi. Trudno także przeoczyć fakt, że historia obu braci została opowiedziana według modelu dobrze znanego w Starym Testamencie (por. Rdz 25,23-28).

2. Struktura tekstu

Granice perykopy wyznacza informacja narratora o poczęciu kolejnych potomków Adama i Ewy (Rdz 4,1-2a) oraz Kaina (Rdz 4,17). Autor biblijny z jednej strony wyraża chęć kontynuacji historii o pierwszych ludziach, którzy okazali brak zaufania wobec Stwórcy (Rdz 3; por. 4,1-2a), z drugiej podaje – istotną dla dalszej narracji – informację o różnych zajęciach, którymi parali się Kain i Abel (w. 2b). Stanowi to wprowadzenie do sytuacji opisanej w dalszym toku wydarzeń. Kolejny akt opowiadania tworzy ponownie opis sytuacji, która stanie się punktem wyjścia dla centralnej części perykopy. Narrator opowiada o złożeniu ofiary przez obu braci (ww. 3-4a) i reakcji Boga na ten akt. Dar Abła zostaje przyjęty, zaś dar Kaina odrzucony (ww. 4b-5a). Brak akceptacji ze strony Stwórcy staje się powodem gniewu (smutku) Kaina (w. 5b). Ostatnia uwaga narratora jest jednocześnie przygotowaniem do następnej sceny. Reakcja Kaina wprowadza go w sferę zagrożenia grzechem, o czym informują czytelnika słowa skierowane przez Boga do Kaina (ww. 6-7). Kain nie wyciąga z nich jednak właściwych wniosków i popełnia grzech bratobójstwa (w. 8).

W dalszej części toczy się więc dialog pomiędzy Stwórcą i grzesznikiem, który ma charakter rozprawy sądowej. Po dialogu inicjacyjnym, w którym Kain odrzuca możliwość przyznania się do winy (w. 9), następuje oskarżenie (w. 10) i wyrok (w. 11-12). Kain reaguje na wyrok (ww. 13-14), a Bóg odpowiada na jego słowa (w. 15). Perykopa kończy się opisem sytuacji Kaina po wyroku Stwórcy (w. 16). Wynika z tego zasadniczy podział na sceny, w których głównymi bohaterami są odpowiednio: Adam i Ewa (ww. 1-2), Kain, Abel i Bóg (ww. 3-5), Bóg i Kain (ww. 6-7), Kain i Abel (w. 8), Bóg i Kain (ww. 9-15), Kain (w. 16). Ponadto centralna część perykopy (ww. 6-7 9-15) ma charakter dialogiczny. Pojawia się w niej ostrzeżenie przed grzechem (ww. 6-7) oraz konsekwencje jego popełnienia (ww. 9-15). Dialog uwypukla centralną rolę narracji opisującej sam grzech bratobójstwa (w. 8). Można więc zaproponować następującą strukturę perykopy:

- A. Wprowadzenie (ww. 1-2);
- B. Opis sytuacji (ww. 3-5):
 - a. Ofiara (ww. 3-4a);
 - b. Reakcja Boga (ww. 4b-5a);
 - c. Reakcja Kaina (w. 5b);
- C. Mowa ostrzegawcza Boga do Kaina (ww. 6-7);
- D. Grzech Kaina (w. 8);
- C' Dialog Boga z Kainem (ww. 9-15):
 - a. Sąd nad Kainem (ww. 9-12):
 - dialog inauguracyjny (w. 9);
 - orzeczenie winy (w. 10);
 - wyrok (ww. 11-12);
 - b. Reakcja Kaina (ww. 13-14);
 - c. Reakcja Boga (w. 15);
- B' Opis sytuacji (w. 16).

W samym centrum zainteresowania narratora znajduje się problem naruszenia podstawowych relacji wspólnotowych i zdradzonego braterstwa. Czyn Kaina zaklasyfikowany jest jako grzech (w. 7: *ḥattāʾt*) i wina (w. 13: *ʿāwōn*). Termin brat (*ʾāḥ*) pojawia się aż siedem razy w opowiadaniu, zawsze w połączeniu z zaimkiem osobowym, który prezentuje Abła jako brata Kaina (por. ww. 2.8 [dwa razy]: jego brat; ww. 9a.10.11: twój brat; w. 9b: mój brat). Znamienne jest jednak, że poza w. 2, stanowiącym wprowadzenie do perykopy, pozostałe przypadki użycia tego rzeczownika koncentrują się w głównej części opowiadania, gdy mówi się o samym grzechu (w. 8: dwa razy), próbie nakłonienia Kaina do uznania swojej winy, która kończy się niepowodzeniem (w. 9: dwa razy) i konsekwencjach takiej postawy

(ww. 10.11). Drugi znamieny fakt to powiązanie grzechu z ideą sprofanowania ziemi, z której powstał człowiek, i do uprawiania której został powołany przez Boga (ww. 10-12). W konsekwencji ziemia ta stanie się nieprzyjazna, a Kain stanie się tułaczem i zbiegiem na jej powierzchni (w. 14). Oba tematy mają związek z koncepcją wspólnoty rodzinnej, w której prawo do posiadania i dziedziczenia ziemi wyznaczał ideał solidarności braterskiej pomiędzy członkami każdego klanu, w tym przede wszystkim solidarności w obronie życia, a w wypadku jego utraty przez jednego z członków na skutek zabójstwa, zobowiązywał najbliższych krewnych do krwawej zemsty na winowajcy. W obecnej sytuacji chodzi jednak o bratobójstwo, które naruszyło zasady solidarności rodzinnej, co w konsekwencji prowadzi do alienacji i banicji poza sferę społeczną, wyznaczoną życiem w kręgu swoich krewnych i w obrębie ziemi rodzinnej.

3. Analiza narracyjno-egzegetyczna

Zgodnie z zaproponowaną strukturą, perykopa dzieli się na kilka zasadniczych części, które uwydatniają centralną rolę sekcji D (w. 8) oraz obramowujących ją sekcji dialogicznych C (ww. 6-7) i C' (ww. 9-15). Pozostałe części perykopy mają na celu zaprezentowanie sytuacji wyjściowej, w ramach której rodzi się okazja do grzechu (B: ww. 3-5) oraz ostateczny skutek po jego zaistnieniu (B': w. 16). Część wprowadzająca (A: ww. 1-2) ma charakter przejścia od wydarzeń w ogrodzie Eden do dalszych losów potomstwa pierwszych ludzi na ziemi już poza Edenem.

A. Wprowadzenie (ww. 1-2)

Pierwsza informacja, którą podaje narrator (w. 1), jest wyraźnym nawiązaniem do Rdz 2-3 i zdradza chęć kontynuowania opowiadania o dalszych losach ludzi wygnanych z ogrodu Eden. Adam zbliża się do swojej żony Ewy i „poznaje” ją poczynając z nią syna. „Poznać” w kontekście małżeńskim (por. ww. 17.25) zawsze oznacza „być intymnie z kimś”. W Starym Testamencie idiom ten jest jednak także prostym określeniem pożycia seksualnego³, choć najczęściej oddaje sens głębokiej wzajemnej znajomości dwóch osób tak, jak zachodzi to tylko pomiędzy mężem i żoną. Zwraca uwagę podkreślenie inicjatywnej roli mężczyzny w tym pierwszym akcie poczęcia.

