

## „...MIŁUJMY SIĘ WZAJEMNIE. NIE TAK JAK KAIN...” (1 J 3,11c–12a)<sup>1</sup>

Jedną z „sensacji” roku 2006 było opublikowanie przez „National Geographic Society” tekstu apokryficznej „Ewangelii Judasza”. I choć nie mamy tu do czynienia z falsyfikatem<sup>2</sup>, to jednak nie spełniły się marzenia wielu zwolenników tej publikacji: nie straciły na swym autorytecie kanoniczne księgi Pisma Świętego ani też sam Judasz nie stał się pozytywnym bohaterem Nowego Testamentu (a tym bardziej — „najdoskonalszym z uczniów” Chrystusa). Odkrycie tego dzieła jest, samo w sobie, bardzo cenne: rzuca ono kolejne światło na problem istnienia apokryfów, przybliża treści jakimi żyły grupy gnostyckie, itp.<sup>3</sup>

Nietrudno się domyśleć, że skoro główny bohater „Ewangelii Judasza”, postać niewątpliwie negatywna, ukazany jest w jak najpozytywniejszym świetle, to również i środowisko w jakim powstało to dzieło, przyjmowało specyficzny systemem wartości, a jako wzory postępowania obierało ono postaci kierujące się mało godną polecenia moralnością. Jednogłośnie przyjmuje się tezę, że „Ewangelia Judasza” zrodziła się w łonie sekty kainitów. Ta niewielka gnostycka grupa

---

<sup>1</sup> Niniejsze opracowanie stanowi próbę zredagowania notatek zawierających niektóre treści zasłyszane podczas wykładów poprowadzonych przez prof. F. Mannsa OFM, opartych na perykopie 1 J 3,11–22. Wykłady te miały miejsce w I semestrze roku akademickiego 2006/2007 na Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie. Prof. Manns jest cenionym znawcą literatury rabinicznej, literatury międzytestamentowej oraz Pism Janowych (NT). Autor opracowania serdecznie dziękuje Profesorowi za wyrażenie zgody na opublikowanie niniejszego artykułu. Jednocześnie zaś prosi Czytelnika o wyrozumiałość, gdyż opracowanie to nie jest pozbawione wielu braków: niektóre cytaty nie będą opatrzone sigłami; niektóre tłumaczenia będą miały charakter jedynie przybliżony (sparafrazowany); nie będzie zachowana zasada podawania tekstów źródłowych w kolejności chronologicznej; zagadnienia tu omawiane nie będą cieszyły się faktem dokonania wyczerpującego i systematycznego dociekania naukowego; itp.

<sup>2</sup> Nikt nie podważa autentyczności znalezionej kopii manuskryptu, a jego polskie tłumaczenie, dokonane przez ks. prof. dr. hab. Wincentego Myszora, można odnaleźć choćby na stronie <http://www.wtl.us.edu.pl/pdf/zak/Ewangelia-Judasza.pdf>.

<sup>3</sup> Bardzo ciekawym, choć stanowi ono niepozorną pod względem objętości pozycję książkową, jawi się bardzo świeże opracowanie zajmujące się zagadnieniem Ewangelii Judasza. Jest to mianowicie książka: M. S t a r o w i e j s k i, *Judasz. Historia, legenda, mity*, Poznań 2006. Znaleźć w niej można nie tylko próbę skomentowania samej „Ewangelii Judasza”, ale również nakreślenia szerszego problemu: obecności i roli tej tragicznej postaci zarówno w NT, jak i w wielu, innych niż „Ewangelia Judasza”, apokryfach.

religijna, istniejąca w II wieku<sup>4</sup>, twierdziła, że ST jest w całości dziełem Szatana, zaś postać Kaina obrała jako ideał i wzór do naśladowania.

Tak oto, tytułem wstępu, nawiązując do „Ewangelii Judasza”, poruszyliśmy kwestię osoby Kaina. A zgodnie z tytułem niniejszego opracowania, właśnie jemu poświęcona będzie nasza uwaga. Ta tragiczna postać pojawia się w Piśmie Świętym niejednokrotnie. Przede wszystkim czytamy o niej w Rdz 4, ale nawiązując do wydarzeń tam opisanych, wspominają ją również inne księgi biblijne: Sdz 4,11; Hbr 11,4; 1 J 3,12 oraz Jud 11. Do niektórych z tych tekstów wrócimy nieco później. Punktem wyjścia jednak pragniemy uczynić fragment Pierwszego Listu św. Jana (1 J 3,11–18). Perykopa ta ucieszyła się naszym szczególnym zainteresowaniem dlatego, że nawiązanie do postaci Kaina stanowi jedyny *explicite* cytat ze ST w Listach Janowych<sup>5</sup>.

Tłumaczenie tekstu<sup>6</sup> 1 J 3,11–18 na język polski oraz kilka adnotacji:

(1 J 3,<sup>11</sup> „Taka bowiem<sup>a</sup> jest nowina<sup>b</sup>, którą usłyszeliście<sup>c</sup> od początku:<sup>d</sup> miłujmy się wzajemnie. (<sup>12</sup>) Nie tak jak Kain (który)<sup>e</sup> od Złego<sup>f</sup> był i zabił<sup>g</sup> swego brata. A dlaczego go zabił? Ponieważ jego czyny były złe, brata zaś (były)<sup>h</sup> sprawiedliwe. (<sup>13</sup>) Nie dziwcie się bracia, jeśli świat was nienawidzi. (<sup>14</sup>) My wiemy, że przeszliśmy ze śmierci do życia, bo<sup>i</sup> miłujemy braci. Ten kto nie miłuje<sup>j</sup>, trwa w śmierci. (<sup>15</sup>) Każdy kto nienawidzi swego brata, jest zabójcą<sup>k</sup>. A wiecie, że żaden zabójca<sup>k</sup> nie ma, pozostającego w nim, życia wiecznego. (<sup>16</sup>)

<sup>4</sup> Wspominają o niej tacy pisarze starożytni, jak Ireneusz („Przeciw herezjom” 1.31.1–2), Epifaniusz z Salaminy („Panarion” 38), Hipolit („Przeciw herezjom” 8), Pseudo-Tertulian („Przeciw wszystkim herezjom” 7) i Tertulian („O chrzcie” 1).

<sup>5</sup> Chociaż wykład prof. Mannsa bazował na nieco szerszym zakresie tekście (1 J 3,11–22), którego granice zostały ustalone na podstawie analizy retorycznej, przedstawionej w: G. Giurisato, *Struttura e teologia della prima lettera di Giovanni*, Analisi letteraria e retorica, contenuto teologico. *Analecta Biblica* 138 (1998), s. 472–509, to jednak my pominiemy wersety 19–22. Zresztą, jak zwykle, nie można mówić o istnieniu zgodności między biblistami w ustaleniu granic tej perykopy. Przykładowo: F. Vouga (*La réception de la théologie Johannique dans les épîtres*, w: *La communauté johannique*, Genève 1990) traktuje cały passus 1 J 3,1–24 jako jedną całość, nazywając ją „probatio”, czyli traktując ją jako jeden z elementów podziału epistolarnego (a więc umieszczając ją w szeregu: prologo, captatio benevolentiae, narratio, propositio, probatio, exhortatio, peporatio, postscriptum); R.E. Brown (*Le lettere di Giovanni*, Assisi 1986) oraz M. Morgen (*Les épîtres de Jean*, Paris 2005) wyodrębniają perykopę 1 J 3,11–24; natomiast J.C. Thomas (*The literary Structure of 1 John*, w: „Novum Testamentum” 40(1998), udowadniając istnienie struktury koncentrycznej w całym 1 J, wskazuje na fragment 1 J 3,11–18 jako na centralny element tej struktury. A zatem chociaż niemal wszyscy komentatorzy przyznają, że tekst mówiący o Kainie stanowi centrum Pierwszego Listu Św. Jana, to jednak J.C. Thomas najdobitniej podkreśla jego zasadniczą rolę w przekazaniu orędzia całego Listu (proponowana przez J.C. Thomasa struktura koncentryczna to schemat: A — 1,1–4; B — 1,5–2,2; C — 2,3–17; D — 2,18–27; E — 2,28–3,10; F — 3,11–18; E; — 3,19–24; D; — 4,1–6; C; — 4,7–5,5; B; — 5,6–12; A; — 5,13–21).

<sup>6</sup> Źródłem tekstu oryginalnego będzie dla nas tekst krytyczny: Eb. & Er. Nestle, B. & K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger (ed.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 271993. W tłumaczeniu będziemy się starali oddać idee o treści jak najbliższej oryginałowi, bez przesadnego jednak modyfikowania wyrażen typowo polskich. W transkrypcji wyrazów greckich i hebrajskich zastosujemy system najprostszy z możliwych, wystarczający dla naszych potrzeb, a przede wszystkim dla nas zrozumiały, z nadzieją, że nie urazi on nikogo, kto by był (zbyt?) mocno przywiązany do precyzyjnych zasad fonetycznych wspomnianych powyżej języków.

W tym poznaliśmy miłość, że On oddał<sup>l</sup> za nas swoje życie<sup>m</sup>. Także my powinniśmy oddać<sup>l</sup> życie<sup>m</sup> za braci. (<sup>17</sup>) Jeśli by ktoś posiadał mienie<sup>n</sup> tego świata i widział swego brata będącego w potrzebie<sup>o</sup>, i zamknąłby przed nim swoje serce<sup>p</sup>, jak (może)<sup>q</sup> trwać w nim miłość Boga?<sup>r</sup> (<sup>18</sup>) Dzieci, nie miłujmy słowem ani językiem<sup>s</sup>, lecz czynem i prawdą<sup>t</sup>!”

a) Partykuła *hoti* wprowadza zazwyczaj zdanie podrzędne i posiada walor *skutkowy* („tak że”, „że”) lub *przyczynowy* („dlatego że”, „ponieważ”). W naszym przypadku pełni ona jednak rolę podobną do tej, jaką odgrywa partykuła *gar* („bowiem”, „faktycznie”, „rzeczywiście”), nadając wypowiedzi pewną *emfazę* i wprowadzając solenny nastrój<sup>7</sup>;

b) Niektóre (nawet tak znaczące kodeksy jak Synaicki czy Ephraemi Rescriptus) zamiast lekcji *aggelia* („posłanie”, „orędzie”; „nowina”), proponują *epaggelia* („obietnica”), ale czynią to najprawdopodobniej pod wpływem 1 J 2,25;

c) Biblia Tysiąclecia (= BT) podaje w tym miejscu tłumaczenie: „objawiono nam”. Trudno powiedzieć, skąd taka propozycja... Ani bowiem nie ma tu czasownika w stronie biernej, ani nie odnosi się on do 1. osoby liczby mnogiej. Nie mówiąc już o semantyce słowa *ekousate* (od *akouo* = „słyszeć”, „słuchać”). Będzie on miał o tyle ważne dla nas znaczenie, że przywołuje na myśl wezwanie *sz'ma' isra'el...* z Pwt 6,4 („słuchaj Izraelu...”);

d) Partykułę *hina*, która zazwyczaj określa *cel* wykonywanej czynności (przekładana jest ona wówczas na język polski, podobnie jak to ma miejsce w tym wersecie w BT, jako „aby”, „ażeby”), traktujemy w naszym przypadku jako partykułę *wyjaśniającą* (tzw. *hina epexegeticum*), tłumaczącą znaczenie słowa *aggelia*. Przybiera ona zatem w naszym przekładzie postać znaku „dwukropka” oraz czasownik stojący w formie *coniunctivus* wyraża jako polskie słowo w trybie rozkazującym (*agapomen* = „miłujmy”, „kochajmy”). Wybierając to znaczenie partykuły *hina* uzasadniamy jednocześnie naszą decyzję co do ustalenia dolnej granicy perykopy: otóż również w 1 J 3,18 występuje czasownik *agapao* o identycznej formie gramatycznej jak w 1 J 3,11. W ten sposób dostrzegamy istnienie inkluzji, a więc środka stylistycznego polegającego na połączeniu skrajnych elementów struktury tekstu podobnym (czy identycznym) słowem lub wyrażeniem, itp. Inkluzja ta stanowi klamrę kompozycyjną, spinającą cały analizowany przez nas tekst, a zatem określającą jednocześnie jeden z głównych (jeśli nie główny) temat perykopy: wezwanie do miłości<sup>8</sup>;

e) Brakuje w tekście tego przyimka relatywnego, co sprawia, że mamy do czynienia ze zdaniem eliptycznym;

f) Przymiotnikowa forma *poneros*, poprzedzona rodzajnikiem *ho*, może pełnić rolę rzeczownika;

g) Czasownik *sfazo* oznacza dosłownie „zarzącać”. Zazwyczaj stosowany był on dla opisanego czynności kultycznych i mówił o „poderżnięciu gardła” składanemu na

<sup>7</sup> Por. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi 2. Brescia 1997, § 456<sup>1</sup>.

