

23 Lemek disse alle sue donne:
 "Adah e Tsillah, intendete la mia voce,
 donne di Lemek, porgete l'orecchio al mio dire:
 sì, ho ucciso un uomo per una mia ferita,
 un ragazzo (lett. 'generato') per un mio livido.
 24 Perché Qajin sarà vendicato sette volte,
 ma Lemek settantasette!"
 25 Adam conobbe ancora la sua donna che generò un figlio e chiamò
 il suo nome Shet perché: "Dio ha stabilito per me un altro seme al
 posto di Hebel, perché Qajin l'ha ucciso". 26 A Shet, anche a lui, fu ge-
 nerato un figlio e chiamò il suo nome 'Enosh. Allora si cominciò a chia-
 mare il nome "Signore" (JHWH).

IV. CAINO E ABELLE:
 Gen 4

PREMESSA

Il capitolo quarto della Genesi comprende due narrazioni: la vicenda di Caino e Abele (vv. 1-16) incorniciata all'interno di una genealogia (J) che comincia in Gen 4.1-2 e prosegue nei vv. 17-26. Per struttura e vocabolario Gen 4 è estremamente vicino al capitolo terzo, di cui riproduce il movimento interno¹. Gen 3 poneva la domanda: l'uomo può accettare l'alterità di Dio che è suo fondamento? Può accettare l'alterità della donna che è il suo "aiuto contro"? Gen 4 pone la domanda: l'uomo può accettare l'alterità del fratello, dell'altro uomo?

L'autore proietta alle origini quella che è un'esperienza generale: l'esperienza della fraternità, della relazione con l'altro che è il mio fratello, sintetizzata nella coppia archetipica di fratelli Caino e Abele. Non a caso nel breve racconto il termine "fratello" (ebr. *ach*) ricorre sette volte, indicando così il tema centrale: Gen 4.8(2x),9(2x),10,11,21.

1) PRIMOGENITO E SECONDOGENITO: Gen 4.1-2

Adam si unisce a Eva, "conosce" (vb. *yada*) sessualmente la "madre dei viventi" e questa concepisce e partorisce un figlio: Caino (*Qajin*). Il significato di questo nome è molto discusso:

- *Fabbro?* Caino, antenato dei Keniti, è detto progenitore di *Tubal-Qajin*, il fabbro, l'antenato di coloro che forgiavano armi (cf. Gen 4.22): ecco dunque la sua violenza.
- *Lancia?* È il significato di *qajin* in 2Sam 21.16. Sarebbe ancora una sottolineatura della violenza di Caino.
- *Acquisitato?* È il significato proposto dall'etimologia popolare con cui lo jahwista spiega questo nome: generato *Qajin*, Eva disse: "Ho acquistato (*qamiti*: dal vb. *qama*) un uomo...".
- *Geloso?* Connettendolo alla radice *qana*, che significa "gelosia", "essere geloso", si ricava questo interessantissimo significato del nome Caino. *Caino è colui che è geloso*.

Il peccato è ormai consumato, ma Eva, generando un figlio, può sperimantare che la benedizione di Dio non è venuta meno. Avere figli è

la grande e primaria benedizione concessa alla famiglia. Eva verifica che su di lei e su Adamo non è scesa la maledizione: all'interno dell'A.T. infatti è la sterilità che è sentita come maledizione, come situazione di morte. Anzi Eva, di fronte alla nascita che è sempre novità, che è sempre gioia, per la venuta nel mondo di un uomo, constata che la benedizione di Dio è operante proprio attraverso di lei che ha eseguito il comando divino: "Crescete e moltiplicatevi..."

Eva grida: "Ho acquistato un uomo (*ish*) dal Signore" (Gen 4.1). Viene al mondo un bambino, ma il testo parla di "uomo" per dire la comunità con Adamo, ed Eva lo riconosce come veniente da Dio. Il testo comunque è molto strano: Eva si unisce ad Adamo, ma dice di avere avuto un figlio "da parte del Signore", "dal Signore", "con il Signore" (ebr. *'et JHWH*): Adamo è come se scomparisse davanti al Signore. Vi è forse annunciata per via negativa la donna che, senza uomo, da Dio avrà un figlio?

A questo punto si dice che Eva aggiunge un altro figlio, Abele (Gen 4.2). Si è colpiti dalla differente reazione di fronte ai due figli: la nascita di Caino è salutata da un grido di gioia, di esultanza, perfino di orgoglio; nulla di tutto questo per Abele, che anzi è *un aggiunto*.

Il testo narra il peccato di Caino che giunge fino all'omicidio, ma con finezza lascia percepire una situazione segnata da un male, da una ferita fin dalla nascita e che si è riflessa nella storia successiva: il "peccato di Caino" viene così radicato nella sua vicenda familiare, fino al padre e alla madre. Per Caino, il primogenito, c'è gioia, per Abele, il secondogenito, c'è silenzio, anzi si arriva a qualificarlo come "il figlio aggiunto"! Il suo stesso nome proprio (Abele) in ebraico è *Hebel*, che significa "soffio", "vanità", "vapore". Abele non parla, non genera, non ha discendenza, mentre Caino, colui che possiede, avrà un nome e una discendenza, diventerà costruttore di città (Gen 4.17 ss.)... Il nome Abele ricorre sette volte in questi pochi versetti, per indicare che la sua pienezza è tutta nella sua inconsistenza radicale, è nel suo essere effimero. Qoélet utilizzerà questo vocabolo per designare la radicale efficità della condizione umana:

habel habakim 'amar qohelet
habel habakim hikkol habel

Vanità delle vanità, dice Qoélet,
vanità delle vanità, tutto è vanità (Qo 1.2; cf. 12.8).