³ Także homoseksualnego (Rdz 19,5) czy kazirodczego (Rdz 38,26); choć należy zauważyć, że w przypadkach różnych form nielegalnego czy pozamałżeńskiego pożycia autorzy biblijni preferują raczej użycie innej terminologii: „zbliżyć się” (Rdz 16,2.4; 38,16) lub „leżeć z” (Rdz 39,7).

Jego osoba znika jednak niemal natychmiast i rolę wiodącą w opisie wydarzeń zajmuje niewiasta. To ona jako pierwsza w Biblii wypowiada imię Boga, nadaje imię poczętemu dziecku, a informacja o narodzinach drugiego z synów całkowicie zdominowana jest przez podkreślenie rodzicielskiej roli Ewy z pominięciem Adama.

Zastanawiające jest także to, że poza wprowadzeniem (ww. 1-2) pierwsi rodzice znikają całkowicie ze sceny, na której dzieć się będą dalsze wydarzenia. Choć mają one charakter dramatu rodzinnego, postaci rodziców nie odgrywają już w dalszym toku opowiadania żadnej roli. Pozwala to sądzić, że choć narrator umieszcza historię Kaina i Abla w szerokim kontekście prehistorii biblijnej, to traktuje ją jedynie jako kolejny paradygmat w prezentacji postępującego charakteru ludzkiego grzechu, który wyrasta zarówno z gniewu, jak i z braku zaufania wobec Boga.

Po urodzeniu pierwszego syna Ewa nadaje mu imię: Kain. Problematyczne jest jednak zrozumienie jej słów z w. 1c. Imię *qāin* zostaje tu etymologicznie połączone z czasownikiem *qānā^h*, który może oznaczać zarówno „nabyć”, „uzyskać”, jak i „stworzyć”, „formować”⁴. Różne, proponowane przez egzegetów, związki z podobnymi słowami znanymi z innych języków semickich pozwalają sądzić, że w swoim zasadniczym sensie imię to znaczy „kował” (por. Tubal-Kain, który był ojcem metalurgii Rdz 4,22). Jak zwykle w takich wypadkach, może jednak chodzić jedynie o podobieństwo dźwiękowe, a nie rzeczywiste związki rdzenia, gdyż imię to może znaczyć również: „włócznia” (por. 2 Sm 21,16) lub „pieśń”. W obecnym kontekście imię „Kain” zapowiada bliską już alienację z ziemi, której miał służyć starszy z braci.

Podwójne znaczenie czasownika *qānā^h* (z Ewą w roli podmiotu) w połączeniu z partykułą *’et*, wyrażającą generalnie relację dopełnienia bliższego i występującym za nią imieniem Jahwe, stwarza szereg trudności interpretacyjnych. Dziwne jest ponadto określenie noworodka terminem „mężczyzna” (*’iš*), stosowanym zawsze w odniesieniu do dorosłego człowieka. Zdanie w dosłownym tłumaczeniu może zatem brzmieć: „uzyskałam/stworzyłam mężczyznę (komu? czemu?) Jahwe”. Jeśli przyjąć sens „stworzyć”, zachowując jednocześnie dopełnieniowe znaczenie partykuły *’et*, to słowa Ewy można zinterpretować jako wyraz swoistej pychy, a nawet arogancji ze strony niewiasty. Stąd wielu egzegetów proponuje interpretować *’et* bądź w sensie: „z (pomocą Jahwe)”, bądź jako *m’^t* „od (Jahwe)”, przyjmując jednocześnie pierwszy sens czasownika *qānā^h* – „uzyskać”. W ten sposób słowa niewiasty brzmiałyby następująco: „uzyskałam mężczyznę od Jahwe” i wyrażałyby

⁴ Rdz 14,19,22; Wj 15,16; Pwt 32,6; Ps 74,2; 78,54; 139,13; Prz 8,22.

uznanie narodzin dziecka jako aktu prokreacji, który jest elementem współpracy z Bogiem w dziele stworzenia⁵ oraz radość, że mimo przekleństwa (Rdz 3,16) Bóg obdarzył ją potomstwem. Trzeba jednak przyznać, że partykuła *ʔet* nie ma nigdy znaczenia „z pomocą kogoś”. Określenie dziecka jako „mężczyzna” (*ʔiš*) jest również nietypowe. Można jednak sądzić, że cała wypowiedź niewiasty nie tyle odnosi się do narodzin syna, ile do dopełnienia relacji małżeńskiej. Dopiero narodziny potomka gwarantującego dziedzictwo uwydatniają w pełni, że Adam jest *ʔiš* – „mężem”, a Ewa *ʔiššā^h* – „żoną” (Rdz 2,23) i stali się jednym ciałem (Rdz 2,24). Niewiasta, która okazała się płodna, nie zawiodła swojego męża i nie musi się obawiać odesłania (Rdz 29,32.34; 30,16)⁶ Przy takiej interpretacji, słowa niewiasty byłyby wyrazem wdzięczności wobec Jahwe: „uzyskałam męża (Adama) od Jahwe”, tzn. dzięki Jahwe moje małżeństwo zostało spełnione.

W akcie poczęcia drugiego syna znika jednak całkowicie rola mężczyzny, a uwydatnione zostaje rodzicielskie powołanie niewiasty jako matki żyjących (por. Rdz 3,3.20b). Brakuje także etymologicznego wyjaśnienia imienia Abel (*hābel*). Wielu egzegetów łączy je ze słowem *hebel* – „nicość” „pustka”, „para”, co podkreślałoby jego efemeryczną rolę w całym epizodzie. Po raz pierwszy użyte jest w odniesieniu do Kaina określenie „jego brat”, które stanie się podstawowym słowem w centralnej części opowiadania. Warto podkreślić, że zarówno w prawie zwyczajowym, jak i w późniejszym systemie legislacyjnym, to starszy z braci cieszył się przywilejem dziedzica (Rdz 25,32; 27,1-40; Pwt 21,15-17). Jednak historia zbawienia wielokrotnie pokazuje, że Boże preferencje przełamują ten schemat (Izaak-Izmael; Jakub-Ezaw; Efraim-Manasses, Dawid-pozostali bracia).

Brak wzmianki o udziale męża w poczęciu Abla wydaje się również nie być pozbawionym znaczenia. Jahwe jest Panem życia i śmierci (1 Sm 2,6; Pwt 32,39). Zabójstwo jest więc aktem godzącym w suwerenność Boga w tym zakresie. Narrator zaznacza więc niejako od początku, że narodziny Abla są wyrazem woli Bożej, która za chwilę zostanie brutalnie odrzucona przez człowieka. Po wydarzeniach, które doprowadzą do banicji Kaina (ww. 9-16) i opisie dalszych losów jego potomków (ww. 17-24), narrator powróci do opowiadania o Ablu, opisując kolejnego potomka – Seta. Zastąpi on zabitego Abla i w tym akcie zrodzenia ponownie podkreśli rolę mężczyzny (Rdz 4,25), co znamionować będzie kontynuację wybranej przez Boga linii genealogicznej, gwarantującej dziedzictwo pierwszym rodziców.

⁵ Niektórzy proponują zmianę wokalizacji z *ʔet* na *ʔōt* – „znak”. Na temat innych korekt por. C. Westermann, *Genesis. Kapitel 1-11* (BK I.1), Neukirchen-Vluyn 1983, s. 396-397.