<sup>8</sup> Oczywiście *inkluzja* spajająca 1 J 3,11 i 1 J 3,18 *nie jest jedynym* argumentem przemawiającym za dokonaniem delimitacji perykopy właśnie w tym miejscu. Pragnęliśmy jednak uwydatnić jej istnienie, gdyż wydaje się nam, że pełni ona tutaj dość ważną rolę w tej kwestii.

ofiare zwierzęciu. Opisuje on również stan Baranka w Apokalipsie (Ap 5,6.9.12; 13,8), „zabitego/zarżniętego” na ofiarę. Ale *sfazo* ma także znaczenie czysto „świeckie”: opisuje gwałtowną śmierć (od miecza?) (jak choćby w LXX: 1 Krl 18,40; 2 Krl 10,7.14; 25,7 itd.; i w NT: 1 J 3,12; Ap 6,4.9; 13,3; 18,24). Biorąc pod uwagę tak znaczące teksty jak Rdz 22,10 (LXX), 1 J 3,12 oraz te opisujące apokaliptycznego Baranka, bez trudu można dostrzec „podobieństwo” pomiędzy śmiercią Abła i planowaną ofiarą z Izaaka a śmiercią Chrystusa;

h) Mamy tu do czynienia z kolejnym zdaniem eliptycznym, w którym brakuje czasownika *en* (od *eimi* = „jestem”);

i) Nie jest łatwo ustalić, do czego odnosi się to *przyczynowe hoti* („bo”, „ponieważ”): czy my *wiemy* dlatego że miłujemy, czy też dlatego że miłujemy, *przeszliśmy* ze śmierci do życia? Możliwe są do przyjęcia także obydwie interpretacje;

j) Niektóre kodeksy proponują ukonkretnić przedmiot miłości i dodać w tym miejscu słowa *ton adelfon* („brata”). Tekst główny, pozostając przy wersji uboższej o to wyrażenie, nadaje w tym momencie miłości wymiar uniwersalny, nie ograniczając jej tylko do członków wspólnoty wierzących;

k) *Anthropoktonos* to dosłownie „zabijający człowieka”. W Mdr 10,3 czyn Kaina został określony mianem *adelfoktonos* „bratobójczy”;

l) Dosłownie „położył/położyć” (*tithemi*);

m) Dosłownie „duszę” (*psyche*). W drugim przypadku użycia słowa „życie” zastosowaliśmy liczbę pojedynczą, choć z tekście oryginalnym odnajdujemy liczbę mnogą (*tas psychas* = „dusze”, w bierniku);

n) Grecki rzeczownik *bios* niekoniecznie musi oznaczać „bogactwo”, „majątność”. Mogą to być zwyczajne „środki do życia”, „to co potrzebne na utrzymanie”. Ale w zestawieniu z człowiekiem, który trwa w niedostatku i któremu coś brakuje (domyślnie: na przeżycie kolejnego dnia), to nawet ta odrobina może wydawać się czymś wielkim;

o) Dosłownie „mającego potrzebę/niedostatek” (*chreian echonta*);

p) Słowo *splagchnon* to dosłownie „wnętrznosci”, według myśli hebrajskiej siedlisko uczuć, w tym zwłaszcza litości i współczucia, tak bardzo związanych z miłosierdziem, dlatego przetłumaczone zostało przez nas jako „serce”;

q) Nie występujące w tekście greckim słowo, które można by przetłumaczyć bezpośrednio jako „móc” zostaje wydedukowane z kontekstu zdania oraz z właściwości języka greckiego, dającego w niektórych sytuacjach możliwości zinterpretowania czasownika w formie *indicativus praesentis* jako *deliberativum*<sup>9</sup>;

r) Nie jest łatwo jednoznacznie ustalić, z jakiego rodzaju dopełniaczem mamy do czynienia w przypadku wyrażenia „miłość Boga”. Może to być *genetivus subjectivus* (oznaczający miłość jaką Bóg ma ku nam; Bóg jest podmiotem czynności) lub *genetivus objectivus* (nasza miłość ku Bogu; Bóg jako przedmiot naszej miłości), bądź także *genetivus qualitatis*, zwany również *genetivus hebraicus* (tłumaczony w takim przypadku jako „miłość Boża”, „miłość właściwa Bogu”). Jak to często bywa w takich sytuacjach, możemy przyjąć którąkolwiek z powyższych

<sup>9</sup> F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, op. cit., § 366.4<sup>o</sup>.

propozycji, a nawet zgodzić się na kilka z nich na raz, dostrzegając niejednoznaczność tkwiącą w analizowanym przez nas wyrażeniu<sup>10</sup>;

s) Niektórzy komentatorzy proponują dostrzec w wyrażeniach *me (...) logo mede te glosse* oraz *en ergo kai aletheia* przykład *endiadi*, czyli zabiegu stylistycznego mającego na celu wyrażenie jednej myśli poprzez dwa odrębne, przyporządkowane sobie słowa (z greckiego *hen dia dysin* „jeden przez dwa”)<sup>11</sup>. Gdybyśmy przyjęli tę propozycję za własną, nasze tłumaczenie wyglądałoby następująco: „nie miłujemy słowami ust/języka, ale czynem prawdy = prawdziwym/szczerym czynem”. Pozostaniemy jednak przy naszej pierwotnej myśli, uważając, że dużo silniej przemawia każdy z elementów Janowej zachęty, pozostawiony w tłumaczeniu w formie rzeczownikowej i „niezależnej” (słowo, język, czyn, prawda).

Powyższe krótkie uwagi oraz prostota języka św. Jana sprawiają, że nie ma tutaj potrzeby szerokiego komentowania treści 1 J 3,11–18. Ta centralna perykopa Pierwszego Listu św. Jana bardzo mocno wpisuje się w przesłanie całego dzieła: a jednym z najważniejszych jego tematów jest wezwanie do miłości (*agapao* = „miłować”) — do miłości pojętej ogólnie (1 J 3,14b.18; 4,7.8.19), ale także do miłości Boga (3,18; 4,10.19.20.21; 5,1.2) i drugiego człowieka (*adelphos* = „brat”; *allelon* = „nawzajem; wzajemnie”) (1 J 2,10; 3,10.11.14a.18.23; 4,7a.11.12.19.20.21; 5,1.2). Miłość ta ma się wiązać między innymi z odrzuceniem miłości (do) świata (1 J 2,15). Motywem zaś i źródłem siły do miłowania Boga i braci powinna być świadomość, że Bóg nas pierwszy umiłował (1 J 4,10.11.19).

Przykazanie to, choć stanowi pewne „jakościowe” novum (por. 1 J 2,8), znane już jest adresatom Listu: św. Jan pisze o przykazaniu istniejącym od dawna, a posiadanym przez wspólnotę wierzących od początku (por. 1 J 2,7). Nietrudno jest zgodzić się z powyższą tezą: rzeczywiście, już na wiele lat przed przyjściem Chrystusa Pan Bóg wyraził Narodowi Wybranemu swoją wolę, streszczając wszystkie normy postępowania w tym jednym, najważniejszym przykazaniu. I chociaż w pierwszej fazie nakaz miłowania Boga był oddzielony od nakazu miłowania bliźniego (por. Pwt 6,4–5 i Kpł 19,18), to jednak wkrótce staje się jedną, nierozłączną normą (1 J 4,20!), choć dotyczącą dwu innych rzeczywistości<sup>12</sup>.

Również sam Chrystus, na pytanie o największe przykazanie, przytacza — „zagubionemu” pośród 613 norm postępowania uczonego w Prawie/Piśmie — Dwa Przykazania Miłości (Mt 22,37.39; Mk 12,30–31; Łk 10,27). Na szczególną uwagę zasługuje tutaj przekaz Markowy: jedynie w tej ewangelii Jezus rozpoczyna swoją wypowiedź od znamiennej formuły: „...*akoue israel kyrios ho theos hemon kyrios heis estin*” („Słuchaj Izraelu, Pan Bóg nasz, Pan jest Jedyny” — Mk 12,29). Precyzyjnie odpowiada ona treści Pwt 6,4 (*sz'ma' isra'el JHWH 'elohenu JHWH*

<sup>10</sup> Por. R.E. Brown, op. cit., s. 616.

<sup>11</sup> S. Bazyliański, *Guida alla ricerca biblica*, Note introduttive, Subsidia Biblica 24(2005), s. 78.

<sup>12</sup> Połączenie Pwt 6,4–5 i Kpł 19,18 nastąpiło m.in. na podstawie żydowskiej metody interpretacyjnej, tzw. *g'zera szawa* („decyzja (dotycząca czegoś co jest) podobne” — od czasowników *gzer* „zdecydować” i *szwh* „być podobnym”), polegającej na zespoleniu ze sobą dwu tekstów zawierających nieraz tylko jedno podobne lub identyczne słowo (por. S. Bazyliański, op. cit., s. 83–84). Otóż zarówno w Pwt 6,4 jak i w Kpł 19,18 pojawia się w takiej samej formie zwrot *w'ahabta* („i będziesz miłował”).

'*ehad*). Polecenie to sugeruje, iż pierwszym krokiem do wypełnienia zasady miłości, jest po-*stuszeństwo* Bogu i uznanie Go jedynym Panem!

Nie tylko stojące u początku naszej perykopy słowo *akouete* (1 J 3,11), ale także inne jej elementy sprawiają, że przykazanie miłości „całym sercem, całą duszą i całą mocą” (Pwt 6,5) jest jak najbardziej obecne w analizowanym przez nas fragmencie Pierwszego Listu św. Jana. Bo czyż mowa o zamknięciu *splagchna* („wnętrzości” przetłumaczone przez nas w 1 J 3,17 jako „serce”) wobec potrzebującego pomocy, nie jest zaprzeczeniem przykazania „miłości całym sercem”? A czy konieczność oddania „życia” (dosłownie „duszy” = *psyche*!) za braci na wzór Chrystusa (1 J 3,16) nie jest realizacją przykazania „miłości całą duszą”? Czyż wreszcie obowiązek podzielenia się dobrami materialnymi z człowiekiem żyjącym w niedostatku (1 J 3,17), nie będzie — dzięki odwołaniu się do słów hebrajskich — wypełnieniem przykazania „miłości całą mocą”<sup>13</sup>? Tak oto perykopa 1 J 3,11–18 w jasny sposób wnosi swój wkład w głoszenie przykazania miłości Boga i bliźniego<sup>14</sup>.

*Verba docent, exempla trahunt.* Dla osiągnięcia lepszych efektów adresowanej do kogoś nauki, warto dać jednocześnie jak najlepszy przykład (przede wszystkim z własnej strony), potwierdzając w ten sposób prawdziwość wypowiedzianych słów. Czasem wystarczy wskazać na świadectwo życia kogoś trzeciego, by zachęcić do naśladowania go. Bywa jednak, że bardzo skuteczne może być również ukazanie przykładu negatywnego — nie po to oczywiście, aby on pociągał, lecz aby przestrzegał i zniechęcał do popełnienia zła. Taką rolę pełni w 1 J 3,11–18 postać Kaina.

Aby głębiej zrozumieć jego charakterystykę, zawartą w Janowej perykopie, spróbujmy wczytać się w różne teksty mówiące o tym tragicznym bohaterze. Nie tylko Rdz 4, ale jeszcze kilka innych miejsc w Biblii, a także wiele źródeł stanowiących pozabiblijną literaturę judaistyczną wspomina Kaina i jego bratobójczy akt. Postarajmy się przy tej okazji znaleźć odpowiedzi na kilka pytań, rodzących się w czasie lektury powyższych tekstów, np.: jakie jest źródło zła tkwiącego w Kainie? Dlaczego jego ofiara nie została przyjęta przez Boga? Jakie

<sup>13</sup> Pierwsze dwa sformułowania z Pwt 6,5 (*b<sup>e</sup>-kol l<sup>o</sup> babeka* „całym twoim sercem” / *b<sup>e</sup>-kol nafs<sup>e</sup>ka* „całą twoją duszą”) bez trudu korespondują z 1 J 3,16.17 (o ile nie sprawia kłopotu przejście z mówienia o „sercu” na mówienie o „wnętrzościach”, również siedlisku uczuć). Natomiast trzeci zwrot (*b<sup>e</sup>-kol m<sup>e</sup>’odeka* „całą twoją mocą”), tylko z racji podobieństwa semantycznego pomiędzy słowami *m<sup>e</sup>’od* i *hayil* (obydwa te rzeczowniki oznaczają „siła”, „moc”) powodują swoiste odwrócenie uwagi czytelnika, a tym samym „przeskok” ze słowa *m<sup>e</sup>’od* na słowo *hayil*, które to oznacza również „bogactwo”, „mienie”.