E nei Salmi sovente si ripete:

Ogni uomo (*'adam*) non è che un soffio (*hebel*) (Sal 39.7);

Soltanto un soffio (*hebel*) sono i figli dell'uomo (*bene-'adam*),
tutti insieme sono meno di un soffio (*hebel*) (Sal 62.10);

L'uomo (*'adam*) è come un soffio (*hebel*) (Sal 144.4).

Questa dunque la fragilità di Abele il quale tuttavia, *nascendo come secondo dopo un altro*, instaura la fraternità e fa di Caino un fratello. Ma mentre la nascita di Caino è accolta con entusiasmo, la nascita di Abele appare meno che niente. Abele nasce come uno che è di troppo, che è di più; egli spezza per Caino la possibilità di possedere tutto. Nel confronto che inevitabilmente si instaura Caino cresce sentendo che per Adamo ed Eva Abele è un aggiunto e che per lui è un'insidia, una minaccia, un ostacolo. La radice del fratricidio che Caino consumerà risiede nel rapporto avuto con i genitori stessi, risale al contesto e all'ambiente che gli è stato preparato: il testo sfumato e denso dello *jahwista* è aperto, lascia intravedere spiragli che consentono di proseguire il discorso antropologico e psicologico da lui stesso abbozzato. Caino cresce abituato a essere il primo dei due, quello che è sempre salutato al suo apparire, non cresce nella relazione con Abele...

Tutta la Scrittura porta molta attenzione al rapporto primogenito-secondogenito, fratello maggiore-fratello minore, e ne fa un luogo di rivelazione dell'agire di Dio, il quale elegge il minore preferendolo al maggiore. Il primogenito è colui cui spetta per diritto doppia parte d'eredità (Dt 21.17), colui che durante la vita aveva una precedenza sui fratelli (Gen 43.33) e che doveva diventare il capofamiglia. Dio, eleggendo il minore, atesta la gratuità della sua azione e la tenerezza del suo amore che si riversa in modo privilegiato sull'ultimo, sullo scartato, sul più indifeso. Dio ama il più piccolo, il più povero, il disprezzato! Avviene così che Isacco soppianta Ismaele (Gen 16; 21.1-7); che Giacobbe soppianta Esau (Gen 25.19-34; 27.1-45); che a Peres è concessa la precedenza su Zerah (Gen 38.27-30); che Giuda, quartogenito dei dodici figli di Giacobbe, ottiene un posto primaziale e da lui uscirà la dinastia davidico-salomonica in Israele (cf. Gen 35.23-26; 37.26-27; 44.18-34); che David, "il più piccolo" tra i suoi fratelli, è unto re su Israele a preferenza degli altri (1Sam 16.1-13); che Salomone, il più giovane tra i figli di David (2Sam 5.13-14), sale lui al trono, lui che era il minore... Il minore, il secondogenito, è il prediletto da Dio; è su di lui, come sull'orfano, che riposa una beatitudine particolare fin dalla nascita, da parte di Dio.

Ed ecco poi la qualificazione dei due fratelli: Abele è pastore e Caino è agricoltore. Alla differenziazione in ambito familiare corrisponde ora una differenziazione sul lavoro. Potrebbero vivere armoniosamente, completarsi e integrarsi a vicenda adempiendo insieme il comando impartito ad Adamo di "coltivare" e di "custodire", di coltivare il suolo e custodire gli animali; ma il testo ci mostra che essi sono già preclusi dal male, fin dalla loro nascita. È l'esperienza di Caino e Abele, è la nostra esperienza.

La differenziazione e la divisione sentite dai due fratelli fin dalla nascita nell'ambito familiare ("Gelosia" e "Vanità"), non solo si ripercuotono sul lavoro (pastore-contadino), ma investono anche l'ambito religioso. La loro rottura si manifesta anche nel riconoscimento di Dio con due sacrifici diversi. Possiamo così dire che triplice è l'ambito della loro reciproca e negativa differenziazione:

- familiare
- culturale
- religioso.

Si riflette qui il ricordo di un'esperienza universale atavica: l'economia sacrificale comune ad ogni esperienza culturale e religiosa. L'uomo ha sempre offerto sacrifici alla divinità per porsi in contatto e in comunione con essa. L'uomo sa che per il peccato dovrebbe morire, ma transfert offrendo animali o frutti, prodotti del proprio lavoro, al posto di se stesso. Inizia, ci suggerisce il testo, l'economia sacrificale della sostituzione che arriverà fino a Cristo.

Caino offrì vegetali, prodotti del lavoro della terra, e Abele offrì primogeniti del suo gregge e il loro grasso: ma il Signore guardò con favore e gradì l'offerta di Abele, non invece quella di Caino. Il secondogenito è preferito al primogenito. Dio guarda con benevolenza chi è disprezzato dagli uomini fin dalla nascita, chi è chiamato *hebel*, "soffio", "poca cosa", chi non ha ricevuto la terra e deve essere nomade esercitando la pastorizia, chi è il più povero. E certo il testo ci tramanda l'eco del momento in cui avvenne il trapasso culturale, in cui la "classe" dei contadini soppiantò la classe dei pastori, ma ecco che Abele, rigettato dagli uomini, è gradito a Dio. Si pone a questo proposito il problema della motivazione di quella che appare un'ingiustificata e arbitraria azione da parte del Signore. Perché il sacrificio di Caino è respinto e quello di Abele è accolto? O comunque - poiché forse l'antitesi ebraica *guardò non guardò* è espressione semitica che indica una preferenza - perché Dio preferì, gradi maggiormente il sacrificio di Abele rispetto a quello di Caino?

