

prio perché non può appagarsi delle sue affermazioni. Sente che la cosa non è finita; necessariamente interroga sul 'dopo'. Lo Jahvita viene incontro a questo bisogno nel senso che anche in seguito, per narrare di Abramo e di Mosè, tiene sempre l'occhio alla storia di questi primi uomini, di fronte a Dio. E non è casuale che l'escatologia e l'apocalittica riprendano con tanta cura temi della storia primitiva (paradiso, uomo primordiale, pace con gli animali, abbondanza di acque, ecc.). In ogni caso, dietro la prologia come dietro l'escatologia dell'Antico Testamento sta la rivelazione di Jahvé, Dio d'Israele.

5. LA STORIA DI CAINO ED ABELE (4,1-16)

⁴ L'uomo conobbe Eva, sua moglie; ella concepì e partorì Caino e disse: «Ho acquistato un uomo (?) grazie a Jahvé (?)». ⁵ Ella partorì ancora Abele, suo fratello. Abele era pastore di greggi, mentre Caino coltivava la terra.

⁵ Avvenne, in capo a un certo tempo, che Caino presentò dei prodotti della terra in offerta a Jahvé; ⁴ pure Abele offrì i primi nati del suo gregge, e le loro parti grasse. Jahvé guardò Abele e la sua offerta; ⁵ non guardò invece Caino, né l'offerta di lui. Caino ne fu molto irritato e teneva la testa bassa. ⁶ Jahvé gli disse: «Perché sei adirato e perché tieni la testa bassa? ⁷ Non è così? Se tu operi bene, la alzerai (?); se invece non operi bene, il peccato è accovacciato alla porta; le sue brame sono rivolte a te, ma tu puoi dominarlo». ⁸ Disse Caino a suo fratello Abele: («Andiamo nel campo»). E quando furono nel campo Caino si levò contro suo fratello Abele e lo uccise. ⁹ Allora Jahvé disse a Caino: «Dov'è tuo fratello Abele?». Egli rispose: «Non lo so. Sono forse io custode di mio fratello?», ¹⁰ (Jahvé) riprese: «Che cosa hai fatto! Ascolta! Il sangue di tuo fratello grida a me dal suolo! ¹¹ Or dunque sii maledetto, (allontanato) dal terreno fertile, che ha aperto la sua bocca per ricevere dalla tua mano il sangue di tuo fratello. ¹² Quando tu coltiverai la terra, essa non ti darà più le sue ricchezze: errante e fuggiasco tu sarai sulla terra». ¹³ Allora Caino disse a Jahvé: «La mia punizione è troppo grande da sopportare! ¹⁴ Ecco: tu mi cacci oggi dal terreno fertile, e io devo nascondermi dal tuo cospetto ed essere errante e fuggiasco sulla terra: chiunque mi trovi mi ucciderà!». ¹⁵ Jahvé rispose: «No, se qualcuno ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte tanto». E Jahvé impose a Caino un segno, affinché chiunque lo trovasse non lo percosse. ¹⁶ Caino si allontanò dal cospetto di Jahvé, e si stabilì nella regione di Nod, a oriente di Eden.

1-2. Questo nuovo racconto si riallaccia strettamente a quanto

precede mediante il v. 1. L'uomo 'conosce' la sua donna, ed essa genera il primo figlio. Viene usato qui e altrove l'eufemistico verbo *jāda* 'conoscere', per connotare la relazione sessuale. Certo, questo verbo, che oltre all'accezione di carattere intellettuale comprende pure l'idea di esperienza e di familiarità (cfr. pp. 92 s. 101) era particolarmente adatto per una simile allusione.