<sup>14</sup> Zupełnie na marginesie warto dodać, że również w Ewangelii według św. Jana możemy dostrzec, ukazaną w sposób nietypowy, realizację przykazania miłości wyrażonego w Pwt 6,4–5 i Kpł 19,18. Dokonuje się ona w osobie Nikodema. Najpierw (J 3) spotyka się on potajemnie w nocy z Jezusem (zdradzając tym samym, że w jego *sercu* zaczyna się dokonywać jakaś przemiana, jakieś poszukiwanie). Potem (J 7,50–52), ryzykując swoją pozycję i reputację w sanhedrynie (a więc narażając, mówiąc oczywiście z pewną przesadą, swoje *życie*, *duszę*) staje po stronie sprawiedliwości, broniąc Chrystusa. W końcu zaś, po śmierci Jezusa (J 19,39), udowadnia, że miłuje całą *mocą*, ofiarując na Jego pogrzeb ze swego mienia niemało, bo ponad 30 kg mieszaniny mirry i aloesu.

były motywy zbrodni Kaina dokonanej na Ablu? W jaki konkretnie sposób zabił on swego brata<sup>15</sup>?

Księga Rodzaju 4,1–16:

(4,<sup>1</sup>) Mężczyzna zbliżył się do swej żony Ewy. A ona poczęła i urodziła Kaina, i rzekła: „Otrzymałam mężczyznę od Pana”.

Ten pierwszy werset omawianej przez nas perykopy stanowi swoistą *crux interpretum*. Po tym bowiem, jak Adam „zbliżył się” do Ewy (*yada'* oznacza dosłownie „poznał”, określając w tym przypadku współżycie seksualne), a ona poczęła i urodziła Kaina (o którym mogła powiedzieć, zgodnie z imieniem nadanym synowi, że go „otrzymała”: *qaniti* znaczy „zdobyłem/łam”, „otrzymałem/łam”; od czasownika *qnh*<sup>16</sup>), wypowiada ona tajemnicze słowa: *qaniti 'isz 'et JHWH*. Kłopot sprawia tutaj partykuła *'et*. Pierwszorzędną jej rolą jest „poinformowanie” czytelnika, że słowo, które po niej następuje, znajduje się w bierniku (*nota accusativi*). Ale w Rdz 4,1 to nie o JHWH, ale o Kainie trzeba powiedzieć, że stoi w tym przypadku: oczekiwalibyśmy więc zwrotu: *qaniti 'et 'isz* („otrzymałam mężczyznę”). Ale partykuła *'et* oznacza również „z”, „razem z”, a w połączeniu z *min* tworzy formułę *me'et* i oznacza „od”<sup>17</sup>. Gdybyśmy zatem odczytali w tekście hebrajskim zdanie: *qaniti 'et 'isz me'et JHWH* („otrzymałam mężczyznę od

<sup>15</sup> Jako tekst „główny” Rdz 4,1–16 przyjmujemy polskie tłumaczenie proponowane przez Biblię Tysiąclecia 1984. Tam, gdzie będzie to miało większe znaczenie, opatrzymy niektóre wyrażenia komentarzem. Przede wszystkim zaś (i jedynie w kluczowych miejscach!), podamy inne warianty lub interpretacje. Możliwe są one do odczytania w: Septuagincie (LXX), innych wersjach greckich ST (a' — Aquila, s' — Symmachus, th' — Theodotion), niektórych targumach = tłumaczeniach ST na język aramejski (TO — Targum Onqelos, TPsJ — Targum Pseudo-Jonatan zwany również przez jednych Targumem Jeruzalimi 1 przez innych — Targumem Jeruzalimi 2], TN — Targum Neofiti), a także innych dziełach literatury judaistycznej. Potwierdzeniem tezy, że powyższe pisma mogły mieć wpływ na treści zawarte w NT (w tym także na idee związane z postaciami Kaina i Abła, a ukazane w 1 J 3,11–18), jest ich datacja: większość z nich bowiem albo już istniała, albo rodziła się w czasie, w którym powstawał NT. Opierając się między innymi na: P. G r e c h, G. S e g a l l a, *Metodologia per uno studio della teologia del Nuovo Testamento*, Torino 1978, s. 28, możemy podać przybliżone daty powstania niektórych dzieł literatury żydowskiej, cytowanych w niniejszym opracowaniu: *1 Henoch* — 175–164 r. przed Chr.; *Księga Jubileusz* — ok. 150 r. przed Chr.; 1QH<sup>a</sup> — ok. 1–50 r. po Chr.; *Żywot Adama i Ewy* — ok. 70 po Chr.; *Apokalipsa Abrahama* — ok. 70–100 r. po Chr.; *Testament Abrahama* — I w. po Chr.; a' s' i th' — II w. po Chr. Chociaż pozostałe pisma (Miszna, Tosefta [= dodatek do Miszny], Talmud [= komentarz do Miszny], Midrasz, Targumy) datowane są na lata 200–500 po Chr., to niektóre ich fragmenty, a na już pewno idee, sięgają wieku I/II po Chr. Podobnie *Genesi Rabba* (datowana na r. 500 albo na czas późniejszy) jest nośnikiem tradycji dużo wcześniejszych. \* Ciekawy artykuł, nawiązujący do powyższych dzieł literatury żydowskiej, mówiący o źródle obecności zła w osobie Kaina, stanowi opracowanie: F.G. M a r t i n e z, *Cain, su padre y el origen del mal*, w: *Analecta Biblica* 151(2003), s. 17–35.

<sup>16</sup> Wprawdzie w bardzo nielicznych przypadkach (na kilkadziesiąt występowań w Biblii Hebrajskiej) słowo *qnh* oznacza także „stwarzać” (zwykle w formie imiesłownej *qoneh* „stwarzający” a w sensie rzeczownikowym: „stwórca”), zob. Rdz 14,19.22; Pwt 32,6; Ps 139,13 i Prz 8,22), to jednak trudno byłoby przypisać taką treść temu czasownikowi w Rdz 4,1, gdy jego podmiotem jest Ewa. Chociaż ... w świetle tego, co za chwilę zostanie powiedziane, nawet tak specyficzna interpretacja nie wydaje się być zbyt odległą od prawdy wyrażonej w Rdz 4,1.

<sup>17</sup> Partykuła *min* sama w sobie również oznacza „od”.

JHWH”), jego interpretacja wydawałaby się w miarę prosta: narodziny Kaina można byłoby rozumieć jako *dar od Boga* dany Adamowi i Ewie w postaci zdolności zrodzenia potomstwa. Ale wersja, jaką podaje nam tekst masorecki (= TM), sugeruje dokonanie innego, bardziej zagadkowego tłumaczenia: „otrzymałam mężczyznę z JHWH”. Wielu pisarzy i tłumaczy starożytnych próbowało wyjaśnić to wyrażenie, modyfikując czasem przy tej okazji „niewygodny” tekst oryginalny. I tak w LXX pojawia się zwrot *dia tou theou* („przez/poprzez/przy pomocy/za pośrednictwem Boga”), podczas gdy np. s’ podaje dosłowny przekład tekstu hebrajskiego na grekę: *syn kyrio* („z Panem”), nie zmieniając treści oryginału. Jeszcze inaczej przedstawia się sprawa w targumach: choć z jednej strony TO i TN nie tylko że mówią o „mężczyźnie otrzymanym od (*min*) ... JHWH”, to jeszcze podkreślają transcendencję Boga, a więc dystans pomiędzy Nim a Ewą (dosłownie mogliśmyby przełożyć zwrot *min qedem yyy*<sup>18</sup> jako „od przed JHWH”) <sup>19</sup>, to z drugiej strony TPsJ (manuskrypt londyński) podaje opis o zaskakującej treści: *w’dm yd’ yt hwh ’ytyh dhw’ hmydt lml’k’ why’ mt’br’ myn sm’l w’’dy’t wylydt yt qyn w’mrt qnyty lgbr’ yt ml’k’ dh* („I Adam poznał Ewę, swoją żonę, że ona zapragnęła (z powodu) anioła, i ona poczęła od Samaela [anioła Pana], i była w ciąży, i urodziła Kaina, i rzekła: otrzymałam/zdożyłam anioła Pana ze względu na człowieka”) <sup>20</sup>. W tym przypadku czasownik *jada’* nie oznacza „mieć stosunek seksualny”, ale zgodnie z jego podstawowym walorem semantycznym, tłumaczy się go jako „poznać”, „zauważyć” <sup>21</sup>. Mamy tu zatem do czynienia z dość swobodnym komentarzem do Rdz 4,1, wyjaśniającym zagadkowe wyrażenie *qaniti ’isz ’et JHWH*. Nie JHWH osobiście, ale jego anioł (jak się zaś możemy dowiedzieć z wcześniejszych fragmentów TPsJ komentujących Rdz 3, jest to „upadły anioł”), ukazał się ponownie Ewie i skusił ją do pożycia seksualnego z nim samym: w ten sposób narodził się Kain jako istota mająca pochodzenia pozaziemskie <sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Dwukrotnym lub trzykrotnym powtórzeniem litery *yod*, z szacunku do Imienia Bożego, zastępowano czasem *tetragram* JHWH.

<sup>19</sup> W ten sposób TO i TN całkowicie odrzucają myśl (sugerowaną po części hebrajskim wyrażeniem *qaniti ’isz ’et JHWH*), że Kain mógłby pochodzić nie od Adama, ale bezpośrednio od Boga (czy od innej istoty „pozaziemskiej”).

<sup>20</sup> Por. F.G. Martinez, op. cit., s. 20. Zapis transliterowany jest jedynie spółgłoskowy (podobnie będzie to miało miejsce w dalszej części niniejszego opracowania, w przypadku cytowania targumów). Tłumaczenie polskie oparte zostało m.in. na wersji hiszpańskiej podanej przez Martinezę. Słowa w nawiasie kwadratowym [anioła Pana] zostały dodane przez hiszpańskiego autora zapewne pod wpływem ostatnich słów aramejskiego tekstu, które to w wersji polskiej, dla lepszego zrozumienia, podaliśmy po dokonaniu inwersji: zamiast „ze względu na człowieka, anioła Pana”, mamy „anioła Pana ze względu na człowieka” (opierając się na fakcie, że zwrot *yt ml’k’ dh* posiada aramejską *nota accusativi yt*). Trochę niezrozumiały dla nas zwrot *ml’k’ dh* podany jest w innym rękopisie TPsJ jako *ml’k’ dyy* („anioł JHWH”; gdzie *d* stanowi aramejską *nota genitivi*).

<sup>21</sup> Jeszcze bardziej opisowo komentuje Rdz 4,1 utwór *Pirke de-Rabbi Eliezer* 21: „Adam poznał Ewę, swoją żonę. Co poznał? Poznał, że ona jest w ciąży”.

<sup>22</sup> Jeszcze innym utworem mówiącym o poczęciu kobiety od węża (będącego ucieleśnieniem złego ducha) i porodzie w bólach jest IQH<sup>a</sup>11. Ten utwór, mówiący bądź o narodzinach Mesjasza i antymesjasza bądź o konstituowaniu się wspólnoty w Qumran i jej przeciwników (lub o jeszcze innej rzeczywistości), jest kolejnym potwierdzeniem tezy, iż w świadomości żydowskiej dopuszczano możliwość łączenia się ludzi z aniołami w związkach o naturze seksualnej.



Teoria mówiąca, że to nie Adam, ale anioł („upadły”, choć niekoniecznie taki) jest ojcem Kaina, choć wydaje się być daleko idącą fantazją, posiada pewne biblijne „potwierzenia”. Najpierw Rdz 5,3: skoro jest tu wyraźna mowa o narodzinach kolejnego syna, Seta, zrodzonego *explicite* przez Adama (*wayyoled* = „(Adam) zrodził”), i to na dodatek „na jego podobieństwo, na jego obraz”, to nietrudno poddać się sugestii, że Kain nie był jego synem<sup>23</sup>. Poza tym Rdz 6,2 mówi o możliwości łączenia się w pary istot niebieskich (TM — *b'ne ha'elohim* = „synowie Boży”; LXX — *aggeloi* = „aniołowie”) z ludzkimi kobietami. Zdaje się nawiązywać do tego św. Paweł w 1 Kor 11,10 („Oto dlaczego kobieta winna mieć na głowie znak poddania [= nakrycie głowy w czasie liturgii], ze względu na aniołów [= żeby ich znowu nie kusić]). Jeszcze inna, bardzo znacząca sugestia, iż Kain pochodzi od diabła, wyraża się w połączeniu dwu tekstów NT, dokonany nie tylko na podstawie wspomnianej wyżej metody *g'zera szawa*, ale też na „zwykłej” obserwacji: mianowicie J 8,44 i analizowanego przez nas wcześniej tekstu 1 J 3,15: w obu tych wersetach (i tylko w nich, biorąc pod uwagę cały NT!), trzykrotnie występuje słowo *anthropoktonos* = „zabójca (człowieka)”. I podczas gdy w J 8,44 spierający się z Jezusem Żydzi usłyszeli, że pochodzą *ek ... tou diabolou* („od ... diabła [który od początku był zabójcą = *anthropoktonos*]”), tak i też Kain — najpierw, w 1 J 3,11 został określony jako pochodzący *ek tou ponerou* = „od Złego”, a w 1 J 3,15, będąc tym, który „nienawidzi swego brata”, nazwany jest *anthropoktonos* = „zabójcą”<sup>24</sup>.