⁶ Por. J. Scharbert, *Genesis 1-11* (NEB), Würzburg 1990, s. 63.

Wprowadzenie kończy informacja o zajęciach, którymi trudnili się obaj bracia (w. 2b). Młodszy z braci był pasterzem trzody, a starszy – rolnikiem. Kain kontynuuje zatem zawód ojca, który uprawiał ziemię w Edenie, jeszcze przed grzechem. Tym razem jednak, ziemia uprawiana przez Kaina znajduje się poza obrębem Edenu i jest przeklęta (por. Rdz 3,17b). Abel para się natomiast zajęciem, które będzie właściwe wielkim postaciom historii zbawienia: Abraham (Rdz 13,5nn), Jakub (Rdz 30,36), Józef (Rdz 37,2), Mojżesz (Wj 3,1), Dawid (1 Sm 16,11; 17,34). Linia genealogiczna związana z pasterstwem stanie się wybraną przez Boga (por. Rdz 47,3). Trudno jednak znaleźć w analizowanej tu historii elementy, które świadczyłyby, że u podstaw bliskiego już grzechu leży jakiś konflikt pomiędzy pasterzami i rolnikami, w którym uwydatniałyby się napięcia i wzajemna niechęć obu grup⁷. Nie ma też żadnej wzmianki wartościującej którekolwiek z zajęć. Ponadto Adam był rolnikiem z nakazu Bożego (por. Rdz 2,15). Podłożem tej informacji o różnych zajęciach obu braci jest więc nie tyle konflikt zawodowy, ile odmienna rola obu bohaterów, która staje się okazją do wyjaśnienia pasterskiego zajęcia wielu późniejszych postaci z historii zbawienia, jak również tłumaczy etiologicznie powstanie nowej kategorii zawodów niezwiązanych z rolnictwem.

B. Opis sytuacji (ww. 3-5)

Scena ma trójczłonową strukturę. Najpierw narrator opowiada o darach złożonych przez obu braci (ww. 3-4a), następnie o reakcji Boga na ten akt (ww. 4b-5a), a w końcu o reakcji Kaina na postawę Boga (w. 5b). Całość wydaje się opierać na schemacie chiastycznym i inwersji (A, A', B, B' – ww. 3-5a)⁸. Obie figury retoryczne uwydatniają decydujący moment, jakim jest przyjęcie daru Abła i odrzucenie daru Kaina (ww. 4b-5a), co wyjaśnia także przyczyny reakcji tego ostatniego (w. 5b).

⁷ Takie konotacje znaleźć można w opowiadaniu *Dumuzi i Enkimdu: dysputa pomiędzy bogiem pasterzy i bogiem rolników*; por. ANET, s. 41-42.

⁸ Por. V P. Hamilton, *The Book of Genesis...*, dz. cyt., s. 218, nota 2; opierając się na analizie F. I. Andersona proponuje schemat A, A', B, B' C (ww. 2b-5a). W 3 jednak wyraźnie, poprzez specyficzną formułę początkową, wyznacza nową scenę w opowiadaniu. W zaproponowanym przez nas schemacie elementy A-A' odnoszą się do chiazmu opartego na słowach: „i ofiarował **Kain**...”, „i **Abel ofiarował**” zaś elementy B-B' do słów: „i **spojrzał Jahwe na Abła** i jego ofiarę”, „a **na Kaina** i jego ofiarę **nie spojrział**”. Elementy A i B' odnoszą się ponadto do Kaina, zaś elementy A' i B do Abła, co tworzy efekt inkluzji, uwydatniającej centralną pozycję Abła i jego daru oraz życzliwego przyjęcia ich przez Boga.

a. Ofiara (ww. 3-4a)

Zwrot „po pewnym czasie” (w. 3a; por. 1 Krl 17,7) oznacza zwykle dłuższy okres (Rdz 24,55; 40,2), czasem rok (Kpł 25,29; 1 Sm 1,21). Zazwyczaj pojawia się za nim precyzyjne określenie, o jaki czas chodzi (Rdz 8,6; Wj 12,41). Można się domyślać, że w tym wypadku brak takiego uściślenia stanowi aluzję do zakończenia cyklu upraw i wypasu trzód (por. w. 2b). Takie zdanie łączy bowiem zwykle kolejne, następujące po nim, wydarzenia z czymś, co zaszło wcześniej. Tym razem jednak brak wcześniejszych wydarzeń, dla których obecna scena mogłaby stanowić kontynuację.

Zwykle złożenie ofiary Bogu wiąże się w Starym Testamencie z budową ołtarza. W analizowanym przypadku brak jednak informacji o tym elemencie kultowym. Może to sugerować, że nie chodzi tym razem o ofiarę w sensie sakryfikalnym, lecz o zwykły dar ofiarowany Bogu. Obaj bracia przynoszą Jahwe owoc właściwy wykonywanej przez nich pracy. W późniejszym prawie kultowym oba typy ofiar cieszą się jednakowym uznaniem. Kain składa dar z płodów ziemi, zaś Abel – pierwociny z trzody i tłuszczu zwierząt. W obu wypadkach to, co przynoszą bracia, określone jest przez narratora jako *minḥā^h* i występuje wraz z terminem ofiarniczym *bô^ʿ* (*hifil*; por. Kpł 2,2.8). W tekstach akadyjskich *mānahtu* oznacza profity z pracy lub handlu bez akcentów kultowych. Również w tekstach ugaryckich *mnḥ* nie należy do słownika kultowego i oznacza zwykły dar ofiarowany komuś. Także w Starym Testamencie można znaleźć długą listę przykładów na czysto świeckie zastosowanie tego określenia⁹. Zatem nic nie stoi na przeszkodzie, aby uznać, że i w tym wypadku chodzi o zwykłe określenie w sensie „dar”, „prezent”¹⁰, zwłaszcza, że ofiary te należą do najstarszych w Starym Testamencie. Przyjmując jednak kultowy kontekst tego daru, jedynej różnicy trzeba by doszukiwać się w dopowiedzeniu, że młodszy ofiarował ofiarę z pierwocin (*bēkōrôt*) i najtłustszej części (*ḥelēbhēn*). Tylko w takim przypadku można przypuszczać, że narrator zwraca uwagę na to, że Abel ofiarował to, co najlepsze z owoców swojej pracy. Bardziej prawdopodobne jest jednak, także z racji braku wzmianki o ołtarzu, że pragnął on w ten sposób wyakcentować wewnętrzną dyspozycję, z jaką składane są oba dary (por. 1 Sm 2,17), albo, że jej wybór to efekt wolnej woli Jahwe (por. Wj 33,19). Problemem jednak nie jest odrzucenie ofiary Kaina ze względu na jej zawartość, lecz to, że Jahwe na nią nie wejrzał, co niekoniecznie musi mieć

⁹ Por. szczegółowe zestawienie w I. Cardellini, *I Sacrifici dell'antica alleanza. Tipologia, rituali, celebrazioni* (Studi sulla Bibbia e il suo ambiente), Milano 2001, s. 52-55.