Tradizione ebraica e tradizione cristiana hanno tentato di rispondere in vari modi:

- Abele è preferito perché ha offerto esseri animati, non oggetti inanimati come Caino (Filione).
- Caino ha offerto semplicemente dei frutti, non delle primizie dei frutti (Filione).

- Caino ha offerto frutti di scadente qualità, mentre Abele ha presentato al Signore le parti grasse dei primogeniti (*Gen. Rabbah* XXII, 5). Altre spiegazioni si soffermano sulle disposizioni interiori dell'offerente:

- Caino ha compiuto un'offerta a casaccio, senza zelo, con molta ne-

gligenza (Crisostomo, Cirillo di Alessandria).

- Abele ha sacrificato con semplicità e giustizia, Caino con gelosia e invidia verso il fratello, dunque con cuore diviso (Ireneo).

Il motivo in realtà risiede essenzialmente nel fatto che Dio sceglie il rifiutato dagli uomini il povero, il disprezzato; ma c'è una motivazione molto importante addotta da una parte della tradizione rabbinica che propone di leggere il v. 4 non: "Abele offrì anche lui primogeniti..." ma: "Abele offrì se stesso e i primogeniti..."². Il testo, letto in questo senso, assume un'apertura enorme: vi è l'inizio dell'economia sacrificale in cui Caino presenta l'offerta sostitutiva e la fine di questa economia con Abele che offre se stesso. Abele non compie un rito che gli resta esteriore, ma implica se stesso nella propria offerta: per questo il suo sacrificio - sacrificio di se stesso - è gradito. Questo infatti, dirà Paolo, è il vero "culto spirituale": offrire se stessi, i propri corpi, la propria vita, come "sacrificio vivente, santo e gradito a Dio" (Rm 12.1). Occorre offrire se stessi, non vittime sostitutive, in sacrificio. Del resto l'economia sacrificale veterotestamentaria non ha ottenuto il suo fine; questo, dirà la lettera agli Ebrei, è stato ottenuto da Cristo che "ha offerto se stesso senza macchia a Dio" (Eb 9.14).

Abele è il povero che non dice neppure una parola, è l'*ami*, colui che non prende mai la parola se non per rispondere: "signorsì!", è colui che offre se stesso a Dio.

Ma ecco che Caino è irritato, scuro in volto, con la faccia abbattuta: percepisce di non essere più il primo, che gradito a Dio è Abele e allora la gelosia lo divora fino a esplodere nell'omicidio. Ma fin da ora si annuncia quel ribaltamento, quel mutamento delle sorti che attraverserà tutta la storia di salvezza, per cui Dio sceglie il minore, ciò che non si impone né si afferma, a dispetto di ogni grandezza umana. È la logica del cantico di Anna (1Sam 2.1-10) e del cantico di Maria (Lc 1.46-55), una logica presente fin dal principio dell'umanità, inscritta nell'ordine creazionale.

Caino si accende di gelosia (il testo ebr. del v. 5 dice letteralmente: "questo bruciò molto Caino"): è come il primogenito della parabola del figlio prodigo (cf. Lc 15), geloso dell'accoglienza festosa che il padre ha riservato al figlio rientrato a casa.

Caino vede Abele e la sua offerta e ne è irritato, ma il Signore lo richiama: "Perché sei irritato? Perché strai a testa in giù?" (Gen 4.6). Se tu agrisci bene, rialzerai la testa; cioè, tu puoi assumere il peccato, puoi essere perdonato. Dio invita Caino a scegliere il bene e ad assumere il peccato che ha fatto, ma la gelosia, questa bestia feroce che quando si sveglia azzanna e sbrana, è nel suo cuore: è peccato accovacciato, pronto a balzare e ghermire. Dirà Sir 27.10: "Il leone si accovaccia alla porta: così il peccato insidia coloro che operano ingiustamente"³. L'espressione può anche indicare l'atteggiamento dell'amante accovacciato nel suo giaciglio in attesa di congiungersi. Non a caso l'espressione di Gen 4.7: "la sua brama è verso di te" riecheggia l'espressione di Gen 3.16 applicata al desiderio sessuale della donna nei confronti dell'uomo: "La tua brama è verso il tuo uomo". E in Ct 7.11 il termine "bra-

ma", "istinto", "passione" (*teshuvah*) designa il desiderio sessuale questa volta dell'uomo verso la donna: "Io (sono) per il mio amato e verso di me (lett.: su di me) (è) la sua brama".