Tak opisane pochodzenie Kaina próbuje wyjaśnić źródło niegodziwości tkwiącej w jego czynach (por. 1 J 3,12) oraz przyczyny jego przyszłego, złego postępowania: niedopełnienia pewnych obowiązków odnoszących się do składanej ofiary, która w związku z tym nie będzie przyjęta przez Boga (Rdz 4,5) oraz przede wszystkim „zdolność” do targnięcia się na życie własnego brata (Rdz 4,8).

(4,<sup>2</sup>) A potem urodziła jeszcze Abla, jego brata. Abel był pasterzem trzód, a Kain uprawiał rolę.

Po raz pierwszy w perykopie Rdz 4,1–16 pojawia się słowo *'ah* = „brat”, które w całym fragmencie Rdz 4,1–16 występuje siedem razy. Wartym jest więc odnotowania fakt, że również w analizowanym przez nas wcześniej tekście

<sup>23</sup> Ponadto nakreślana w Rdz 5,3.6.9... genealogia wywodząca się od Adama, nie wspomina już Kaina (który przecież miał swoich potomków, por. Rdz 4,17–24): czy pominięcie jego osoby wiąże się tylko z wygnaniem go na tułaczkę, czy też ma w sobie ten inny, poważniejszy, rozważany przez nas powód?...

<sup>24</sup> Dlatego niektórzy pisarze starożytni (np. Afrate, Efrem), komentując J 8,44, sparafrazowali słowa ewangelisty, wkładając w usta Jezusa wypowiedź: „wy nie jesteście dziećmi Abrahama, wy jesteście dziećmi Kaina”. \* Dodatkowym wskazaniem na niemal „ontologiczne” pochodzenie Kaina od diabła mógłby tu być przyimek *ek*. Choć podobny w znaczeniu do przyimka *apo* (który również dobrze mógłby być użyty w 1 J 3,11), to jednak częściej (choć oczywiście nie zawsze!) oznacza on pochodzenie w sensie *przyczyny, powodu, racji*; podczas gdy *apo* — bardziej wyraża pochodzenie *geograficzne*; por. L. C i g n e l l i, R. P i e r r i, *Sintassi di greco biblico (LXX e NT)*. Le diatesi, Jerusalem (maszynopis w przygotowaniu do druku jako Quaderno II.A): podają oni, iż przyimek *ek* mówi o „emanacji/wyodrębnieniu się czegoś z jakiegoś źródła”, czyli o „pochodzeniu bezpośrednim”, podczas gdy *apo* mówi o „pochodzeniu odległym”.

1 J 3,11–18 rzeczownik *adelfos* = „brat” pojawia się dokładnie siedem razy (!). Imię Abel (*hebel*) oznacza „tchnienie wiatru”, „marność”, „nicość”, i być może wskazując na kruchość jego życia i nieuchronność nadchodzącej śmierci.

Nie możemy poprzestać na treści Rdz 4,2 przekazanej nam jedynie przez tekst masorecki. TPsJ podaje w Rdz 4,2, że „(Ewa) urodziła, ze swego męża Adama, jego [Kaina?] siostrę bliźniaczkę (!)<sup>25</sup> oraz Abła”. Bardziej rozwija ten temat *Pirke de-Rabbi Eliezer 21*: wspomina o narodzinach siostry bliźniaczki Kaina i siostry bliźniaczki Abła. Jeszcze inaczej *Genesi Rabba 22,2*: „Tylko dwoje wspięło się na łóżko, a zeszło siedmioro — (Adam i Ewa), Kain i jego siostra bliźniaczka, i Abel i jego dwie siostry bliźniaczki”. Jak się okaże w dalszej części tych opowiadań, to właśnie jedna z tych sióstr stanie się motywem zbrodni Kaina: otóż piękno tkwiące w bliźniaczkce Abła wyrzeze na Kainie takie wrażenie (a dołączy do niego niezgoda na fakt przydzielenia młodszemu bratu większej liczby sióstr), że w związku z tym postanowi on przywłaszczyć ją sobie, nie znajdując jednak niestety innego rozwiązania jak zabicie brata.

(4,<sup>3-5a</sup>) Gdy po jakimś czasie Kain składał dla Pana w ofierze płody roli, <sup>4</sup> zaś Abel składał również pierwociny ze swej trzody i z ich tłuszczu, Pan wejrzał na Abła i na jego ofiarę; <sup>5</sup> na Kaina zaś i na jego ofiarę nie chciał patrzeć.

Konkurencja o siostrę bliźniaczkę to motyw nieobecny w tekście masoreckim. Tutaj jest przede wszystkim mowa o ofiarach składanych przez braci. Choć hebrajskie słowo *minhah* („ofiara”) oddane zostało przez LXX za pomocą dwu różnych rzeczowników (*thysia* — „ofiara”, w przypadku Kaina i *doron* — „dar”, w odniesieniu do Abła), to jednak, choćby w świetle Hbr 11,4 gdzie ofiarę Abła określa się na przemian obydwoma tymi słowami, rozróżnienie to nie ma większego znaczenia<sup>26</sup>. O jakości składanej ofiary będą stanowiły inne czynniki. Filon z Aleksandrii w dziele *De sacrificis Abelis et Caini* zauważa, że wyrażenie „po jakimś czasie”, rozpoczynające opis odnoszący się do Kaina, zdradza jego „opieszalność” w przystąpieniu do składania ofiary: powinien on uczynić to szybko, od razu<sup>27</sup>. Inaczej natomiast przedstawia się sprawa z Ablem: on złożył Panu w darze *pierwociny* ze swej trzody, co oznacza „natychmiastowość” w przygotowaniu darów dla Pana i przystąpienie do działania w momencie, gdy tylko po raz pierwszy one się pojawiły<sup>28</sup>. TM dodaje, że Abel złożył w ofierze również „z ich tłuszczu”<sup>29</sup>, podkreślając najprawdopodobniej hojność daru Abła<sup>30</sup>. Kolejnym

<sup>25</sup> Celem tych narodzin było umożliwienie przedłużenia życia ludzi na ziemi, a zatem siostra Kaina stawała się w tym przypadku jego żoną.

<sup>26</sup> W tłumaczeniach aramejskich pojawia się natomiast w tym miejscu słowo *qorban*, znane czytelnikom NT dzięki komentarzowi ewangelisty w Mk 7,11.

<sup>27</sup> Zarzut ten zdaje się być niesprawiedliwym, gdyż Abel, jak to by wynikało z tekstu, złożył swoją ofiarę nawet nieco później niż starszy brat, a przynajmniej na pewno nie wyprzedził on Kaina w swoim akcie kultu. Filon Aleksandryjski uzasadnia jednak tę własną opinię na podstawie dalszych słów.

<sup>28</sup> Chcąc przedyskutować opinię Filona z Aleksandrii należy stwierdzić, że zwrot *w'hebel hebi' gam-hu' mibbekorot* („I Abel przyniósł również-on z pierworodnych”) [podobnie tłumaczy to BT; zob. wyżej] zdaje się, na pierwszy rzut oka, nie dawać takiej jednoznacznej interpretacji:

szczegółem, jaki należy tutaj zauważyć (a czyni to z pieczołowitością Filon Aleksandryjski) jest różnicowanie dotyczące wartości, jaką posiadały ofiary składane przez braci: podczas gdy Kain złożył w darze płody ziemi, jego młodszy brat przyniósł Panu ofiarę „doskonalszą” — były to zabite zwierzęta, a więc stworzenia, w których wcześniej płynęła krew, nośnik życia<sup>31</sup>.

Na tak przygotowaną i złożoną ofiarę Pan Bóg odpowiada przyjęciem jej (w przypadku Abła), przy jednoczesnym odrzuceniu tej pochodzącej od Kaina. Stało się to przyczyną odpowiedniej reakcji Kaina.

wręcz przeciwnie, można nawet odbierać wrażenie, że akcent postawiony jest tu na konstrukcję „również-on z pierworodnych” (sugerując być może, że także Kain przyniósł pierwsze owoce ziemi; por. TPsJ Rdz 4,3 mówiący o tym *explicite*, że Kain przyniósł „z owoców ziemi, z nasion lnu, ofiarę *pierwocin* przed JHWH”). Gdyby miało być inaczej, spodziewalibyśmy się innego porządku wyrazów w tym zdaniu, mówiącego, że „również Abel” złożył ofiarę, bez koncentrowania się na jakości tego daru (czyli: *w'hebel gam-hu' hebi' mibbekorot* — „I Abel również-on przyniósł z pierworodnych”). Należy jednak, z drugiej strony, z całą mocą zaznaczyć, że waga, jaką przywiązuje się do szyku wyrazów w zdaniu, dotyczy w języku hebrajskim przede wszystkim *pozycji czasownika* (= tego, czy stoi on na początku zdania, czy też zostaje zdegradowany do pozycji drugiej) oraz, przy tej okazji, także jego *formy gramatycznej* (*qatal* lub *yiqtol*). W Rdz 4,3 mamy do czynienia z tzw. *zdaniem podwójnym*. Najpierw pojawia się zdanie podrzędne (*protasi*), które określa okoliczność czasu (*wayhi miqets yamim* = „i było/stało-się od końca dni” = „po upływie dni”), po czym następuje zdanie główne (*apodosi*), rozpoczynające się od *wayyiqtol* (*wajjabe' qayin mipperi ha'adamah minhah la JHWH* = „i przyniósł Kain z owoców ziemi ofiarę dla JHWH”): ono jest nośnikiem *ciągłości narracyjnej linii głównej opowiadania*. Natomiast kolejny wiersz (Rdz 4,4) rozpoczyna się formułą *w'-x-qatal*, czyniącą w Rdz 4,4a — z punktu widzenia *syntaktyki!* — swego rodzaju *to* dla wydarzenia opisanego w Rdz 4,3: tok narracji zostaje w pewnym sensie przerwany (oznacza to, że składanie ofiary przez Abła mogło być czynnością *równoczesną* w stosunku do tej wykonanej przez Kaina), ale przede wszystkim dar Abła zostaje postawiony w konkretnej *relacji* do ofiary Kaina. Podkreślony jest więc tym samym *kontrast* pomiędzy nimi. A zatem uwydatniona jest jednocześnie prawda o tym, że Abel, w *przeciwieństwie do Kaina*, złożył w darze to, co *pierworodne*. (Nota bene: ciąg dalszy narracji tworzą zdania o następujących formułach początkowych: Rdz 4,4b — *wayyiqtol*, Rdz 4,5a — *w'-x-qatal*, co stawia we wzajemnym odniesieniu do siebie *odmienne reakcje* Pana Boga na złożone Mu w darze ofiary: pierwszorzędnym będzie przychylnie spojrzenie na dar Abła, podczas gdy „syntaktycznym” *tem* będzie brak życzliwego spojrzenia na ofiarę Kaina). \* Wykład nt. roli czasownika w tekstach narracyjnych Biblii hebrajskiej, a zwłaszcza jego pozycji w zdaniu i formy gramatycznej, można znaleźć w: A. Niccacci, *Letteratura sintattica della prosa ebraico-biblica*, Principi e applicazioni, ASBF 31(1991), s. 1–41). \* Ostateczną więc konkluzją powinno być stwierdzenie, iż Filon Aleksandryjski, w oparciu o TM, bardzo prawdopodobnie ma rację. Po jego stronie stoi również inny argument: zagadkowym wydaje się w końcu to, iż w przypadku Kaina tekst hebrajski po prostu nie mówi *nic* o fakcie złożenia w darze tego co *pierworodne*.

<sup>29</sup> Józef Flawiusz w *Antiquitates Judaice* wspomina o złożeniu „mleka” przez Abła, ale popełnia przy tej okazji zwykły błąd w odczytaniu tekstu spółgłoskowego (*halab* — „mleko”; *heleb* — „tłuszcz”). Istnieje zaś również propozycja, by w stwierdzeniu „złożył pierwociny i z ich tłuszczu” dostrzec przykład *endiadi*, i by przetłumaczyć: „złożył z *tłustych pierworodnych*”; por. R.J. Clifford, R.E. Murphy, *Genesi*, w: *Nuovo Grande Commentario Biblico* (red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy), Brescia <sup>2</sup>2002, s. 15.