¹⁰ Por. I. Willi-Plein, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel* (SBS 153), Stuttgart 1993, s. 82, a także niektóre współczesne komentarze, np. J. Scharbert.

jakąś dającą się uzasadnić przyczynę. Chociaż dla dalszej narracji istotne jest określenie powodów, z jakich jeden z darów zostanie za chwilę odrzucony, to narrator nie wydaje się zainteresowany wyjaśnieniem tego, czy w obu wypadkach była jakaś zasadnicza różnica pomiędzy tym, co zostało przyniesione przed oblicze Boga. Konflikt, który się za chwilę zrodzi, wynikał będzie jednak z faktu nieprzyjęcia ofiary Kaina. U jego podstaw może więc leżeć zwykła zazdrość o względy Boga, która prowadzić będzie do bratobójstwa, a nie jakiś niesprecyzowany brak w samej ofercie.

b. Reakcja Boga (ww. 4b-5a)

Hebrajski czasownik *šā'āh* – „spojrzeć”, „zwrócić uwagę na”, można również zrozumieć w sensie, że Bóg przyjrzał się uważniej ofercie młodszego z braci, zaś zignorował tę złożoną przez Kaina. Narrator nie podaje jednak żadnych motywów takiej postawy Boga. Jego wybór wydaje się arbitralny, a kryteria, według których został dokonany, pozostają tajemnicą. Czytelnik nie dowiaduje się także z tekstu, w jaki sposób Kain dowiedział się, że jego dar nie został zaakceptowany.

Wszelkie propozycje egzegetyczne, próbujące racjonalnie uzasadnić fakt przyjęcia przez Boga jednego i odrzucenia drugiego z darów, mają na celu niejako usprawiedliwienie Boga¹¹. Warto jednak założyć, że milczenie narratora w tym względzie, samo w sobie jest jego przesłaniem skierowanym do czytelnika. O akceptacji przez Boga nie decyduje tylko zewnętrzny wymiar ofiary, jej zgodność z przepisami czy konkretny rytuał, według którego jest składana przed Bogiem. Są wewnętrzne racje w każdym ofiarodawcy, które zna tylko Bóg. Narrator koncentruje się zatem na reakcji Kaina i jej dalszych konsekwencjach, a nie na detalach związanych z samą ofiarą czy przyczynami zignorowania jednej z nich. Może to zdradzać intencję interioryzacji całego konfliktu. Kain nie ma właściwej wewnętrznej dyspozycji przy składaniu ofiary i dalszy bieg wydarzeń wydaje się potwierdzać słuszność takiej interpretacji.

c. Reakcja Kaina (w. 5b)

Kain reaguje na brak akceptacji swojej ofiary w dwojaki sposób. Jest bardzo zagniewany (*hārāh*) i opuszcza twarz (*nāpal pānīm*). Z jednej strony, gniew rodzi się w sercu człowieka, a z drugiej – spuszczone głowa jest zewnętrznym znakiem tego wewnętrznego nieuporządkowania¹². Reakcja Kaina jest w pewnym sensie zrozumiała. Narrator jednak wydaje się podkreślać, że nie chodzi w tym wszystkim o argumenty, racje, autorytety czy uczucia, ale

¹¹ Por. przegląd w: G. J. Wenham, *Genesis 1-15* (WBC 1), Waco 1987, s. 104.

¹² Por. W. Pikor, *Zbawienie – zmaganie o Boże oblicze na twarzy Kaina* (Rdz 4, 1-16), VV 1/2002, s. 29-40.

o wejrzenie w swoje własne serce. Nawet jeśli postawa Boga wydawać się może niczym nie uzasadniona, to problem stanowi nie to, co się stało dotychczas, ale to, co się stanie za chwilę. Kain nie szuka przyczyny dotychczasowych wydarzeń w sobie, lecz poza sobą, co uwydatni za chwilę kolejna odsłona badanej perykopy. Zamiast dokonać wewnętrznego egzaminu, podejmie próbę zlikwidowania konkurenta, nie bacząc, że chodzi o jego brata.

C. Mowa ostrzegawcza Boga do Kaina (ww. 6-7)

Bóg pyta Kaina o to, czemu jest zły i czemu ma opuszczoną twarz. Pytania są retoryczne i stanowią echo w. 5b. Może autor sugeruje w ten sposób, że Bóg wzywa Kaina do przeprowadzenia wewnętrznego egzaminu i poszukania właściwych odpowiedzi, a nie reakcję emocjonalną, która może prowadzić do nieszczęścia. Jak dotąd bowiem nic złego się jeszcze nie stało. Zatem gniew (lub smutek) Kaina i opuszczona twarz nie mają żadnych podstaw, co wyjaśni kolejny wiersz (7), stanowiący swoisty komentarz do obu pytań z w. 6.

Zdanie z w. 7, podkreślają egzegeci, jest jednym z najtrudniejszych wierszy w całej Księdze Rodzaju. Jego struktura gramatyczna wykazuje trzy zasadnicze problemy¹³ Pierwszy z nich stanowi słowo *śē'ēt*. Chodzi o bezokolicznik konstrukcyjny pochodzący od czasownika *nāśā'* – „podnosić”. W układzie gramatycznym, określanym mianem *constructus*, stanowi ono *nomen regens*, któremu powinien towarzyszyć *nomen rectum*. Takiego dopełnienia brakuje jednak w tekście hebrajskim. Gramatycy podają, że możliwy jest przypadek, gdy bezokolicznik konstrukcyjny pełni rolę mianownika w roli podmiotu, jest to jednak niezwykle rzadkie (por. GK § 114a). Po drugie, w zdaniu pojawia się niekonsekwencja pomiędzy podmiotem i orzeczeniem (w. 7bB). Termin „grzech” (*ḥattā'ā*) jest rodzaju żeńskiego, zaś czasownik *rōbēš* to imiesłów rodzaju męskiego. Zwykle tłumaczy się tę konstrukcję: „grzech jest czyhający”. Po trzecie, zastanawiające są zaimki rodzaju męskiego w ostatniej części zdania, jeśli pamięta się, że grzech jest rzeczownikiem rodzaju żeńskiego.

W odniesieniu do pierwszej z trudności, ciekawa jest propozycja¹⁴ przesunięcia rzeczownika „grzech” po czasowniku *śē'ēt*, który przyjmuje sens przebaczenia (*podnieść twarz*). Zdanie przyjmuje wówczas sens: „jeśli czynisz dobrze, to jest przebaczenie grzechu”. Trzeba jednak przyznać, że nie ma ona żadnego uzasadnienia w krytyce tekstu. Podobnie jak inne propozycje

¹³ Por. omówienie w: V P Hamilton, *The Book of Genesis...*, dz. cyt., s. 224.

¹⁴ Por. L. Ramaroson, *À propos de Gen 4,7*, Bib 49/1968, s. 233-237

uzupełnienia tekstu, np. o termin *pānīm*. Hamilton¹⁵ proponuje natomiast odnieść interrogatywne *hā*, stojące na początku zdania, do obu części wiersza. W ten sposób *šē'ēt* podkreślałby jedynie siłę stawianych pytań i można by uznać go za skrót od zwrotu *šē'ēt pānīm*.