Il peccato ti desidera, ti brama, ti reclama per sé, dice Dio a Caino: esso cioè manifesta verso l'uomo una bramosia di possesso, quasi di identificazione. È così che è descritta la dinamica di accoglienza e accoglimento al peccato in Sal 7.15:

Ecco (che l'empio) si accoppia con il male,
diventa gravido di delitti,
partorisce su di sé la disgrazia
(cf. anche Gb 15.35; Ge 1.15)

Nel movimento che ci porta a peccare noi anzitutto ci uniamo, entriamo in dialogo e in unione con il sentimento cattivo, la suggestione che genera in noi la passione che ci asservisce. Si tratta invece di *lottare*, dominando l'istinto che ci conduce al peccato: "tu dominalo!", dice ancora Dio a Caino (Gen 4.7). *Lottare* contro il peccato è lottare contro il serpente. Già il libro del Siracide lo conferma: "Fuggi dal peccato come dal serpente: se ti avvioni, ti morderà" (Sir 21.2). È la Scrittura stessa che richiede al credente questa lotta contro la tentazione nel momento della sua insorgere, del suo presentarsi seducente (attrazione), per esibirsi (accoppiamento) con essa", dialogando insieme ad essa senza mostruosa e ingombrante (gravidanza) che deve poi estermarsi, presentizzarsi manifestandosi esteriormente (parto). Tutti i nostri peccati nascono così: sentiamo la dominante, ci cresce dentro un istinto, una voglia, un desiderio, e se non sappiamo dominarlo combattendolo e lottando contro di esso, allora il peccato è concepito in noi, ne diventiamo di Dio o di respingerla.

Questo istinto domina Caino e Caino lo lascia crescere fino al punto in cui davanti a sé egli non ha più un fratello, ma soltanto un oggetto su cui scaricare la voracità e l'odio. Caino non vede più Abele, il fratello, ma vede in lui solo l'ostacolo, colui che gli impedisce di essere il primo. A questo punto il testo ebraico dice: "Disse Caino ad Abele suo fratello..." (Gen 4.8), ma non è riportata nessuna parola di Caino: non c'è scritto ciò che Caino disse. Già le antiche versioni hanno cercato di colmare l'imbarazzante vuoto del testo ebraico:

LXX - Pent. Sam - Syr.: "Andiamo in campagna"
Vulgata: "Usciamo fuori"
Targum Neofiti: "Usciamo tutti e due nei campi".

Perché questa stranezza nel testo? Quando Dio ha richiamato Caino e l'ha avvertito (v. 7), questi non gli ha risposto nulla, fa il muto chiudendosi in un silenzio già gravido di conseguenze. Dio gli dice: "Domina il tuo istinto! Se fai il bene, perché cammini a testa bassa?", ma Cai-

no non gli risponde. E quando l'uomo non è più capace di parlare con Dio, non è nemmeno più capace di parlare a suo fratello. "Caino disse...", ma il testo si interrompe e resta muto. Il vuoto è molto parlante: ci fa un discorso di Caino, ma non un dialogo e quindi, dicono i rabbini, non poté essere trascritto. Si può parlare senza lasciare posto ad una risposta, ad un confronto, a un dialogo. Caino non ha parlato, in realtà ha soltanto fatto rumore, emesso suoni, ma ad Abele non ha comunicato nulla. Questa è un'altra esperienza di peccato che facciamo tutti noi nello spazio della relazionalità umana.

Quando usiamo toni che non ammettono repliche, quando siamo categorici, quando parliamo senza attendere le parole dell'altro o senza aver presente chi è l'altro che ci sta davanti, allora noi siamo, di fatto, come Caino: parliamo senza dir niente e ci prepariamo soltanto all'odio, all'omicidio. Il testo ci dice che Caino ha fatto soltanto un monologo e le parole che non gli sono servite per entrare in comunicazione diventano armi che uccidono: l'omicidio ha qui la sua radice. Abele non risponde a quella che è solo violenza: è già violenza, infatti, un atto o una parola o un discorso che non fa partecipare l'altro alla propria elaborazione. Se io parlo con un altro senza tener conto di lui, se non mi adatto a lui e non cerco di capire là dove può nascere il confronto fra me e lui, io in realtà esercito violenza. Se realizzo o dico ciò che io voglio senza tener conto della dualità *io-altro*, senza tener presente che l'altro che mi sta davanti è un *chi*, non un *ciò*, allora l'altro diventa per me un oggetto: io lo reifico usandogli violenza e, di fatto, lo uccido. Qui sta la difficoltà del dialogo, del faccia a faccia, dell'accoglienza dell'altro; se ci sono queste condizioni c'è la parola, altrimenti c'è il mutismo e la violenza. La parola è il primo luogo di pace o di violenza, di accoglienza o di rifiuto, di amore o di odio. Già parlando noi dobbiamo ascoltare e accogliere l'altro, altrimenti siamo violenti. Il primo peccato è la perversione della parola: il discorso di Caino è stato un monologo; egli non discerneva Abele, il povero, colui che non contava, e l'omicidio è stato l'epitafio ultima della sua violenza.

I rabbini, commentando questo testo e cercando di integrare e supplire le parole non riportate di Caino ad Abele, individuano le tre fonti principali dell'aggressività. Caino poté dire essenzialmente tre frasi, che esprimono la volontà di potenza e di possesso e che collocano la violenza in tre differenti ambiti:

"la terra è mia" - economia
"tu sei mio" - sessualità
"Dio è con me" - religione.

Siamo sempre a quella struttura tridimensionale dell'uomo data dal rapporto con

- la terra (la natura, il cosmo)
- gli altri
- Dio.