<sup>30</sup> *Genesi Rabba* mówiąc o Kainowych „owocach *późniejszych*”, podkreśla na dodatek, że były to tak naprawdę „*odpadki*”.

<sup>31</sup> Również ten argument mógłby być uznany za niesprawiedliwy w stosunku do Kaina: trudno jest uznać to za jego winę, że zajmował się uprawą roli.

(4,<sup>5b-6</sup>) Smuciło to Kaina bardzo i chodził z ponurą twarzą. <sup>6</sup> Pan zapytał Kaina: „Dlaczego jesteś smutny i dlaczego twarz twoja jest ponura?”

Mówienie o „smutku” Kaina (BT) odzwierciedla wersję LXX (*kai elypesen ton Kain*). Zarówno TM (*wayyihar*) jak i np. a' (*kai orgilon to*) czy s' (*kai orgisthe*) mówią o „rozniewaniu się” Kaina, czego echem są słowa z Mdr 10,3 (*adikos en orge autou adelfoktonois ... thymois* = „niegodziwiec w swym gniewie, w bratobójczym szale...”). Zwrot „ponura twarz” to próba wyrażenia po polsku hebrajskiego idiomu *wayyippelu panaw* (dosłownie „upadły jego twarze”). Liczba mnoga („twarze”) nie sugeruje dokonania jakiejś nadzwyczajnej interpretacji (forma liczby pojedynczej *paneh* nie występuje w TM). Ów „upadek twarzy”, wyrażony z kolei w TO i TPsJ jako „ukrycie/schowaniem twarzy<sup>32</sup>” zdradza stan ducha Kaina: on już teraz ma kłopot z odważnym patrzeniem przed siebie, rodzi się w nim jakiś podstęp, światło które powinno promieniować z ludzkiej twarzy zaczęło w nim gasnąć.

(4,<sup>7</sup>) Przecież gdybyś postępował dobrze, miałbyś twarz pogodną; jeżeli zaś nie będziesz dobrze postępował, grzech leży u wrót i czyha na ciebie, a przecież ty masz nad nim panować”.

Analogicznie do treści podanej powyżej, „twarz pogodna” będzie oznaczała twarz podniesioną (TM: s“'t = „podniesienie (twarzy)”). Hebrajski czasownik *yth* (w koniugacji *hiphil*) oznacza „dobrze/słusznie postępować”. TO, TN oraz TPsJ używają go w koniugacji *qal* („być dobrym”), a czynią to w połączeniu ze słowem „czyn”: „jeśli twoje czyny są dobre, będzie ci przebaczone...”. Ma to dla nas o tyle duże znaczenie, że przywołuje na myśl analizowaną przez nas wcześniej perykopę 1 J 3,11–18: o Kainie powiedziano tam, że *ta erga autou ponera en* („czyny jego były złe”) (1 J 3,12). TO, TN i TPsJ kontynuują wypowiedź Boga: „...ale jeśli twoje czyny nie są dobre w tym świecie, na dzień (wielkiego) sądu twój grzech będzie strzeżony/zachowany<sup>33</sup>”. Również TM mówi o rzeczywistości grzechu, które podobnie jak jakieś zwierzę leży i czyha na Kaina (dosłownie „w twoim kierunku jego pożądlivość/żądza/drapieżność<sup>34</sup>”). Kain zaś, pomimo takiej przestrogi ze strony Boga, nie znajduje w sobie odwagi czy chęci by odrzucić pokusę i decyduje się na zastosowanie mściwej przemocy wobec młodszego brata.

Zanim jednak przejdziemy do wersetu 8, musimy spojrzeć na Rdz 4,7 w LXX. Mamy tu do czynienia z bardzo odmienną lekcją: *ouk, ean ophthos prosenegkes, ophthos de me dieles, hemartes; Hesyhason?* („[czyż] nie zgrzeszyłeś, jeśli prawidłowo przyniosłeś, ale nieprawidłowo podzieliłeś? Zamilcz!”). Pojawia się tu wyraźna sugestia, że oprócz wykazanej przez nas wcześniej błędnej postawy Kaina w postaci jego opieszałości, skąpstwa i przyniesienia darów „bez życia”, popełnił on jeszcze jeden grzech podczas składania ofiary Panu: złamał prawo dotyczące

<sup>32</sup> TPsJ podaje słowo „twarz” jako *'yqwnyn*, co jawi się wyraźnie jako aramejska transkrypcja greckiego słowa *eikon* („obraz”, „podobizna”, „wizerunek”).

<sup>33</sup> Tłumaczenie to jest kompilacją trzech przekładów (TO, TN i TPsJ), a zatem mogą pojawić się tu drobne nieścisłości.

<sup>34</sup> TPsJ mówi w tym miejscu o konieczności (i jednocześnie *możliwości* trzymanej w rękach przez Kaina) panowania nad *jetser*, czyli nad inklinacją/zamiarem serca.

kultu<sup>35</sup>. Dlatego Filon z Aleksandrii widzi tutaj Kaina przedzielającego przyniesione przez siebie dary na ofiarę, ale zatrzymującego dla siebie część lepszą<sup>36</sup>. Okazałby wówczas ponownie w ten sposób, jak ciasne było jego serce<sup>37</sup>.

(4,<sup>8</sup>) Rzekł Kain do Abla, brata swego: „Chodźmy na pole”. A gdy byli na polu, Kain rzucił się na swego brata Abla i zabił go.

Wyrażenia „chodźmy na pole” brakuje w TM. Celem rozjaśnienia treści TM dodaje go LXX (*dielthomen eis to pedion*)<sup>38</sup>. Słowa te, wypowiedziane przez Kaina, zdradzają fakt, iż zbrodnia jaka za chwilę będzie miała miejsce, zostanie dokonana z premedytacją. Bezpośrednio po nich następuje krótki, acz przejmujący i dynamiczny opis morderstwa dokonanego przez brata na rodzonym bracie. Ani czasownik „zabić” (*hrg* w TM; *apokteino* w LXX), ani towarzyszący mu opis nie zdradzają jednak sposobu, w jaki Kain zamordował Abla. Rozpisują się natomiast na ten temat inne utwory komentujące Rdz 4,8<sup>39</sup>.

I tak TPsJ podaje przy tej okazji rozbudowany dialog, który jednocześnie odzwierciedla polemikę judaizmu rabinicznego z fatalizmem stoików (TN podaje bardzo podobne słowa):

„...a kiedy oni obaj wyszli na otwartą przestrzeń, Kain zabrał głos i powiedział do Abla: «Widzę, że świat został stworzony z miłosierdziem, ale nie jest rządony według owoców dobrych czynów i jest stronniczość w sądzeniu. Dlatego twoja ofiara została przyjęta z przychylnością, a moja ofiara nie została przyjęta z przychylnością». Abel odpowiedział i rzekł do Kaina: «Świat został stworzony z miłosierdziem i jest rządony według owoców dobrych czynów, i nie ma stronniczości w sądzeniu. Ponieważ owoce moich czynów były lepsze od twoich i szybsze (= bardziej natychmiastowe), dlatego mój dar został przyjęty z przychylnością». Kain odpowiedział i rzekł do Abla: «Nie ma sądu, nie ma sędziego, nie ma innego świata, nie ma daru-dobrej-nagrody dla sprawiedliwych, ani nie ma kary dla złych/niegodziwych». «Jest sąd, jest sędzia, jest inny świat, jest dar-dobrej-nagrody dla sprawiedliwych i jest kara dla złych/niegodziwych». Odnośnie tych spraw kłócili się oni na otwartym terenie. I Kain powstał przeciw swemu bratu Ablowi i *wbił kamień w jego czoło i zabił go*”.

<sup>35</sup> Por. Rdz 15,10: „...Abram poprzerał je wzdłuż na połowy i przerabane części ułożył jedną naprzeciw drugiej...”; Kpł 1,12–17 itp. Kpł 2 mówi z kolei o przyniesieniu na ofiarę również pokarmów (nie tylko zwierząt), co mogłoby odnosić się w naszym przypadku do Kaina. Mamy tu jednak oczywiście do czynienia z anachronizmem. Trudno obwiniać Kaina o wspomniany wyżej błąd, gdy nie było jeszcze dane ludziom/Izraelowi prawo, o którym tutaj mowa.

<sup>36</sup> Stałoby to w wyraźnym kontraście z postawą Abla ofiarującego „pierwociny *wraz z ich tłuszczem*”.

<sup>37</sup> Postawa Kaina była zupełnie przeciwna do tej reprezentowanej przez Abla, którego kabalistyczne dzieło *Księga Blasku* nawet określiło mianem „Serce” (na podstawie dokonania inwersji hebrajskich liter w imieniu „Abel” i uzyskaniu w ten sposób słowa „serce” + rodzajnik określony: *hebel* => *halleb*).

<sup>38</sup> Podobnie zachowują się TN i TPsJ.

<sup>39</sup> Poszukiwanie precyzyjnego słowa lub wyrażenia, dokładnie kreślącego obraz Kainowej zbrodni nie oznacza jakiejś naszej nieuzasadnionej ciekawości. Chcemy zastanowić się, skąd pochodzi tradycja, na której oparł się autor 1 J, pisząc w 3,12 o Kainie iż *esfaksen* („zarznął/podciął gardło”) swego brata.

Powyższy opis przywołuje na myśl sprawę opieszałości Kaina, porusza kwestię odpowiedzialności za popełnione czyny i sprawiedliwej odpłaty za nie oraz informuje o zabiciu Abła uderzeniem kamieniem w głowę. Z powodu pewnej analogii do wydarzenia opisanego w J 8,30–59<sup>40</sup>, na nowo przywołana zostaje idea mówiąca o pochodzeniu Kaina bezpośrednio od szatana. W dalszym ciągu nie jest jednak dana odpowiedź na pytanie: skąd św. Jan zaczerpnął ideę „zabicia przez podcięcie gardła”.

O zabiciu Abła wspomina także *Księga Jubileuszów* 4,1–7. Początkowo nie mówi ona o żadnym „narzędziu zbrodni” w ręku Kaina, a w słowach wypowiedzianych natychmiast po opisie tego morderstwa („przeklęty jest ten, kto zdradziecko uderza swego bliźniego”) sugeruje pośrednio, że mógł to być jakiś kamień lub kij (albo może i „goła pięść”<sup>41</sup>), w każdym razie nie było to „poderżnięcie gardła”. Nieco dalej jednak (4,31–33) pojawiają się słowa:

„Kain został zabity po nim (= po Adamie) w tym samym roku, gdyż jego dom zawalił się na niego, a on umarł wewnątrz własnego domu, i został zabity przez jego kamienie. Bo skoro *kamieniem zabił on Abła*, tak też i kamieniem został on zabity, sprawiedliwym wyrokiem. Z tego powodu zostało to zarządzone na niebiańskich tabliczkach: narzędziem, którym człowiek zabija swego bliźniego, tym samym będzie także on zabity; według sposobu, w jakim on kogoś zranił, w podobny sposób zostanie jemu wymierzone”.

Jeszcze inny tekst, rzucający tym razem nowe światło na nurtujący nas problem, to wspomniana już przez nas wcześniej *Genesi Rabba* 22. Również w jej treści nie brakuje informacji, które mogą sprawić czytelnikowi niemałą niespodziankę<sup>42</sup>:

„...Rzekł Kain do swojego brata Abła («Pójdźmy na pole»). (...) O czym to oni dyskutowali? Powiedzieli (jeden do drugiego): «Podzielmy świat». Jeden wziął ziemię; drugi — dobra ruchome. Pierwszy mówi: «Ziemia, na której stoisz, jest moja». Drugi mówi: «To, w co jesteś ubrany, jest moje». I ten mówi: «Rozbieraj się!». A tamten: «Odlatuj stąd!». I podczas sprzeczki Kain powstał przeciw Ablowi i zabił go. (...) A jak go zabił? Pewien rabbi powiedział: «*Zabił go trzcina*», ponieważ jest napisane: «*Dziecko z siniakiem*» (Rdz 4,23). Nasi rabini powiedzieli: «*Zabił go kamieniem*», bo jest napisane: «*Zabiłem człowieka ze względu na moją ranę*» (Rdz 4,23). Rabini powiedzieli: «Kain patrzył uważnie, gdzie i jak jego ojciec (= Adam) zabił tamtego byka<sup>43</sup> i zabił go (= Abła) *od szyi/karku i od kanałów gardła*. A kto go (= Abła) pochował? — ptaki niebieskie, zwierzęta czyste go pogrzebały. Niech on będzie błogosławiony (...). To jest zabicie rytualne...».