Drugą z trudności można wyjaśnić na różne sposoby. G. von Rad¹⁶ proponuje przesunąć ostatnią spółgłoskę „t” z rzeczownika „grzech” i połączyć ją z następującym po nim czasownikiem, uzyskując w ten sposób formę rodzaju żeńskiego, bardziej logiczną w obecnym kontekście. Trzeba jednak przyznać, że nie wyjaśnia to dobrze pojawiających się potem zaimków rodzaju męskiego (trzecia z trudności). Ponadto, podstawowe znaczenia czasownika *rbš* to „położyć (coś by spoczywało)”¹⁷, a nie „czyhać” (por. Rdz 29,2; Iz 11,6; 14,30; Ez 34,14). Inna z możliwości pozwala uznać różnice w rodzaju pomiędzy rzeczownikiem i czasownikiem za znane w gramatyce hebrajskiej (GK § 122) zjawisko morfologiczne, gdy rzeczowniki rodzaju żeńskiego traktowane są jako rodzaj męski (np. *qōhelet* występuje zawsze z męskimi formami czasowników). Dość popularna jest w końcu interpretacja znana już w początkach ubiegłego wieku i rozpowszechniona później przez komentarz Speisera¹⁸, która zakłada, że czasownik *rbš* jest w istocie rzeczownikiem, a ściślej mówiąc – akadyjskim określeniem demona. W mitologii mezopotamskiej zwykle chodzi o dobrego ducha, choć nie brakuje w niej także przykładów na jego negatywną działalność¹⁹. W ten sposób grzech zostałby przedstawiony tu metaforycznie jako zły demon (podobna personifikacja już w Rdz 3,1.4-6), który czai się u drzwi (serca), aby pochwycić swoją ofiarę przy pierwszej nadarzającej się okazji. Czy mu się to jednak uda, zależy jedynie od woli samego zagrożonego, w tym wypadku Kaina. Wybór zależy od przyjętej przez niego postawy: „zrobić dobrze” lub „nie zrobić dobrze”. Od tego zależy też, czy Kain podniesie swoją twarz, czy też pozostanie ona opuszczona jak dotychczas, stanowiąc oznakę grzesznej kondycji Kaina. To niejako kontynuacja analizy pokusy rozpoczęta w Rdz 3. Jahwe i tym razem ostrzega człowieka przed konsekwencjami złego wyboru. Warto jednak podkreślić fakt, że Bóg nie grozi w żaden sposób Kainowi. Daje mu jedynie dobrą radę, wskazując jednocześnie, że nieprzyjęcie

¹⁵ Por. V Hamilton, *The Book of Genesis...*, dz. cyt., s. 226.

¹⁶ Por. G. von Rad, *Genesis*, Brescia 1978, s. 131.

¹⁷ Czasownik ten pojawia się również w kontekstach opisujących upadek zwierzęcia pod przytłaczającym je ciężarem (Wj 23,5; por. Rdz 49,14); por. W. C. Williams, *NIDOTTE* III, s. 1044.

¹⁸ Por. E. A. Speiser, *Genesis (AB 1)*, New York 1962, s. 32-33. Za tą propozycją opowiadają się też: Westermann, Scharbert, Seebass.

¹⁹ Hasło „demony i potwory” w: J. Black, A. Green, *Słownik mitologii mezopotamskiej*, Katowice 1998, s. 57-60.

złożonego uprzednio daru w żaden sposób nie zrywa więzi z Bogiem i nie przekreśla Jego troski o człowieka. Kain jednak stoi na granicy pokusy i może jej ulec, tracąc panowanie nad grzechem. Zagrożenie to rozgrywa się w jego sercu, które teraz jest pełne gniewu (ww. 5.6). Opanowanie tego negatywnego uczucia leży w zakresie możliwości człowieka (*wē^cattā^h timšāl-bô*) i może oddalić zagrożenie personifikowaną (demon) pokusą (*tēšûqātô* por. Rdz 3,16). Jest to jednocześnie podkreślenie tego, że bratobójstwo, które dokona się za chwilę, nie jest następstwem postawy Boga wobec Kaina, lecz efektem złej dyspozycji wewnętrznej tego ostatniego.

D. Grzech Kaina (w. 8)

Zwraca uwagę brak odpowiedzi ze strony Kaina na słowa wypowiedziane przez Jahwe. Tak jakby zignorował nie tylko ostrzeżenie, ale i samego Boga. W centrum tej sceny znajdują się dwaj bracia. Nie ma żadnej wzmianki o Bogu. Narrator skupia się teraz na tym, co czyni bohater tej historii. Kain zwraca się do swego brata Abla (*wayyōmer*), jednak tekst masorecki nie przytacza słów, które do niego powiedział. Septuaginta, Wulgata i inne starożytne tłumaczenia uzupełniają ten brak słowami: „chodźmy na pole” Problem leży jednak w tym, czy to „uzupełnienie” z jakichś powodów zaginęło w tekście hebrajskim, czy też stanowi późniejszą głosę wyjaśniającą. Przy dzisiejszym stanie badań odpowiedź na to pytanie nie jest możliwa. W historii interpretacji tego zagadnienia²⁰ pojawiały się jednak ciekawe sugestie, że *ʾāmar* niekoniecznie musi zakładać następujący po nim cytat wypowiedzianych słów. Archaiczne użycie tego czasownika wskazuje, że funkcjonował on także w znaczeniu „rozmawiać” lub „widzieć” Gunkel²¹ zaproponował z kolei korektę samogłosek, czytając *wayyōmer* jako *wayyemer imperfectum hifil* od czasownika *mrrh* („podnieść się przeciwko komuś”) lub *wayyēmar* od *mrr* („być zgorzkniałym, gniewnym”). Przy takim rozumieniu nie jest konieczne uzupełnienie obecne w wersji greckiej i łacińskiej.

Fakt, że Kain wyprowadza swego brata na pole (miejsce jego pacy) i tam dokonuje zabójstwa, intrygował wielu egzegetów²² Ten szczegół łączy wiele opowiadań o bratobójstwie (Rdz 25,17.29; 37,7.19-20; Sdz 20,13.23.28; 21,6; 2 Sm 14,6; por. też Sdz 9; 1 Krl 2,25; 2 Sm 2,26-27; 2 Sm 13-14). Określenie „brat” pojawi się w centrum analizowanego opowiadania aż sześć razy (ww. 8bis.9bis.10.11; por. w. 2). W ten sposób podkreślony zostaje aspekt braterstwa, które zostaje naruszone przez akt zabójstwa. Termin *hārag*

²⁰ Por. przegląd w: V P Hamilton, *The Book of Genesis...*, dz.cyt., s. 229-230.

²¹ Por. H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1977, s. 44.

²² Por. dyskusję w: D. W Cotter, *Genesis (Berit Olam)*, Collegeville 2003, s. 43.

„zamordować” podkreśla wyjątkowe okrucieństwo i bezwzględność, z jaką zostało ono dokonane²³ Tworzy to wyraźny kontrast z tym, że całe wydarzenie rozgrywa się pomiędzy braćmi. Miejsce (pole) wydaje się dodatkowo podkreślać specyfikę sytuacji. Obaj bracia są tam, gdzie trudno spodziewać się jakichś świadków całego zajścia. Chodzi więc nie o przypadek, lecz morderstwo dokonane z premedytacją (por. Pwt 22,25-27). Kain, świadom braku dowodów, da za chwilę wyraz pewności siebie, odpowiadając Bogu na Jego pytanie o brata (w. 9). Czego nie widzi jednak człowiek, widzi Bóg, o czym bratobójca wydaje się zapominać (por. w. 10).