La gelosia dunque rivela tutta la sua forza distruttiva nell'atto omicida. Dice il testo: "Si innalzò (*vayjagom*) Caino contro Abele, suo fratello, e lo uccise". Per uccidere l'altro bisogna innalzarsi sopra di lui, sentirsi più grandi di lui, porsi più in alto, mostrarsi superiori.

È l'omicidio del fratello: anzi, ogni omicidio è un fratricidio. Dirà Malachia:

Non abbiamo forse tutti noi un unico Padre? Forse non ci ha creati un unico Dio? Perché dunque agire con perfidia l'uno contro l'altro...? (Mt 2.10).

Caino toglie la vita ad Abele, lo priva del soffio vitale spargendo il suo sangue che è vita, vita proveniente da Dio e di cui Dio solo è Signore. Abele non si difende, non dice una parola, subisce la violenza e torna alla terra. Comprendiamo così il nascerne delle tradizioni che vedono in Caino "il malvagio" e in Abele "il giusto".

Caino era dal maligno e sgozzò il suo fratello, e per qual motivo lo sgozzò? Perché le sue opere erano malvage, mentre quelle di suo fratello erano giuste (1Gv 3.12).

Il N.T. oppone alla mortifera "via di Caino" (Gd 11) l'esempio della giustizia di Abele: "Il sangue del giusto Abele" è tipo del "sangue di tutti i giusti versato sulla terra" (Mt 23.35; cf. Eb 11.4); Abele è figura di tutte le vittime della storia. Anzi, secondo Lc 11.51, Abele è annoverato tra i profeti:

...il sangue di tutti i profeti, versato fin dalla fondazione del mondo, dal sangue di Abele fino al sangue di Zaccaria...

La valenza profetica della morte di Abele è chiaramente attestata dalla lettera agli Ebrei che la percepisce come figura del sacrificio di Cristo. E Abele, che in vita non ha detto una parola, una volta morto e "benché morto, parla ancora" (Eb 11.4), anzi il suo sangue sparso è "parlante", "eloquente" e rimanda al sangue del Mediatore della nuova Alleanza, "sangue più eloquente di quello di Abele" (Eb 12.24).

Abele è figura di Cristo. Il Canone Romano ha conservato questa tipologia cristologica che intravede nel sacrificio di Abele, nel sacrificio di Abramo e nel sacrificio di Melchisedeq la prefigurazione del sacrificio di Cristo.

Tu che hai voluto accettare i doni di Abele, il giusto, il sacrificio di Abramo, nostro padre nella fede, e l'oblazione pura e santa di Melchisedeq, tuo sommo sacerdote, volgi sulla nostra offerta il tuo sguardo sereno e benigno.

Ancora una volta appare che l'eucaristia è il luogo ermeneutico privilegiato della creazione: nell'eucaristia creazione e salvezza sono celebrate nella loro unità in Cristo, per Cristo e con Cristo!

3) IL SIGNORE E CAINO: Gen 4.9-16

Consumato il peccato, interviene Dio stesso e interroga Caino così come aveva interrogato Adamo ed Eva. "Uomo, dove sei?" (Gen 3.9), aveva chiesto allora, "dove ti situi?"; e ora: "Dov'è tuo fratello?" (Gen 4.9); "che fai di tuo fratello?". Caino risponde negando di saperlo: "Non so", o forse rivelando in profondità di non conoscere il proprio fratello: "Non lo conosco" (*lo' jada'iti*). Si potrebbe anche tradurre: "Non sapvo di essere io il custode di mio fratello" e così Caino non è mai arrivato a conoscerlo. Ma la risposta di Caino, come quelle di Adamo e di Eva, rifiuta l'assunzione della responsabilità per rigettare la colpa su Dio stesso, per accusare Dio: "Sono forse io il custode di mio fratello?", Caino vuoi dire in realtà: tu, Dio, sei il custode! Caino intenta un processo a Dio: se non sono io il custode di mio fratello, certamente lo sei tu. Del resto il titolo "il custode" (*ha-shomer*) è attribuito particolare e frequente di Dio nell'A.T. e designa la cura e la protezione che egli esercita sul suo popolo come il pastore nei confronti del suo gregge:

Sal 121.4:

Non dorme il custode d'Israele (*shomer jisra'el*).

Sal 121.5:

Il Signore è il tuo custode (*shomercko*).

Sal 127.1:

Se il Signore non custodisce (*yishmor*) la città,

invano veglia la sentinella (*shomer*)...

Il testo ebraico di Gen 4.9 suona:

hashomer'achi' amoki

custode di mio fratello, io?

Ma il pronome personale di prima persona *'amoki* è quello utilizzato per designare l'io di Dio. Il decalogo, per esempio, inizia con la dichiarazione solenne: "Io (*'anochi*) sono il Signore tuo Dio che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto..." (Es 20.2). Sì, l'"io" per eccellenza è Dio: Dio è l'"io" che trascende ogni situazione personale, ogni singolo "io" (*'ani*), il "Soggetto" che trascende ogni "soggetto" particolare. C'è una corrispondenza fra l'io dell'uomo e l'io di Dio, per cui l'uomo realizza la propria soggettività nella soggettività di Dio: l'irripetibilità del proprio io l'uomo la realizza assumendo la responsabilità dell'altro, del fratello, la realizza dicendo: "Io sono il custode di mio fratello", e allora Dio è custode!

Caino invece scinde la propria responsabilità dal fratello e così si separa inevitabilmente da Dio.