<sup>40</sup> Por. zwłaszcza ww. 39–41.44.59, w których to Jezus wykazuje ścisły związek pomiędzy polemizującymi z Nim Żydami a diabłem, na co potem (choć również przede wszystkim!) z powodu Jezusowego samookreślenia się ja jestem) reagują gotowością do *ukamienowania* Go.

<sup>41</sup> Brak użycia jakiegokolwiek narzędzia „zewnątrznego”, a postużenie się tylko własnym ciałem podczas ataku Kaina na brata, znajduje swoje echo w *1 Henoch* 85,3, gdzie w jednym ze „snów” Henocha ukazała się wizja dwóch cieląt, czarnego i czerwonego, synów białej krowy, z których czarny uderzył śmiertelnie czerwonego własnymi rogami.

<sup>42</sup> A są to tylko wybrane fragmenty. Nasze tłumaczenie będzie starało się oddać raczej *sens* przytaczanego tekstu *Genesi Rabba* niż będzie jego precyzyjnym przekładem.

<sup>43</sup> Sugestia, że już Adam składał Bogu ofiary ze zwierząt.

Chociaż zwłaszcza końcowe, a jednocześnie kluczowe dla nas słowa mogą wydawać się trochę niezrozumiałe (i niepewne jeśli chodzi o tłumaczenie), to jednak nie ulega wątpliwości, że autor *Genesi Rabba* podkreśla ten najbardziej „interesujący” nas sposób zabicia Abła: przez poderżnięcie gardła. Zaprasza on jednocześnie do ujrzenia w śmierci Abła ofiarę odzwierciedlającą te składane Bogu z czystych zwierząt. Celowo nie powiedzieliśmy o tym wcześniej, ale wartym odnotowania jest również fakt, iż TPsJ w Rdz 4,3 po słowach „po pewnym czasie” dodaje „dnia czternastego Nisan”, sugerując paschalny wymiar ofiary z życia Abła. Nasuwa się zatem jeszcze jedna w związku z tym refleksja: zabyty Abel, jako ofiara czysta, został przyjęty przez Boga (już w Rdz 4,9–10 Pan upomni się o niego u Kaina), podobnie jak wcześniej została przyjęta przez Niego także jego hojna ofiara z pierwocin; Kain zaś, na wzór jego skąpego i opieszale składanego daru, zostanie wkrótce odrzucony sprzed Bożego oblicza (Rdz 4,16).

(4,<sup>9-12</sup>) Wtedy Bóg zapytał Kaina: „Gdzie jest brat twój, Abel?” On odpowiedział: „Nie wiem. Czyż jestem stróżem brata mego?” <sup>10</sup> Rzekł Bóg: „Cóżeś uczynił? Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi! <sup>11</sup> Bądź więc teraz przeklęty na tej roli, która rozwarła swą paszczę, aby wchłonąć krew brata twego, przelaną przez ciebie. <sup>12</sup> Gdy rolę tę będziesz uprawiał, nie da ci już ona więcej plonu. Tułaczem i zbiegiem będziesz na ziemi!”

Wypowiedź Kaina nie jawi się być aż nazbyt kulturalną, także jeśli weźmiemy pod uwagę jej brzmienie we współczesnym języku. Pan Bóg, pomimo że nie uzyskuje od Kaina żadnej odpowiedzi, nie ma wątpliwości co do tego, jaki los spotkał Abła. Nie da się bowiem zagłuszyć dźwięku wołania wydobywającego się z ziemi. Ten plastyczny obraz personifikujący ludzką krew<sup>44</sup> ukazuje pewne zjawisko, zachodzące na poziomie gramatycznym. A daje ono wiele do myślenia: otóż słowo „krew” (Rdz 4,10.11) wraz z towarzyszącym jej imiesłowem (Rdz 4,10) pojawia się w TM w liczbie mnogiej (dosłowny, bardzo niezręcznie brzmiący przekład wyrażenia *d'me ahika tso'aqim* to „krwie twego brata [są] wołające”). I chociaż dość często rzeczownik ten, pomimo swej formy liczby mnogiej oznacza w TM po prostu „krew” (tłumaczoną w liczbie pojedynczej), to jednak przykład jego użycia w Rdz 4,10.11 zainspirował różnych pisarzy do poszukiwania głębszego jego sensu.

I tak, mimo że TPsJ nie dokonuje w tym miejscu zbyt wielkiej modyfikacji (Rdz 4,10: „głos krwi że TPsJ nie dokonuje w tym miejscu zbyt wielkiej modyfikacji (Rdz 4,10: *d'me*] zabicia twego brata”) a LXX w Rdz 4,10.11 oddaje *status constructus* słowa *damim* (czyli *d'me*), stojącego w liczbie mnogiej, rzeczownikiem w liczbie pojedynczej (czyli *haima*, „krew”), to już TO i TN dodają pewien komentarz: TO — „Coś uczynił? Głos krwi [*dm* — l. poj.!] *potomków, którzy mieli nadzieść/wyjsć z twojego brata* woła przede mną z ziemi!”; TN jeszcze bardziej rozwija tę myśl — „Czym jest to, co uczyniłeś? Głos krwi [*'dmhwn* — l. poj.]

<sup>44</sup> W *1 Henoch* 25,5–7 pośmiertne wołanie Abła ukazane zostało nieco inaczej: archanioł Rafał wyjaśnia tam wizjonerowi, że „*duch*, którego głos dociera aż do nieba i płacze to *duch*, który wyszedł z Abła, gdyż ten został zabyty przez własnego brata Kaina”. Nie pojawia się w tym tekście motyw *krwi* (choć spotkamy się z nim nieco później, w *1 Henoch* 47,1).

*rzeszy/tłumu sprawiedliwych, którzy mieli się narodzić z Abła, twojego brata, woła przeciw tobie wobec mnie z ziemi!”*

Tak oto powyższe targумы wyjaśniają liczbę mnogą słowa *damim*: widzą w Kainowym morderstwie zbrodnię dokonaną nie tylko na Ablu, ale również na tych wszystkich, którzy mieli w przyszłości narodzić się z niego; na całych rzeszach sprawiedliwych (*tsdyqyn / tsdyqy*), którzy mieli być potomkami „sprawiedliwego”. Wprawdzie ani TM ani LXX nie nazywa Abła *explicite* „sprawiedliwym” (brakuje w tekście słowa *tsadiq / dykaios*), to jednak inne tradycje takim go określają (1 Henoch 47,1: „W owym czasie wzniesie się modlitwa sprawiedliwych, bo i *rew sprawiedliwego* wzniesie się z ziemi aż przed oblicze Pana duchów”; Mt 23,35a: „Tak spadnie na was wszystka krew niewinna, przelana na ziemi, począwszy od krwi *Abła sprawiedliwego*...; Hbr 11,4a: „Przez wiarę *Abel* złożył Bogu ofiarę cenniejszą od Kaina, za co otrzymał świadectwo, iż jest *sprawiedliwy*”). Ma to w końcu swoje odzwierciedlenie także w perykopie analizowanej przez nas wcześniej (1 J 3,12: „Nie tak, jak Kain, który pochodził od Złego i zabił swego brata. A dlaczego go zabił? Ponieważ *czyny* jego były złe, brata zaś *sprawiedliwe*”)<sup>45</sup>.

Wraz z mówieniem o *sprawiedliwości*, oprócz idei „dobrego/słusznego postępowania”, ma prawo pojawić się w naszej myśli skojarzenie z motywem *sądu*. Nie brakuje w literaturze żydowskiej także fragmentów mówiących o Ablu jako sprawującym sąd nad ludźmi. Przede wszystkim warto wspomnieć tu *Testament Abrahama*, w którym to Patriarcha, podczas swojej „podroży niebiańskiej”, na pytanie o tożsamość człowieka siedzącego na tronie i sądzącego, słyszy z ust archanioła Michała następujące wyjaśnienie: „To jest syn Adama, *Abel*, który został zabity przez Kaina, Niegodziwca. Teraz *zasiada na tronie, aby sądzić* stworzenie i oskarżać sprawiedliwych i grzeszników. Bóg powierzył mu sąd, aby osądził ten świat, aż do Jego chwalebego przyjścia”. Echem tych słów mogą być również takie teksty, rozciągające władzę sądowniczą na wszystkich sprawiedliwych, jak: Dn 7,22 („aż przybył Przedwieczny i *sąd* [TM — *dina*; LXX — *krisin*] został przekazany *świętym* Najwyższego, i aż nadszedł czas, by święci otrzymali królestwo”); Mdr 3,1a.8a („A dusze *sprawiedliwych* są w ręku Boga ... będą *sądzić* ludy, zapanują nad narodami”), czy pośrednio także Mt 19,28 („Jezus zaś rzekł do nich [= Apostołów]: «Zaprawdę, powiadam wam: Przy odrodzeniu, gdy Syn Człowieczy zasiądzie na swym tronie chwały, wy, którzy poszliście za Mną, zasiądziecie również na dwunastu tronach, *sądząc* dwanaście pokoleń Izraela»”)<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Warto przy tej okazji tylko nadmienić, że biblijne „sprawiedliwy” oznacza po prostu „święty”. „Świętym” zaś nazywa Abła *Testament Issachara* 5,4. Fragment ten może okazać się dla nas ciekawy również z tego powodu, że zawiera w sobie *zjednoczone w jedno przykazanie* Boga i bliźniego (por. przypis 12).

<sup>46</sup> Chcąc połączyć idee wspomniane w powyższych dwu akapitach (sprawiedliwe *postępowanie* i *sąd* sprawiedliwy), moglibyśmy jeszcze raz nawiązać do kabalistycznego dzieła *Księga Blasku*, nazywającego Abła „Sercem” (pamiętamy: *hebel* => *halleb*). Otóż Księga rozwija ten temat mówiąc, iż rolą serca jest „*osądzanie*”, „*rozeznawanie*”, panowanie nad własną inklinacją do złego i odrzucanie tego wszystkiego, co jest niegodziwe, a wybieranie dobra. Powołuje się przy tej okazji na Koh 10,2 („Serce mędrca zwraca się ku prawej stronie, a serce głupca ku lewej”).



Skoro mowa o *sądzie*, to nie sposób pominąć jednego z jego istotnych elementów: *oskarżenia*. Choć Abel jest tym, który *dopiero będzie* sędzią, to jego krew już w *chwilę po zabójstwie*, swoim wołaniem wysuwa przeciw Kainowi oskarżenie<sup>47</sup>. A jest to oskarżenie bardzo mocne, nie tracące swej żywotności wraz z biegiem czasu, dosięgające wszystkich dopuszczających się niesprawiedliwości, nawet w dalekiej przyszłości. Dlatego można powiedzieć, że poprzez nią Abel, pomimo że umarł, ciągle mówi (Hbr 11,4); ta krew, jak to się wyraził Chrystus wobec swoich rozmówców, „spadnie na nich” jako na dopuszczających się nieprawości i popełniających zbrodnie (Mt 23,35). Sam Chrystus wreszcie złoży ofiarę ze swego życia wykazując wiele podobieństwa do ofiary Abła, ale Jego Krew będzie przemawiała jeszcze mocniej (Hbr 12,24).

Wracając do Rdz 4,9–12, dostrzegamy smutną i paradoksalną dla Kaina konsekwencję jego czynu: ziemia, którą on sam się opiekował i którą kultywował, nie da mu już więcej swego owocu. Warto przyjrzeć się sformułowaniu „bądź więc teraz przeklęty *na* tej roli” (BT). TM podaje wyrażenie: *w'attah 'arur 'attah min-ha'adamah*. Partykułę *min*, poprzedzającą rzeczownik „ziemia”, właściwie trudno jest przetłumaczyć jako polskie „na”. LXX przełożyła go dosłownie (greckie *apo*) sugerując prawdopodobnie, by rozumieć ją w sensie „od” = „z powodu”<sup>48</sup>. Ale już sama tylko treść perykopy Rdz 4,1–16 wykazuje, że to nie Kain z powodu ziemi, ale raczej ziemia z powodu Kaina może „zasługiwać” na kolejne przekleństwo<sup>49</sup>. A mogłaby ona tu zostać niejako ponownie przeklęta, bo „otworzyła swe usta by przyjąć krew (Kainowego brata)” (*pats'tah 'et-piha laqahat 'et-d'me 'ahika...*), co będzie sprzeczne z zakazem spożywania krwi. Większą więc winę ma na swym sumieniu Kain, bo to „z jego ręki” została przelana ta krew (...*miyyadeka*). Ten logiczny ciąg myśli nakazuje nam inaczej zinterpretować przyimek *min*. Otóż zgodnie z kolejnym jego znaczeniem, będziemy w nim widzieć (w Rdz 4,11) *partykułę porównawczą w stopniu wyższym*. Dlatego *w'attah 'arur 'attah min-ha'adamah* przetłumaczymy: „a teraz przeklęty bądź/będziesz ty *bardziej od* ziemi”<sup>50</sup>. Szybka jest zatem reakcja Boga na czyn Kaina i odpowiednio surowa jest kara za tę zbrodnię<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> Por. TN: „Głos krwi rzeszy/tłumu sprawiedliwych, którzy mieli się narodzić z Abła, twojego brata, woła *przeciw tobie* [‘lk] wobec mnie z ziemi!”.