C'. Dialog Boga z Kainem (ww. 9-15)

Grzech, przed którym Bóg ostrzegał Kaina (por. ww. 6-7), stał się faktem (por. w. 8). Jahwe jednak nie opuszcza człowieka; nie pozostawia go samemu sobie, ani nie godzi się na obecność zła zapoczątkowanego przez bratobójstwo. Dialog, który toczy się pomiędzy Stwórcą i grzesznikiem, jest tego wyraźnym dowodem. Z jednej strony ma on charakter rozprawy sądowej (ww. 9-12), która nakłada na bratobójcę karę odpowiednią do jego przewinienia, z drugiej – odrzuca możliwość uznania precedensu (ww. 13-14) za normę (w. 15).

a. Sąd nad Kainem (ww. 9-12)

Terminologia i procedura z ww. 9-12 przypominają proces sądowy. Bóg daje Kainowi szansę na przyznanie się do grzechu (w. 9), a po jej odrzuceniu formułuje akt oskarżenia (w. 10) i feruje wyrok (ww. 11-12).

Dialog inauguracyjny (w. 9)

Słowa Jahwe skierowane do Kaina przypominają wstępną formułę procesu sądowego. Daje On szansę oskarżonemu, aby przyznał się do winy i ominął w ten sposób dalsze czynności procesowe. Pytanie skierowane do człowieka, przypomina to z Rdz 3,9: „Gdzie jest Abel, *twój brat*?” Ma ono charakter retoryczny, gdyż Bóg wie, co się stało (por. w. 10). Pytanie dotyczy raczej stosunku Kaina do jego brata. Jest to więc wezwanie do uznania braterskiej odpowiedzialności. Odpowiedź Kaina jest jednak wymijająca. W poczuciu bezkarności, przekonany, że bratobójstwo dokonane poza obrębem zamieszkania (pole) pozostanie jego tajemnicą, daje podwójną odpowiedź. Z jednej strony posługuje się kłamstwem: „nie wiem”, a z drugiej odrzuca swoją odpowiedzialność braterską. Termin *šōmēr* – „stróż”, często wyrażający pasterską troskę (por. Wj 22,6.9; 1 Sm 17,20), może być też związany

²³ Por. J. Scharbert, *Genesis 1-11...dz .cyt.*, 67 sugeruje nawet, że może tu chodzić o pierwotny sens tego czasownika: „poderznąć gardło”

z legalistyczną odpowiedzialnością za coś lub za kogoś²⁴ W ten sposób Kain odrzuciłby swoją odpowiedzialność za brata, do której był zobowiązany, w tym wypadku przez prawo zwyczajowe. W pewnym sensie czyni to, zasłaniając się swoim zawodem. To Abel był pasterzem, a nie Kain. Można doszukać się pewnej ironii w tej odpowiedzi: „Czyż jestem pasterzem pasterza?”²⁵ Choć w kodeksach prawnych Starego Testamentu nie ma sformułowanego wprost nakazu ponoszenia odpowiedzialności za brata, to jednak w Kpł 25,48 mówi się o obowiązku wykupienia brata, gdy znajdzie się w niewoli, a w Lb 35,12-28 mówi się o roli mściciela krwi, którym zwykle był najbliższy krewny zamordowanego.

Orzeczenie winy (w. 10)

Pytanie z w. 10a przywołuje poprzednie, postawione przez Boga w Rdz 3,13 i jest niejako ostatnią szansą, aby udzielić szczerzej odpowiedzi. Kain jednak milczy, odrzucając tym samym możliwość zakończenia procesu. W ten sposób pytanie staje się oskarżeniem. Bóg wie, co się stało (w. 10b). Wołanie krwi (por. Hi 16,18) to krzyk uciśnionych (*ṣāʿaq*), którzy znajdują się w sytuacji bez wyjścia i jedyną nadzieją pozostaje dla nich wiara w interwencję sprawiedliwości Bożej (por. Rdz 18,13; 41,55; Wj 3,7; 22,21-24). Metaforycznie „krew” może oznaczać osobę (por. Rdz 37,22.26; 42,22; Kpł 17,4; Lb 23,24; 35,33; Pwt 21,7), gdyż jest ucieleśnieniem życia (por. Kpł 17,11). Jej rozlanie na ziemi, z której powstał człowiek, woła o pomstę do nieba za naruszenie pryncypium, które znajduje się jedynie w mocy Stwórcy (por. Kpł 19,16; Pwt 17,8; 2 Krn 19,10). Jest to zatem pierwsze i ostatnie wołanie Abła w całym opowiadaniu. Prawo przewidywało z jednej strony możliwość uniknięcia przelewania niewinnej krwi poprzez instytucję miast ucieczki (por. Lb 35,9-34; Pwt 19,1-13), a z drugiej – znany był także zastępczy rytuał stosowany w wypadku, gdy morderca był nieuchwytny (por. Pwt 21,1-9). Wina bowiem nie może pozostać bez kary. Każde zabójstwo to sprofanowanie obrazu Bożego, obecnego w człowieku (por. Rdz 9,5), dlatego Stwórcy zawsze wysłuchuje tego desperackiego wołania (por. Iz 19,20; Ps 34,18; 107,6-28; 2 Sm 23), zwłaszcza, gdy istnieje niebezpieczeństwo, że zabójstwo może zostać ukryte (2 Sm 12; 1 Krl 21). Liczne słowa *dām* (krew) pojawiają się zawsze w kontekście zabójstwa²⁶ W tym wypadku może chodzić nie tylko o jedno konkretne bratobójstwo, ale o zasadę w ogóle, gdyż opis wydaje się mieć charakter paradygmatyczny. Najważniejsze słowo w tym zdaniu to zaimek

²⁴ Por. V P Hamilton, *The Book of Genesis...*, dz. cyt., s. 230; powołując się na analizę D. Daube.

²⁵ Por. Gunkel, Westermann, Wenham i Seebass *ad locum*.

²⁶ Por. *KBL I*, s. 215.

ʿēlay – „do Mnie”²⁷ Nawet jeśli istnieje szansa, że zbrodnia nie zostanie odkryta przez ludzi, to Bóg, który wie wszystko, będzie jej świadkiem i mścicielem.

Wyrok (ww. 11-12)

Teraz zaczyna się, w pełnym tego słowa znaczeniu, gra terminem *ʿādāmā^h* – „ziemia” Bóg nie stosuje jednak zasady prawnej „oko za oko” (*lex talion*), właściwej prawodawstwu Starego Testamentu (Wj 21,12; por. Wj 21,23b-25; Pwt 24,19-20; Pwt 19,21)²⁸, lecz wygnanie z ziemi rodzinnej. Nie idzie tu o to, że Kain nie będzie mógł prowadzić osiadłego trybu życia, ale o rodzaj alienacji społecznej. Kain naruszył zasady braterskiej wspólnoty i kara oznaczać będzie wyrzucenie go poza jej nawias (por. 2 Sm 13,34-14,24). Tym samym traci prawo do dziedziczenia ziemi należącej do rodu i korzystania z jej owoców (por. w. 12a; jak Adam w Rdz 3,17-19)²⁹ Stanie się „wędrowcem i uciekinierem” Jeśli przyjąć, że zwrot jest figurą retoryczną, określaną mianem *hendiadys*, to można go przetłumaczyć jako: „wędrujący uciekinier” To gorsze niż śmierć, oznacza bowiem utratę więzi rodzinnych, oparcia, jakie z nich wynika, postawienie się poza nawiasem wspólnoty. Nie będzie już ziemi, z którą – jako członek określonej rodziny – będzie mógł się identyfikować, traktując ją jako ziemię ojców.