Martin Buber - riflettendo sulla frase di Caino che scinde il proprio

io dall'Io di Dio affermando che Dio e non lui è custode e responsabile del suo fratello, separando cioè il "tu" dall'"io" - sottolinea che ognuno di noi è veramente se stesso quando sa dire io-tu, quando si coglie nella relazione di dualità io-tu, che significa accettare di essere custode dell'altro e di essere custodito dall'altro.

Ma ecco ormai la domanda che aveva raggiunto anche il peccato di Eva: "Che cosa hai fatto?" (Gen 4.10 e 3.15): Dio pone Caino di fronte a un atto compiuto da lui, partorito da lui, un atto suo. Letteralmente il testo dice: "La voce dei sanguini di tuo fratello grida (costantemente) verso di me dal suolo" (Gen 4.10). La tradizione midrashica attesta la comprensione del "grido verso di me" come "grido su di me": colpito Abele, è Dio che è colpito; anzi, poiché si parla di "sanguini" e non di "sangue", questo significa che non si pensa al solo Abele, ma ormai a tutte le vittime innocenti della storia (*Mishnah, Sanhedrin 37a*). Ogni volta che è colpito un uomo, è Dio stesso che è colpito. Caino non sente la voce del sangue, la voce della vita recisa, ma Dio la sente! Ci sono delle situazioni che di per sé sono preghiera che sale a Dio, grido rivolto a Dio:

- omicidio
- oppressione del povero, della vedova, dell'orfano
- denubare l'operato del proprio salario.

Le vittime impotenti della storia levano un grido a Dio, sono invocazione a Dio con la loro stessa situazione di oppressione, sfruttamento e violenza subita.

Ecco perché tante volte la Scrittura parla di questo grido (*tsā'agah*) che dalla situazione di ingiustizia sale a Dio ed è da Dio ascoltato: cf. Gen 18.20-21; Es 3.9; 22.21-22,25-26...

Questa volta Dio deve dare la maledizione sull'uomo: Caino è maledetto (Gen 4.11). Perché solo ora? Perché uccidere l'uomo significa uccidere l'immagine di Dio e quindi commettere il deicidio. Il deicidio è consumato ogni volta che c'è omicidio e non è un caso che la morte di Abele trovi la sua piena ermeneutica nella morte di Cristo. Caino non è messo a morte, ma è condannato: il suolo per lui diventerà sterile e non gli consegnerà più i suoi frutti, sicché Caino sarà errante e vagabondo sulla terra.⁴

Il suo peccato comporta uno stravolgimento del rapporto che egli aveva con il suolo (*'adamah*): era lavoratore (= servitore) del suolo (Gen 4.2), ma dopo aver sparso il sangue del fratello sul suolo, ecco che il frutto di questa semina mortale è un grido che sale a Dio dal suolo (Gen 4.10). Anzi, Caino è ormai "maledetto dal suolo" (Gen 4.11; *min-ha'adamah*: "più del suolo" o "lontano dal suolo" o "dal suolo") e deve abbandonare la coltivazione del suolo per andare ramingo e fuggiasco sulla terra (*'ereṣ*: Gen 4.12,14). "Chi semina vento, raccoglie tempesta" (Os 8.7); "Chi semina malvagità, raccoglie disgrazia" (Pr 22.8); chi semina sangue, potremo aggiungere, raccoglie maledizione.

Ormai maledetto, Caino finalmente parla con Dio, ma è difficile stabilire come vada intesa esattamente la frase del v. 13: può essere interrogativa o affermativa, significando quindi o la ribellione o l'inizio del

pentimento. Se la intendiamo come interrogativa: "È troppo grande la mia colpa per ottenere perdono?" (cf. Rashi, *ad loc.*: "Tu che sopporti i mondi superiori e inferiori, non puoi sopportare la mia colpa?"), allora è espressa una pretesa da parte di Caino, e quindi una rivolta, una ribellione. Se invece la frase è affermativa: "La mia colpa è troppo grande per essere perdonata", allora siamo di fronte ad un riconoscimento del peccato, ad una confessione: è l'inizio del pentimento. In questo senso va anche la comprensione adottata dal *Targum Jo.*: "Sì, è troppo grande la mia ribellione (*Targum Neofiti*: "Troppo grandi sono i miei peccati") perché io possa portarla, ma presso di te c'è il potere di perdonarla". Ma ormai Caino

- trova nemica la terra
- trova nemico l'uomo
- trova assente Dio.

Il v. 14 dice questa triplice condizione di Caino:

- sono cacciato dalla terra
- chiunque può uccidermi
- sono nascosto dal tuo volto.

Caino sperimenta l'inimicizia della terra: era coltivatore del suolo e ora è maledetto dal suolo e costretto ad andarsene ramingo sulla terra; sperimenta l'inimicizia degli uomini: egli che si è fatto nemico del fratello e l'ha ucciso, ora ha paura che ciò che lui ha commesso possa essere commesso da altri nei suoi confronti; sperimenta l'assenza di Dio: lui che ha infranto la legge, ora invoca una legge che proteggendolo gli faccia conoscere la protezione di Dio. Assenza di una legge e assenza del perdono: così Caino sperimenta l'assenza di Dio. Caino, che non voleva conoscere legge, ora invoca di fatto una legge che lo protegga e che non sia vendetta, spargimento del sangue di colui che ha sparso sangue (cf. Gen 9.6; Nm 35.19 ss.). Caino, che non ha voluto essere custode di suo fratello, invoca Dio come suo custode, invoca il perdono. Ecco l'economia della storia della salvezza: *la legge e il perdono*. Dio allora interviene per spezzare il ciclo infernale della violenza che poteva nascere dalla catena di vendette e impone a Caino un segno (*'ot*), affinché non lo colpisca chi lo incontrerà (v. 15); inoltre Dio minaccia una vendetta piena e totale ("sette volte": cf. Sal 79.12) per chi uccida Caino per vendetta.