<sup>48</sup> Pośród wielu znaczeń przyimka *apo*, właśnie to („z powodu”) wydaje się być najtrafniejszym w sformułowaniu *epikataratos sy apo tes ges* („przeklęty ty z powodu ziemi”). A wówczas nie stałoby to w sprzeczności z hebrajskim *min*, który rzeczywiście bywa rozumiany jako „z powodu”. Mówiąc inaczej, zarówno *apo* jak i *min* oznaczają „od” oraz „z powodu”.

<sup>49</sup> Kolejne, bo w Rdz 3,17, z powodu grzechu Adama i Ewy, została ona już przeklęta (*'arurah ha'adamah*).

<sup>50</sup> Wyrażając tę myśl innymi słowami: „Ziemia jest przeklęta, bo wypita krew twego brata. Ale jeszcze bardziej przeklęty jesteś ty, bo to z twojej ręki popłynęła ta krew”.

<sup>51</sup> Jeśli już mowa o „spożywaniu krwi”, to warto nadmienić, że nawiązuje to tej idei *Apokalipsa Mojżesza* (= grecka wersja *Żywota Adama i Ewy*). Podaje ona (przytaczamy *parafrazę* opowiadania), iż Ewa opowiadała raz Adamowi swój nieprawdopodobny sen: „Panie mój, tej nocy widziałam, jak krew mojego syna wlewana była do ust Kaina — wszystko wypił bez pobożności/bojaźni. Mój syn prosił, by brat zostawił go w spokoju, ale tamten wypił aż do dna, bez wysłuchania jego prośby. Ale się okazało, że jego żołądek nie jest w stanie przyjąć/utrzymać tej krwi, i ją zwymiotował”. Po czym Adam powiedział: „Idźmy więc na pole zobaczyć, co się stało”. Kiedy tam przybyli, odkryli, że Abel był już zabity z ręki swego brata Kaina.

(4,<sup>13-16</sup>) Kain rzekł do Pana: „Zbyt wielka jest kara moja, abym mógł ją znieść.<sup>14</sup> Skoro mnie teraz wypędzasz z tej roli, i mam się ukrywać przed Tobą, i być tułaczem i zbiegiem na ziemi, każdy, kto mnie spotka, będzie mógł mnie zabić!”<sup>15</sup> Ale Pan mu powiedział: „O, nie! Ktokolwiek by zabił Kaina, siedmiokrotną pomstę poniesie!” Dał też Pan znać Kainowi, aby go nie zabił, ktokolwiek go spotka.<sup>16</sup> Po czym Kain odszedł od Pana i zamieszkał w kraju Nod, na wschód od Edenu.

Odpowiedź Kaina, z gramatycznego punktu widzenia, wygląda podobnie jak to było w przypadku przekleństwa wypowiedzianego przez Boga pod jego adresem. Zwrot *gadol 'awoni minneso'* oznacza dosłownie „wielka moja-wina od-uniesienia” (a zatem dzięki *min* jako *partykule porównawczej w stopniu wyższym* będziemy mieli tłumaczenie „większa jest moja wina od [mojej możliwości] uniesienia [jej]” ⇒ „[zbyt] wielka jest moja wina by [ją] unieść”. Obawy Kaina są uzasadnione. Taka zbrodnia może być pomszczona przez kogokolwiek, na zasadzie odwetu za tak wielkie okrucieństwo względem rodzonego brata.

Choć zarówno TM (*'awon*), jak i LXX (*aitia*) mówią o „winie” Kaina, to a' podaje w tym miejscu słowo *anomema* („nie-prawość”, „bez-prawie”; od *alpha privativum* + *nomos* = „prawo”). Ten zaś rzeczownik przywołuje na myśl *Apokalipsę Abrahama* 24,4, w której Kain został nazwany „Belialem”. Określenie to pokrywa się z greckim *anomema*, gdyż hebrajskie *b'liyya'al* („zło”, „przewrotność”, „nikczemność”) to połączenie *b'li* („nie”, „bez”) i *'ol* („jarzmo”, domyślnie — „przykazanie”; „prawa” któremu należy być posłusznym). Ale *Apokalipsa Abrahama* to nie jedyne dzieło wspominające Beliala. *Księga Jubileuszy* 1,20 tymże samym mianem określa ... szatana<sup>52</sup>! Czy takie zestawienie nie przywołuje tu na nowo motyw „pochodzenia”, a już przynajmniej jakiejś szczególnej „więzi” łączącej Kaina z diabłem?...

Los, jaki czeka „bratobójcę”, to bycie „tułaczem i zbiegiem”. Wyrażenie *na' wanad* może być potraktowane jako *endiadi* (zwłaszcza, że obserwuje się podobne *brzmienie* powyższych rzeczowników) i przetłumaczone: „ciągłym tułaczem”<sup>53</sup>. Istnieje tu ponadto pewna gra słów: Kain będzie zbiegiem (*nad*) i zamieszka w krainie *Nod*<sup>54</sup>. Zaskakująca jest jednak troska Pana Boga o życie i bezpieczeństwo tego niechlebnego „wygnańca”. Zbrodnia, która choć sama w sobie jest czymś okrutnym, a już dokonana na rodzonym bracie zdaje się nie zasługiwać na jakąkolwiek litość, nie daje jednak prawa do analogicznej pomsty. Bóg nie zezwala na „odwet krwi” dokonany na Kainie<sup>55</sup>. Ale jednocześnie zapowiedź „siedmiokrot-

<sup>52</sup> Dlatego św. Paweł w 2 Kor 6,15, w swojej polemice ze wspólnotą korynecką, w rosnącej gradacji stawianych antytez, powołuje się w końcu na kontrast pomiędzy Chrystusem a Beliaem (w różnych rękopisach pojawia się *beliar* / *belian* / *belain* / *beliab* / *belial*). Nota bene: 2 Kor 6,14 mówi także o „jarzmie”!

<sup>53</sup> Por. R.J. Clifford, R.E. Murphy, op. cit., s. 15.

<sup>54</sup> Odnotowujemy istnienie tych samych *spółgłosek*, a to one są w wyrazie hebrajskim najważniejsze.

<sup>55</sup> Dość ekspresywne „O, nie!” (BT) opiera się na LXX (*ouk houtos* — „nie tak / nie w taki sposób”) oraz na s' i th', proponując tym samym odczytanie w tekście hebrajskim *lo' ken* („nie tak”) zamiast *laken* („dlatego”), napotykanego w TM. Ta lekcja inna niż TM zdaje się bardziej pasować do kontekstu. Gdyby jednak należało, zgodnie z ogólnymi zasadami krytyki tekstu, wybrać *lectio difficilior*, powinniśmy pozostać przy wariantcie TM. Nie mając jednak takiego

nej zemsty” na ewentualnym mordercy Kaina również nie powinna być rozumiana jako pozbawienie go życia<sup>56</sup>. Być może jej realizacją byłoby siedem razy cięższe wygnanie, niż to co spotkało Kaina, albo jeszcze inna jakaś bolesna w skutkach kara. Nie da się jednak ukryć, że w dalszym ciągu pozostaje tajemnicą fakt, iż Kain znalazł ostatecznie w Bożych oczach taką przychyłność<sup>57</sup>.

Nie wiadomo także, jaki to znak (*'ot*) JHWH „położył” (TM: *wayyasetem*) na czole Kaina. TPsJ podaje nawet, że *wršzm yyy 'l 'py dqyn 't; mn šzm' rb' wyqyr'* („i wypisał JHWH na twarzy Kaina znak [= literę<sup>3</sup>] z Imienia wielkiego i chwalebne-go”, sugerując umieszczenie na twarzy?/czole? Kaina którejś z liter *tetragramu* (JHWH)).

W mówieniu o „pomście”, pojawia się słowo „siedmiokrotny”. To nie jest jedyna „siódemka” odnosząca się do Rdz 4,1–16. Oprócz tylokrotnego pojawienia się w TM rzeczownika *'ah* („brat”; zawsze w odniesieniu do Abla), również Kain został scharakteryzowany przy użyciu liczebnika „siedem”. Ale ma to miejsce nie w TM, lecz w *Testamencie Beniamina* 7,3–8,1. W taki oto sposób patriarcha pouczał swych potomków:

„Dlatego, moi synowie, mówię wam: uciekajcie od perfidii Beliala, bo tym którzy są mu posłuszni, daje on miecz<sup>58</sup>. A miecz jest matką *siedmiu typów zła*: pierwsze zło to zabicie; drugie — zniszczenie; trzecie — ciemnienie; czwarte — niewola; piąte — nędza; szóste — bunt; siódme — spustoszenie. Dlatego *Kain otrzymał od Boga siedem kar*. (...) Z powodu swego brata został ukarany wszystkimi tymi typami zła. Dlatego też na zawsze ci, którzy są podobni do Kaina przez zazdrość i nienawiść do braci, będą ukarani w ten sam sposób”.

Postać Kaina, zgodnie z powyższym pouczeniem patriarchy Beniamina, stała się *prototypem wszelkiego zła i przykładem negatywnym*, którego postępowania trzeba się wystrzeżać.

---

„obowiązku”, wspólnie z BT przyjmujemy propozycję przekładów greckich, odzwierciedlającą być może jakieś inne, istniejące wówczas (a nam dziś nie znane) hebrajskie *vorlage* (a więc jakiś inny „wzorzec” = tekst hebrajski inny niż TM [bo TM nie jest jedyną tradycją biblijną ST!], podający w tym miejscu *lo' ken*), gdyż jest ona bardziej logiczna i nadaje wypowiedzi Boga więcej *emfazy*, a tym samym lepiej ukazuje determinację Pana w wyrażeniu swego zdania na temat ewentualnej pomsty na Kainie.

<sup>56</sup> Trudno sobie wyobrazić, by to było w ogóle możliwe: jeśli wzięto by się pod uwagę indywidualną odpowiedzialność za czyny, to zemsta na zabójcy mogłaby być co najwyżej 100-procentowa = „jednokrotna”. Siedmiokrotnym odwetem mogłoby być ewentualnie, np. wymordowanie całej siedmiuosobowej rodziny zabójcy albo, jak podaje TO komentujący Rdz 4,15, pomsta dosięgająca aż do siódmego pokolenia potomków owego mordercy. Ale w tych przypadkach nie mamy już do czynienia z pomstą dokonaną konkretnie *na zabójcy*. A to właśnie *jego* miała osiągnąć Boża zemsta z powodu zabicia Kaina (*kol-horeg* „każdy zabijający” w Rdz 4,15).

<sup>57</sup> Tym bardziej, że np. w Rdz 9,5–6, w przeciwieństwie do tego co powiedzieliśmy wcześniej, Pan Bóg zdaje się wzywać ludzi do „zemsty krwi” („Upomnę się o waszą krew przez wzgląd na wasze życie — upomnę się o nią u każdego zwierzęcia. Upomnę się też u człowieka o życie człowieka i u każdego — o życie brata. Jeśli kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga”). Dlaczego więc z tak wielką determinacją nie chce Bóg dopuścić do zabicia Kaina?...

<sup>58</sup> Czyżby kolejna sugestia co do zabicia Abla przez *poderżnięcie gardła?*

\* \* \*

Wspomniane powyżej wyrażenie „przykład negatywny”, kończące nie tylko analizę Rdz 4,1–16, ale także komentarz do 1 J 3,11–18, uczyniony na początku niniejszego opracowania, staje się niejako pomostem łączącym obydwie te nasze próby wyjaśnienia tekstów i wzywa do dokonania choćby krótkiego podsumowania.

Nie ulega wątpliwości, że dzięki stwierdzeniu „nie tak jak Kain” (1 J 3,12a), wezwanie do „miłości wzajemnej” (1 J 3,11b) nabiera w całej perykopie 1 J 3,11–18 jeszcze większej mocy. Dystans panujący pomiędzy „miłością” a „nienawiścią” jest tak wielki, jak bardzo różne postawy reprezentowali Kain i Abel. I choć zazwyczaj nikt nie jest ani tylko „czarny” ani tylko „biały”, to jednak chcąc oprzeć naszą końcową charakterystykę tych postaci na przekazach biblijnych (i bliskim im komentarzom pozabiblijnym), jesteśmy zmuszeni trzymać się tej bardzo wyrazistej linii podziału.