Dotąd przekleństwo wypowiedziane przez Boga dotyczyło węża (Rdz 3,14) i ziemi (Rdz 3,17). Teraz obejmuje ono człowieka. Prawo nie zakładało nigdy wprost interwencji Boga w wymierzeniu kary za zabójstwo, lecz przewidywało egzekucję zabójcy. W kodeksie deuteronomistycznym, przypadek ten prezentowany jest jako podobny do gwałtu zadanego bez świadków młodej dziewczynie (Pwt 22,25-27). W wyjątkowych wypadkach jednak, prawodawstwo wiąże to przestępstwo z naruszeniem zasad przymierza i przewiduje za nie także przekleństwo (por. Pwt 27,24).

Obraz z w. 11b – ziemia otwierająca swą paszczę – przypomina wypowiedzi z Lb 16,32-33; Pwt 11,6; Ps 106,17. Możliwe, że narrator czyni tu aluzję do pochówku Abla, który został dokonany w taki sposób, aby ukryć przestępstwo. Nieznane miejsce pogrzebania zmarłego członka rodziny uniemożliwia odnalezienie jego grobu, tym samym pozbawia pozostałych krewnych możliwości utrzymania więzi ze zmarłym. To kolejne, po bratobójstwie, naruszenie zasad współżycia rodzinnego. W sposobie myślenia

²⁷ Por. C. Westermann, *Genesis...*, dz.cyt., s. 415.

²⁸ Por. K. Grünwaldt, *Auge um Auge, Zahn um Zahn? Das Recht im Alten Testament*, Mainz 2002, s. 123-131.

²⁹ Na temat związku: sprawiedliwość, ziemia, pokarm por. R. P. Knierim, *The Task of Old Testament Theology*, Grand Rapids-Cambridge 1995, s. 239-243.

mieszkańców Kanaanu zmarli odgrywali nadal ważną rolę w społeczności żyjących. Ich ciała składano pod podłogami domów lub na polu (w tym ostatnim przypadku, zawsze wyraźnie zaznaczano miejsce pochówku³⁰).

G. von Rad³¹ zaproponował nieco inne tło historyczne dla interpretacji tego tekstu. Według niego tekst stanowić może etiologiczne wytłumaczenie sposobu życia Kenitów, którzy dla Hebrajczyków byli swego rodzaju zagadką. Z jednej strony wiedli bowiem życie nomadów wędrujących po pustyni, a z drugiej – byli adoratorami Jahwe, podobnie jak, wiodący osiadły tryb życia, Hebrajczycy (por. Rdz 4,23-24; Sdz 4,11; 5,24). Jeśli przyjąć, że ich spadkobiercami byli Rekabici, to można uznać ich nawet za fanatycznych zelotów wiary w Jahwe (por. 2 Krl 10,15nn; Jr 35; 1 Krn 2,25). W Księdze Liczb wspomina się nawet, że przyłączyli się do Hebrajczyków podczas ich marszu przez pustynię (Lb 10,29nn; por. związki Mojżesza z Kenitami Sdz 1,16-17 i 1 Sm 15,6). Jako nomadzi nie należeli jednak do narodu wybranego i nie korzystali z owoców ziemi obiecanej, ani nie mieli żadnych praw do jej dziedziczenia. Takie połączenie Kaina z Kenitami, jeśli jest słuszne, uznać można jednak jedynie za późniejszą korelację obu tradycji. Konsekwencje wygnania, w analizowanym przypadku, mają bowiem bardziej charakter wyrzucenia poza nawias wspólnoty rodzinnej, niż wytłumaczenie nomadycznego trybu życia Kenitów³². Zwłaszcza, że już wkrótce narrator wspominał będzie o budowie miasta przez Kaina (por. Rdz 4,17b).

b. Reakcja Kaina (ww. 13-14)

Sens wypowiedzi z w. 13 nie jest do końca jasny. Wszystko zależy od zrozumienia terminów *‘āwōn* – „wina” lub „kara” i *nāsā’* – „unieść” lub „wybaczyć”. Zwykle przyjmuje się, że Kain narzeka w niej na zbyt duży wymiar kary: „moja kara jest zbyt wielka, aby ją unieść”. Byłoby to jednak niezrozumiałe, gdyż karą przewidywaną w takich wypadkach powinna być śmierć zabójcy. Wygnanie, choć oznacza alienację, jest i tak jej łagodniejszą

³⁰ Na temat interpretacji danych archeologicznych por. R. S. Hallote, *Death, Burial and Afterlife in the Biblical World*, Chicago 2001, s. 30 nn.

³¹ Por. G. von Rad, *Genesis*, dz. cyt., s. 135-136. Por. też B. Halpern, *Kenites*, w: *ABD* IV, s. 17-22; U. Warschech, *Keniter*, w: *NBL* II, s. 464.

³² Por. C. Westermann (*Genesis*, s. 418) uważa, że chodzi tu bardziej o fakt bycia ściganym, niż o nomadyczny tryb życia. Ta interpretacja nie jest bez podstaw przy bliższej analizie obu użytych czasowników. Termin *nûd* oznacza generalnie ruch tam i z powrotem, np. ruch skrzydeł (Prz 26,2) lub głowy (Jr 18,16), zaś *nûa’* wyraża pewną powtarzalność i niepewność, np. drzenie, chwianie się, falowanie. Często odnosi się do ślepców i poszukujących pomocy (Ps 107,27; Am 4,8; 8,12; Lm 4,14.15). Por. E. A. Martens, “nûd”, w: *NIDOTTE* III, s. 52-54; M.V. Van Pelt, “nûa’”, w: *NIDOTTE* III, s. 62-63.

wersją. Jeśli tłumaczyć wypowiedź w sensie: „moja wina jest zbyt ciężka, aby ją wybaczyć”, podważałoby to wszechmoc Boga. W tym wypadku chodzi jednak raczej nie tyle o samą karę, ile o jej dalsze konsekwencje i to najprawdopodobniej w wymiarze kolektywnym. Grzech Kaina (por. w. 7: *ḥattāʾt*) naruszył jedną z podstawowych zasad współżycia społecznego. Nie oznacza to jednak, że ci, którzy z tego powodu znaleźli się poza obrębem wspólnoty, stając się łatwym łupem, pozbawieni są całkowicie ochrony ze strony Jahwe (por. Rdz 3,21), a ich życie nie ma dla Niego żadnej wartości. Z faktu, że Kain zabił (w. 8: *hārag*), nie wynika prawo do tego, że może być bezkarnie zabity przez innych (w. 14: *hārag*). Narrator nie próbuje nawet wytłumaczyć, skąd się wzięli nagle inni ludzie poza rodziną Adama i Ewy. Zakłada ich istnienie, a więc wypowiedź nie ogranicza się do jednego, konkretnego przypadku, ale ma charakter normy ogólnej. Trudno nie dostrzec w kontekście tych słów swoistego archetypu dla sytuacji narodu wybranego, skazanego na wygnanie babilońskie.

c. Reakcja Boga (w. 15)

Po wyroku (ww. 11-12) Kain otrzymuje obietnicę od Boga (w. 15), która ma charakter prawa apodyktycznego, choć można doszukiwać się tu również elementów prawa kazuistycznego (w. 15a; por. Wj 22,18)³³ Siedmiokrotna pomsta w wypadku naruszenia tego zakazu ma raczej walor symboliczny i wyraża pełnię oraz doskonałość Bożej sprawiedliwości, stąd raczej nie należy brać tej liczby dosłownie (por. Ps 12,7; 79,12; Prz 6,31).