Come Dio aveva mostrato la sua misericordia verso Adamo ed Eva tessendo per loro abiti di pelli, così mostra la sua misericordia a Caino con questo segno sulla fronte che, secondo il *Targum Jo.*, è "una lettera del Nome grande e glorioso", del Nome santissimo, del Nome JHWH ormai impresso nella carne del peccatore.

Caino allora si allontana dal volto del Signore e va nel paese di *Nod*, nella terra della stranierità e dell'erranza: egli infatti è *naḏ*, "fuggitivo", "errabondo" sulla terra (cf. Gen 4.12,14). Con l'omicidio l'uomo è sempre più lontano da Dio: questo significa quel paese di *Nod* a orien-

te di Eden (v. 16). Ma da quel momento, mentre la benedizione continua a essere trasmessa, il peccato dilaga e la violenza cresce a dismisura.

4) LA DISCENDENZA DI CAINO. LAMEK: Gen 4.17-24

In questa breve pericope l'autore jahwista unisce alla genealogia che da *Qayin* porta fino a *Tubal-Qayin* (vv. 17-22) un antichissimo canto che in origine doveva essere autonomo e trasmesso oralmente (vv. 23-24). Inserita nel corso delle generazioni, dunque pienamente partecipe, immersa nel flusso della benedizione, sta l'evocazione dello sviluppo delle arti, del progresso delle tecniche e della specializzazione dei lavori.

Il figlio di Caino è Enok (*Chanok*), che forse significa "inaugurazione", "consacrazione", nome che Caino darà anche alla città di cui lui divenne fondatore (v. 17). Dalla successiva discendenza di Caino, anzi, per la precisione, da Lamek (*Lemel*) si assiste a un ramificarsi della civilizzazione che accanto alla cultura sedentaria rurale e urbana (Gen 4.2, 17-18) abbraccia anche la cultura nomadico-pastorale (v. 20) e conosce il sorgere dell'arte musicale (v. 21; sovente associata, in molte culture, alla vita dei pastori) e della lavorazione dei metalli (v. 22).

Su tutto questo riposa la benedizione di Dio che vuole che tutto sia considerato nella sua positività reale; ma accanto al crescere della benedizione è registrato il crescere del peccato, che sarà mostrato nella sua ferocia dal canto violento di Lamek. Ma la violenza di Lamek inizia già dal momento in cui egli prende per sé due mogli, uscendo dal rapporto di dualità ("i due": Gen 2.25) voluto da Dio tra l'uomo e la sua donna. Non c'è più la dualità uomo-donna, e il rapporto è inficiato dalla violenza. Il *midrash* (*Gen. Rabab* XXIII.2; Rashi, *ad loc.*) afferma che costume della generazione del diluvio era avere due mogli: "una per avere figli e una per il piacere". La prima era tenuta in condizione misera come una vedova, mentre la seconda era adornata come una giovane sposa e nutrita con i cibi migliori. Ada (*Adah*), secondo Rashi, era destinata alla procreazione; il suo nome infatti significa: "tenuta in disparità". Zilla (*Tsilah*) invece era destinata al piacere ed era chiamata così perché stava sempre all'ombra (*tsef*) di Lamek. Si sviluppa la civiltà e si sviluppa parallelamente il peccato, il degrado della civiltà, ma questo non può assolutamente portare ad atteggiamenti pregiudizialmente negativi verso "la città", vista come inevitabilmente malvagia perché segnata dalla violenza fin dalle sue origini "cainite". La violenza tuttavia cresce ed è espressa dal "canto" con cui Lamek esalta di fronte alle sue donne (altra finezza psicologica del testo) la propria forza e la propria potenza:

Ada e Zilla, ascoltate la mia voce,
donne di Lamek, porgete l'orecchio al mio discorso!
Ho ucciso un uomo per un graffio,
un giovane per un livido.

Sette volte sarà vendicato Caino,
ma Lamek settantasette.

La violenza ormai non ha argini - siamo distanti da quella legge del taglione che rappresenta già una misura di contenimento della faida in base al principio di corrispondenza fra danno inflitto e pena ("occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede, bruciatura per bruciatura, graffio per graffio [*peša*": Gen 4.23], livido per livido [*chaburah*: Gen 4.23]"; Es 21.24-25) - e Lamek canta, esalta la dismisura della sua violenza che si dilata col crescere della civiltà (lavorazione dei metalli: lavorazione di armi; suonatori di flauto e di cetra; Naama, secondo il *midrash*, è suonatrice di tamburello ai culti idolatri-ci...), ma che si manifesta nel quotidiano, nel misconoscimento del rapporto di alterità e dualità fra uomo e donna.