ABEL. W 1 J 3 nie pada jego imię. Z faktu bycia bratem Kaina, a jednocześnie jego ofiarą, wnioskujemy, że to o nim mowa w 1 J. Ale ważna dla jego identyfikacji jest też charakterystyka jego czynów: *sprawiedliwe* = *dikaia* (w. 12). Cecha ta przypisywana jest Ablowi *explicite* w Mt 23,35 i Hbr 11,4. Złożenie przez Abła ofiary charakteryzuje natychmiastowość i hojność (Rdz 4,4). Zostaje ona przyjęta przez Boga, co staje się pośrednio przyczyną gwałtownej śmierci Abła, z ręki zawistnego brata. Jego krew nie straciła jednak swej żywotności i nie przestaje wołać z ziemi (Rdz 4,10; Hbr 12,24), stając się tym samym oskarżeniem skierowanym przeciw Kainowi.

KAIN. W przeciwieństwie do swojego brata, nazywany jest *niesprawiedliwym* = *adikos* (Mdr 11,3). Jako że jego czyny były *złe* = *ponera* (1 J 3,12), określany jest on także mianem *ponerotatos*<sup>59</sup> = „bardzo zły/niegodziwy”. Należy zauważyć, że określenia te nie pojawiają się *a priori*, lecz są następstwem jego czynów. Zanim Kain zasłużył na taką charakterystykę, miało miejsce wydarzenie opisane w Rdz 4,1–16. A do samej zbrodni również nie doszło od razu. Wszystko zaczęło się w „ciasnym sercu” Kaina, zwlekającego ze złożeniem Panu ofiary i zatrzymującego dla siebie lepsze części składanego daru. Ta *opieszalność* i *skapstwo* zrodziły w konsekwencji, na zasadzie buntu wobec faktu przyjęcia przez Boga ofiary młodszego brata, również *zazdrość* i *zawiść*. To rosnące napięcie i potęgująca się niechęć do Abła urosły do rangi *nienawiści* i gotowości wymierzenia *śmiertelnego ciosu*. Tragiczne „wydarzenie na polu” stało się więc w konsekwencji jedynie końcowym efektem procesu dojrzewania zła, rozwijającego się z biegiem czasu w sercu Kaina<sup>60</sup>. Ten, który miał panować nad grzechem czyhającym u jego wrót

<sup>59</sup> Józef Flawiusz w *Antiquitates Judaice* oraz *Testament Abrahami*. Jest to przymiotnik *poneros* postawiony w stopniu najwyższym, traktowanym jednak absolutnie (= nierelatywnie), czyli bez porównywania osoby Kaina z kimkolwiek, a zatem oznaczający raczej „bardzo zły” niż „najgorszy”.

<sup>60</sup> Por. podobną konkatencję rosnących pod względem ciężaru gatunkowego grzechów w historii króla Dawida związanej z Batszebą (2 Sm 11,1–17,27): lenistwo/wygodnictwo Dawida (nie wyruszenie na wojnę z własną armią) —> pożądlivość Dawida —> wykorzystanie władzy królewskiej —> współżycie seksualne z Batszebą —> podstępne działanie wobec Uriasza, męża

(Rdz 4,7), wręcz przeciwnie, pozwolił się jemu ować i stał się jemu poddany. Zrzucił tym samym z siebie „jarzmo” obowiązku posłuszeństwa Bogu i Jego prawu i zasłużył na miano Beliala<sup>61</sup>.

Nie sposób, żeby chrześcijanin, dla którego Chrystus jest wzorem postępowania, a szatan największym wrogiem, nie pokusił się do dokonania zestawienia tych Osób z postaciami Kaina i Abła.

Na istnienie wręcz *fizycznego pochodzenia* Kaina od złego ducha wskazało nam wiele dzieł pozabiblijnych, komentujących trudny do zrozumienia zwrot *qaniti 'isz 'et JHWH* (Rdz 4,1 TM). Pierwszy List św. Jana 3,12 zdaje się podejmować tę myśl stwierdzeniem *ek tou ponerou en* (3,12). Nie chcąc jednak wchodzić na ten *grząski grunt*<sup>62</sup>, łatwo można z poczuciem pewności stwierdzić, iż przynajmniej *postawa* Kaina ma wiele wspólnego z tą reprezentowaną przez diabła. Przede wszystkim fakt bycia zabójcą (*anthropoktonos* J 8,44; 1 J 3,15, por. Rdz 4,8) łączy te osoby. Dodatkowym elementem mogłoby być zestawienie niedosłego ukamienowania Chrystusa ze strony polemizujących z nim żydów, nazwanych „dziećmi diabła” (J 8,44.59) i zamordowanie Abła uderzeniem kamieniem w głowę. Jeśli zaś należałoby przyjąć tradycję mówiącą o „poderżnięciu gardła” Abła (*esfaksen* 1 J 3,12), to na horyzoncie od razu pojawiłby się apokaliptyczny obraz Chrystusa — Bożego Baranka, zabitego (*sfazo* w Ap 5,6.9.12; 13,8), a więc, można by powiedzieć — *śmiertelnie zranionego w swej walce z dziełem szatana*. Zarówno diabeł jak i Kain określani są w końcu mianem Belial, gdyż zrzucili z siebie jarzmo posłuszeństwa Bożej woli wyrażonej w przykazaniach.

Nie brakuje, dla kontrastu, wielu podobieństw pomiędzy Ablem a Jezusem Chrystusem. Noszone przez nich wspólne miano *sprawiedliwy* (Abel — Mt 23,35; Hbr 11,4; 1 J 3,12; Chrystus — Mt,27,19; Łk 23,47; J 5,30; Dz 3,14; 7,52; 22,14; 1 P 3,18; 1 J 2,1.29), fakt bycia zabitym jak zwierze składane Bogu na ofiarę

---

Batszeby (odciągnięcie go od walk w świętej wojnie; doprowadzenie do jego *śmierci*) —> wzięcie *sobie* Batszeby za żonę.

<sup>61</sup> To, że *sekta kainitów* odnalazła w Kainie idealny wzór do naśladowania, a w konsekwencji również w Judaszu dostrzegła postać pozytywną (por. wprowadzenie do niniejszego opracowania), nie musi nikogo dziwić. Nigdy bowiem nie brakowało w historii ludzkości ekstremalnych grup, których poglądy były skrajnie odmienne od zdroworozsądkowych zasad życia ogólnoludzkiego. Zastanawiającym jednak powinien być fakt, że nie mała jest grupa *współczesnych chrześcijan* (najczęściej jednak zapewne nie potwierdzających swym życiem zbyt głębokiej wiary), którzy nie tylko że bardzo zainteresowali się Ewangelią Judasza, ale chętnie opowiedzieli by się za podważeniem wiarygodności Pisma Świętego, a także roli Kościoła, strzegącego natchnione Słowo Boże jak skarbu oraz interpretującego je w duchu wiary. Czy tak klarowna charakterystyka postaci Kaina, której mogliśmy przyjrzeć się podczas lektury niniejszego artykułu, oraz dobitne słowa św. Jana, by „nie być jak Kain” (1 J 3,12), może rodzić jeszcze jakiegokolwiek złudzenie, że ten kto staje po stronie Kaina i jego czynów, ryzykuje jednocześnie opowiedzenie się za szatanem i jego sprawami?

<sup>62</sup> Z punktu widzenia teologii katolickiej Kain jest oczywiście w pełni człowiekiem, wolnym w działaniu, odpowiedzialnym za swoje czyny, autentycznym i fizycznym synem Adama i Ewy. Mówienie bowiem, że skoro o trzecim ich synu, Secie, Biblia twierdzi, iż był „na obraz i podobieństwo Adama” (Rdz 5,3) to Kain nie był synem Adama, nie jest wnioskiem pozabawionym wątpliwości. Dlaczego bowiem nie mówi się tego również o Ablu? Czyżby i on nie był synem Adama?... Zwłaszcza że Rdz 4,2 mówi o urodzeniu kolejnego syna (Abła) przez Ewę, podczas gdy zupełnie nie wspomina osoby Adama! W Rdz 4,1 natomiast przynajmniej mówi się iż *w'ha'adam jada' 'et-hawwa*.

(*sfazo*), paschalny wymiar daru z ich życia (*czternasty dzień Nisan*) czy wreszcie ponadczasowa wartość ich ofiary i jej moc oskarżająco-usprawiedliwiająca, ukazana w obrazie krwi wołającej z ziemi ku niebu (Rdz 4,10; Hbr 12,24) sprawiają, że Abel staje się doskonałym *typem* Jezusa, podczas gdy Ten w sposób perfekcyjny realizuje to co „zapowiada” Abel.

Św. Jan napisał i skierował swoje listy do wspólnoty chrześcijan. Jak każdej grupie ludzi, złożonej z indywidualów naznaczonych słabościami, również wspólnotom wierzących w Chrystusa grozi niebezpieczeństwo podziałów, egoizm, partykularyzm, itp. Przykład Kaina, którego działanie nie tylko sprowadziło śmierć na rodzonego brata, ale pośrednio, na całą ludzkość, także potop (por. Mdr 10,3–4), staje się wymownym ostrzeżeniem. Biada tym, którzy idą drogą Kaina (por. Jud 11)! A dokładna analiza postawy tej tragicznej postaci poucza, że do wielkiej zbrodni dochodzi się tak naprawdę małymi krokami. Nie od razu człowiek zabija człowieka, ale może doprowadzić do tego skąpstwo, pazerność, niezdolność w ofiarowaniu siebie czy przynajmniej opieszałość w spieszeniu drugiemu człowiekowi z pomocą, małoduszność, zazdrość. Te zachowania, gdy dojrzeją, mogą przeobrazić się w nienawiść, a potem nawet zbrodnię.

Nie stanowi zatem w 1 J 3,11–18 żadnego „zgrzytu” tak szybkie, a chciałoby się powiedzieć że nawet nieco „szorstkie”, „nieestetyczne pod względem literackim” przechodzenie z mówienia o *braku miłości* u kogoś do twierdzenia, że ten ktoś *trwa w śmierci* (1 J 3,14); z mówienia o *nienawiści do braci* do określania człowieka kierującego się nią mianem *zabójca* (1 J 3,15); z podniosłego w swym tonie wzywania do *oddania życia za braci* do nawoływania do „zwykłego” *podzielenia się dobrami materialnym z ubogim* (1 J 3,16–17). Sprawy wielkiej wagi przeplatają się z tymi przyziemnymi; to co wzniosłe i patetyczne, realizuje się w zwyczajnej codzienności. Prawdziwa świętość i wielka miłość wyrażają się w podstawowej wierności Bogu i życzliwości względem drugiego człowieka, zwłaszcza będącego w potrzebie.

„Kto w drobnej rzeczy jest wierny, ten i w wielkiej będzie wierny; a kto w drobnej rzeczy jest nieuczciwy, ten i w wielkiej nieuczciwy będzie” (Łk 16,10).

Tak jak dobro wspólnoty buduje się drobnymi krokami i nieustającym, cierpliwym wysiłkiem, tak samo jej rozbitcie może nastąpić w wyniku niewłaściwych postaw, które choć jawią się niegroźne i niepozorne, to mogą być bardzo skuteczne w przynoszeniu złych owoców. Niech więc wszystkim, którym zależy na budowaniu wspólnoty Kościoła, postać Kaina stoi za przykład negatywny, i pobudza do unikania jego postawy: małoduszności, znieczulicy, zazdrości, niechęci do drugiego człowieka, zawiści...

„...LET'S LOVE ONE ANOTHER. NOT AS CAIN...”

SUMMARY

In all of St. John's letters, 1 Jn 3:11–18 is the only pericope which contains a quotation from the Old Testament. As we notice by reading the title of this paper, „...*Let's love one another. Not as Cain...* (1 Jn 3:11c–12a)”, St. John is calling his community to fulfil the commandment of love by reminding them of the figure of Cain who killed his brother. As a result of this murder he becomes a negative example which should be not imitated. The detailed analyses of two texts (1 Jn 3:11–18 and Gn 4:1–16) tries to find the answer to several questions: what is the source of evil in Cain? Why was his sacrifice not accepted by God? What were his motives in killing his brother? How did he kill Abel? Answering these questions will help us to understand the intention of St. John when he tells the community they are to be unlike Cain.

The research is based upon the original biblical texts, as well as the Jewish literature that is more or less contemporary to the New Testament. Very often one can find in this literature vivid and sometimes even unimaginable stories which can be useful to understand the mentality of the people living on that time, while also helping to explain the meaning of some biblical passages.

Thanks to the example of Cain, the commandment of reciprocal love gains a new force of expression. If hating one's brother is equivalent to being a killer (1 Jn 3:15) and failing to love means living in death (1 Jn 3:14), then those who do not want to repeat the fate of Cain, will try with all his heart to love others and to build the community of the Church, based on Christ's love.