Kain otrzymuje też od Boga znak (*ʾôl*). Narrator jednak nie wyjaśnia, o jaki konkretnie znak chodzi. Interpretacje tego „niedopowiedzenia” są różne. Od symbolicznego znaku Bożej mocy, po jakiś konkretny zewnętrzny znak, stanowiący charakterystyczne znamię, które pozwoli innym rozpoznać, że Jahwe opiekuje się i chroni Kaina przed jakimś arbitralnym i emocjonalnym rewanzem. Rola tego znaku jest więc jasna – protekcja ze strony Boga. Jako dodatek do wcześniejszego nakazu (por. w. 15a) wydaje się on przybierać sens zewnętrznego znamienia. Ponieważ chodzi o znak dany „dla”, a nie „na” Kaina³⁴, można sądzić, że narrator miał na myśli jakiś zewnętrzny emblemat, istniejący niezależnie od samego obdarowanego. Ponadto nic więcej nie można powiedzieć o jego naturze i wszelkie propozycje w tym względzie mają jedynie charakter spekulatywny³⁵ Istotne jest natomiast to, iż poprzez grzech i nałożoną karę, złoczyńca nie utracił kontaktu z Jahwe. Kain nie pasuje do społeczności,

³³ Por. G. J. Wenham, *Genesis...*, dz. cyt., s. 109.

³⁴ Por. S. McKnight, „Cain”, w: T. D. Alexander, D. W. Bauer (red.), *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, Downer Grove-Leicester 2003, s. 109-110.

³⁵ Por. przegląd tych propozycji w C. Westermann, *Genesis...*, dz. cyt., s. 424-427.

z której został wykluczony, jednak Stwórca daje mu kolejną szansę, aby zaczął na nowo. Warto zauważyć, że piąty z kolei potomek Kaina – Lamek, naruszy to Boże przykazanie, wprowadzając absurdalne prawo zemsty (77 razy), która przekracza wszelkie normy sprawiedliwości i wydaje się ironizować z Bożej sprawiedliwości (por. Rdz 4,23-24). Niejako w formie przeciwdziałania temu kierunkowi rozwoju, narrator opowie zaraz po tym o wzbudzeniu alternatywnej linii genealogicznej, zastępującej Abła. Potomek Seta zrodzonego w zamian za Abła, Enosz (człowiek), będzie wzywał imienia Jahwe (Rdz 4,25-26). W pewnym sensie zatem, to sam Kain staje się znakiem ostrzegającym przed łamaniem prawa Bożego dla następnych pokoleń. Niewykluczone więc, że narrator, pomijając szczegółowe informacje na temat natury danego mu znaku, chciał zasugerować swoim czytelnikom taką właśnie interpretację.

B'. Opis sytuacji (w. 16)

Kain odchodzi sprzed oblicza Jahwe do kraju Nod. Egzegeci są zgodni, aby odczytywać nazwę kraju nie tyle w kategoriach geograficznych, ile symbolicznych³⁶. Z jednej strony termin *yāšab* – „osiąść”, „zamieszkać” sugeruje osiadły, a nie nomadyczny tryb życia, a z drugiej – określenie kraju wiąże się z rdzeniem czasownikowym *nwd* (por. w. 12b). Tak więc Kain, skazany na bycie wędrowcem (*nād*), osiadł (na krótko por. Rdz 4,17b) w kraju wędrowności (*nôd*). Istotne jest podkreślenie, że kierunek „na wschód od Edenu” oznacza proces dalszego oddalania się od ideału ustalonego przez Boga w ogrodzie Eden (por. Rdz 3,21.24).

Wnioski

Przeprowadzona powyżej analiza pozwala na wyciągnięcie następujących wniosków:

1. Nie rozstrzygając o wcześniejszych związkach pomiędzy Rdz 2-3 i 4, należy zauważyć szereg podobieństw w motywach obecnych w obu opowiadaniach: opis grzechu ujęty w motyw przestrogi i skutków (Rdz 3,6/Rdz 4,8), przesłuchanie grzesznika (Rdz 3,9-13/Rdz 4,9-12), osobisty ton postawionego pytania (Rdz 3,9/Rdz 4,9), potępienie czynu i jego dalsze skutki (Rdz 3,14.17/Rdz 4,11-12), element troski o grzesznika (Rdz 3,21/Rdz 4,15). Te podobieństwa pozwalają sądzić, że narrator pogłębia analizę grzechu rozpoczętą w Rdz 3.

³⁶ Por. M. Görg, *Kain und das „Land Nod“*, BN 71/1994, s. 5-12.

2. Wydarzenia w ogrodzie Eden charakteryzował brak zaufania wobec Boga i chęć decydowania, jak On, o tym, co jest dobre lub złe. Taka postawa, choć naganna i brzemienna w negatywne dla ludzi skutki, nie została jeszcze określona mianem grzechu. Bratobójstwo stanowi już jednak konkretne naruszenie jednego z pryncypiów ustalonych przez Boga i jest po raz pierwszy wprost określone jako „grzech” i „wina” (ww. 7.13).

3. Znamienne jest, że proces nieposłuszeństwa wobec Boga coraz bardziej oddala ludzi nie tylko od Jahwe, ale i alienuje ich wobec siebie nawzajem. Od wzajemnego wstydu, ludzie przechodzą do wzajemnego zagrożenia, jakie sami sobie stwarzają. Ze względu na to zagrożenie, Jahwe nadaje po raz pierwszy, już nie w formie ostrzeżenia, ale w formie imperatywu, swoje prawo chroniące ludzkie życie. To swoiste studium o winie i karze oraz ich skutkach, naznaczone jest jednak także aktem łaski i przebaczenia, które stwarza szansę na zmianę postawy. Problem leży bowiem nie tyle poza człowiekiem, ile w nim samym. Wsłuchując się w głos Stwórcy, ufając jego miłosierdziu, człowiek jest w stanie zapanować nad niebezpieczeństwem grzechu i uniknąć jego – destruktywnych dla niego samego – skutków. Narrator kładzie akcent przede wszystkim na aspekt braterstwa, które zostaje zdradzone nie tylko poprzez skrytobójstwo, ale i brak poczucia odpowiedzialności za członków wspólnoty, w której się żyje. Grzech jest więc z jednej strony brakiem zaufania i aktem nieposłuszeństwa wobec Jahwe, a z drugiej – naruszeniem podstaw porządku społecznego, panującego w ramach wspólnoty.

4. Liczne „niedopowiedzenia” obecne w tekście pozwalają czytelnikowi z jednej strony skoncentrować się na tym, co jest najistotniejsze w przesłaniu narratora, a z drugiej – dają możliwość ich wieloaspektowej interpretacji, co sugeruje paradygmatyczny sens całego opowiadania. Nie jest to epizod ukazujący wydarzenie z przeszłości, ale przestroga wyjaśniająca istotę grzechu w ogóle. Jego źródłem jest serce człowieka, w którym rodzi się zarówno nieposłuszeństwo i brak zaufania wobec Stwórcy, jak i nieuporządkowany stosunek wobec drugiego człowieka. W tle opowiadania stale obecny jest jednak motyw Boga, który nawet po grzechu nie przestaje się troszczyć o człowieka.