Questo testo di Gen 4 si conclude con una visione di crescita del peccato. Esso vuol dire che il peccato contro la terra, contro il fratello, contro la donna, è sempre un peccato contro Dio e il peccato contro Dio è sempre anche contro l'uomo e la natura. Infatti il peccato, ogni peccato, è sempre mancanza di adesione a Dio! Non è possibile scindere, distinguere fra peccati contro il prossimo e peccati contro Dio. Giovanni dice nella sua prima lettera: "Chiunque commette il peccato, commette l'inniquità (*anomía*), perché il peccato è l'inniquità" (1Gv 3.4; non "violazione della legge" come traduce, in maniera molto depauperata, la CEI). L'inniquità significa infatti non adesione a Dio, essere senza Dio: subito dopo infatti Giovanni scrive che "chiunque rimane in lui (aderisce a Dio), non pecca" (1Gv 3.6).

Il peccato è sempre non adesione a Dio, è rigetto della sua parola; anzi, in profondità, è un voler eliminare Dio, è deicidio. Ma una volta eliminato Dio, noi uccidiamo anche l'uomo e devastiamo la natura.

5) LA NASCITA DI SET: Gen 4.25-26

Il redattore finale ha inserito a questo punto uno spezzone di genealogia (Gen 4.25-26 J) che ha lo scopo di riprendere la genealogia abbozzata in Gen 4.1-2 (J) e di introdurre la successiva lista genealogica (Gen 5.1-28.30-32 P; il v. 29 è J) che da Adamo conduce fino a Noè.

Si dice che Adamo conobbe ancora la sua donna, che partorì un figlio chiamato Set (ebr. *Shet*). Il nome *Shet* è spiegato con un'assonanza con il verbo "porre", "concedere": "... Dio mi ha concesso (*shat*) un'altra discendenza..." (Gen 4.25).

Se alla nascita Abele era il figlio aggiunto, ora, dopo la sua morte, è il figlio sostituito e la nascita di Set è salutata con un grido che ricorda quello emesso alla nascita di Caino e di cui Abele non aveva beneficiato. Allora Eva aveva esultato: "Ho acquistato un uomo dal Signore" (Gen 4.1), qui essa connette ancora il frutto della sua unione con Ada-

mo al dono di Dio e proclamava: "Dio ha posto per me un'altra discendenza *al posto di Abele*, perché Caino l'ha ucciso" (Gen 4.25). In questo modo il redattore conferisce unità all'intero capitolo.

Dopo aver registrato che anche a Set nacque un figlio, Enosh, il capitolo si chiude con l'affermazione che "allora si cominciò a invocare il Nome del Signore" (Gen 4.26), il Nome santissimo: JHWH. È difficile conciliare questa affermazione con il dato presente nei primi capitoli dell'Esodo in cui si attesta che la rivelazione del Nome, del tetragramma santo JHWH, è avvenuta solo con Mosè. Dice Es 6.3: "Io sono JHWH. Sono apparso ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe come Dio onnipotente (*'El Shaddai*), ma il mio nome JHWH non l'ho fatto conoscere loro".

Il testo vuol comunque sottolineare che è nella discendenza di Set, non di Caino, che si comincia a chiamare Dio come JHWH. E il redattore forse sapeva che il nome JHWH era già conosciuto e invocato prima di Israele e già ci si rivolgeva a Dio con questo nome. Del resto gli scavi archeologici nella zona del Sinai hanno portato alla luce iscrizioni con il nome JHWH (in diverse grafie) di epoca antichissima, premosalena. Il redattore di questi capitoli afferma dunque che c'è peccato e violenza crescente, ma che c'è anche invocazione del Nome del Signore, quindi invocazione di salvezza e promessa di salvezza.

Una promessa di salvezza che è rivolta e che raggiunge effettivamente anche i "santi pagani", come mostra il caso di Enok della successiva genealogia sacerdotale.

NOTE

¹ Per il parallelismo fra Gen 3 e Gen 4, cf. sopra pp. 40-41, 42-44.

² Cf. J. Eisenberg-A. Abecassis, *Moi, le gardien de mon frère? A Bible ouverte* III, Paris 1980, pp. 79-89.

³ Traduzione di L.A. Schökel: "Dov'è Abele, tuo fratello?", in *Idem, Dov'è tuo fratello?*, Brescia 1987, p. 43.

⁴ Molti esegeti pensano che nella narrazione di Gen 4 l'autore jahvista si sia servito di un'antica leggenda tribale che spiegava l'origine e le vicende della tribù dei genti presentando la vicenda del loro antenato eponimo: Qajin. I genti erano una tribù nomade, forse adoratori di JHWH prima ancora degli israeliti (cf. Gen 4.26: "Allora si cominciò a invocare il nome di JHWH"); erano imparentati con i madianiti ed è in Madian che Mosè ha ricevuto la rivelazione del nome di JHWH (cf. Gdc 1.16; 4.11: parlano di Obab, suocero di Mosè, considerando un gentile). I genti, provenendo dal sud, si erano aggregati agli israeliti nella marcia attraverso il deserto (Nm 10.29 ss.), ma non sono mai pervenuti alla sedentarizzazione: forse, come i calebiti, entrarono in Canaan, ma ritornarono subito alla vita nomadica. Si potrebbe allora capire l'interesse dello jahvista per questa vicenda: come mai questi jahvisti non si fermarono nella terra promessa? Alla terra della benedizione preferirono la condizione nomadica posta sotto il segno della maledizione: se gli israeliti divennero sedentari e agricoltori da nomadi che erano, i genti invece compirono il percorso inverso. Caino, da agricoltore che era (Gen 4.2), divenne nomade (Gen 4.12, 14).