Caino, così si chiama il primogenito, significa 'lancia' (2 Sam. 2,1,16) ed è attestato anche nell'arabo antico come nome di persona. Tuttavia l'etimologia con cui la madre intende dare una motivazione del nome è del tutto oscura. Ogni parola di questa breve frase fa difficoltà: il verbo *qāna* 'produrre', 'acquistare' è tanto strano per la nascita di un figlio, quanto l'uso di 'uomo' per un bimbo appena nato. Giacché riferire 'uomo' al marito è ancora meno possibile. Del tutto inspiegabile rimane poi l'espressione *'et-ibub*, che non può essere intesa come accusativo, ma al più in senso preposizionale, anche se rimane da notare che *'et* non significa mai «con l'aiuto di». Il passo rimane quindi oscuro. La destinazione dell'uomo e della donna ad una unione fisica era già stata sottolineata nel paradiso come un ordinamento introdotto da Dio nella creazione. È però un fine giudizio da parte del nostro narratore l'aver collocato l'esercizio effettivo della relazione sessuale fuori del paradiso. A Caino vien dato poi un fratello che riceve il nome di *hebel* 'Abele'. Manca una spiegazione di questo nome; tuttavia al sentirlo si pensa all'altra parola ebraica *hebel* 'soffio', 'nulla', e si prende questa assonanza come una triste allusione a quanto succederà in seguito. Abele era pastore e Caino agricoltore. Ha così inizio la frattura, densa di conseguenze, dell'umanità secondo le professioni, che comporterà anche costumi di vita del tutto diversi. Questa frattura è molto profonda, porta alla distinzione degli altari e con essa s'introduce in realtà nel mondo a poco a poco la rovina della fraternità umana; ma tutto questo provvisoriamente rimane ancora latente. I versetti 1 e 2 contengono il preambolo; la trattazione vera e propria s'inizia con il versetto 3.

3-5. Entrambi offrono il sacrificio. Il narratore non ha affatto interessi culturali; perciò menziona qui quasi incidentalmente il pri-

mo sacrificio; non si sa perché esso sia avvenuto (sulla base di quale istituzione), né di qual tipo di sacrificio si trattasse. Al lettore invece è fatto notare con cura che cosa essi offrono e come ciascuno presiti la sua adorazione alla divinità separatamente dall'altro; in ciò egli deve vedere dei segni inquietanti. Il pastore offre del suo gregge, il contadino dei frutti della terra; apparentemente tutto normale! Eppure la diversità della loro vita non è per nulla esterna, ma va tanto nel profondo da manifestarsi fin nelle peculiarità degli atti religiosi. Il culto è strettamente condizionato dalla cultura, ed ogni cultura fa sorgere un culto a propria misura. Di qui la pluralità degli altari.

Inoltre s'aggiunge che Dio guardava non ad ambedue le offerte, ma solo a quella di Abele. Si è cercato con grande interesse di stabilire il motivo di una simile preferenza; esso in ogni caso non consiste né nei riti, né nei sentimenti di Caino. Non si accenna a niente di simile. Unico punto di appoggio nel racconto potrebbe essere che Jahvé preferisce il sacrificio cruento. Evidentemente l'agiografo è preoccupato di sottolineare come l'accettazione del sacrificio dipenda pienamente dalla libera volontà di Dio. Egli rinuncia a spiegare logicamente la decisione in favore di Abele e contro Caino («Farò grazia a chi la vorrò fare, e avrò pietà di chi vorrò avere pietà», Es. 33, 19). Il racconto è talmente conciso e si affretta con tale impeto alla catastrofe, da non indulgere a particolari, pur necessari per la comprensione. Così non si viene a sapere in quale maniera Caino abbia potuto avere conoscenza di questo giudizio di Dio. Poiché tutto l'antico Oriente considerava come segno di accettazione o rifiuto di un sacrificio il guardar l'offerta, è possibile che anche qui si affermi quest'idea. Tuttavia il tratto non ha alcun rilievo. Un momento distensivo, prima del delitto, viene offerto al lettore solo con le parole di Dio al v. 6. In Caino era sorto un sordo rancore che lo aveva sfigurato (fin nel corpo).

6-7. Egli è invidioso, perché Dio guarda con volto benevolo il fratello (Zimmerli). Dio gli parla mettendolo in guardia contro tale suo cambiamento e contro il pericolo di questo peccato che gli fermenta nel cuore. È un discorso paterno, che vorrebbe indi-

care, prima che sia troppo tardi, la via del ritorno all'uomo in pericolo. (È evidente quindi che Caino, quantunque la sua offerta non fosse stata accolta, non era definitivamente rigettato.) Particolarmente stringente è l'appello all'inesa rivolto a Caino («non è vero?»). Dio può ancora far leva sui sentimenti migliori del cuore umano. Purtroppo la frase non è tutta pienamente comprensibile. Il verbo *s^{at}er* 'sollevare', del v. 7a non allude né al perdono né alla presentazione o accettazione del sacrificio; piuttosto lo si deve riferire a *pānīm* 'volto' (in opposizione a *nāfal* 'cadere', del v. 6b): «Se tu operi bene, è sollevamento», cioè tu puoi sollevare il tuo sguardo liberamente. Nel v. 7b il meglio è togliere l'ultima lettera di *hattāt* 'peccato' e unirli alla forma verbale che segue, leggendo *hēt' tihās* «il peccato è accovacciato»; si ottiene così la forma femminile, che è la più logica. Il paragone del peccato con una bestia accovacciata davanti alla porta è strano, come pure l'uso tipicamente biblico di 'porte' (porte del cuore?), in un racconto così antico. Rimane il sospetto che il senso del passo un tempo fosse completamente diverso. Ora lo si può comprendere solo secondo questo significato spirituale. Lo stimolo interiore all'azione è certo la via più breve al compierla. Però la frase non parla propriamente di uno stimolo interno, bensì presenta il peccato come una potenza obiettiva che sta insieme al di fuori e al di sopra dell'uomo e vuole avidamente impadronirsi di lui; egli però può dominarlo e piegarlo. La sua responsabilità di fronte al peccato non è quindi affatto rota; all'opposto, mediante quest'ultimo imperativo, essa gli viene addossata interamente (le ultime parole alla fine del versetto 7 corrispondono con strana precisione a quelle di 3, 16b, in cui però vengono usate in tutt'altro contesto).

8-10. Nel v. 8 manca quello che Caino ha detto ad Abele. Una serie di antiche tradizioni testuali porta la breve frase: «Andiamo nel campo», che però sembra un'aggiunta posteriore. Si giunge così al primo omicidio; per una contesa a motivo di Dio! La frase è di una concisione e concretezza lapidarie; così l'agiografo ha dato all'atto nefando l'unica espressione che gli fosse adatta. Come nella storia della caduta, così anche qui, dopo l'azione, Dio

entra subito in scena. Ora però non domanda all'uomo: «Dove sei?», ma: «Dov'è tuo fratello?». La responsabilità davanti a Dio è la responsabilità nei confronti del fratello; «il problema di Dio si pone ora come problema sociale». ¹ Caino si scrolla di dosso questa schiacciante domanda, che era pure una grazia, perché gli avrebbe permesso di rispondere confessando (Zimmerli), e replica con una spiritosaggine insolente: tocca a me custodire il pastore? Egli mente spudoratamente a Dio; è quindi molto più indurito che non la prima coppia umana. Un interrogatorio non è possibile; ma l'agiografo con l'esclamazione: «Che cosa hai fatto!», tenta di esprimere nella maniera più umana l'orrore di Dio per questa azione. Caino apprende allora qualcosa di cui prima non aveva fatto conto: il cadavere è stato sotterrato, nondimeno il sangue dell'ucciso ha levato un grido di lamento che ha raggiunto subito il trono di Dio. *sā'aq*, *s'ā'āqā* 'gridare', 'grido', è quello che l'antico dritto tedesco chiamava *Zeterruf*, la *vox oppressorum*, l'appello alla protezione del dritto (*Gen.* 18,20; *Deut.* 22,24-27; 2 *Re* 8,3; *Job.* 16,18 s.). Secondo la mentalità dell'A.T. il sangue e la vita appartengono unicamente a Dio; quando uccide, l'uomo attenta al dritto di proprietà di Dio. Distruggere la vita va molto al di là della competenza umana. E il sangue versato non si lascia coprire di terra, ma grida verso il cielo e porta il suo lamento fin davanti al Signore della vita. In questa frase l'oscuro sentimento primordiale di orrore davanti al sangue versato è meravigliosamente unito con la fede più matura in Dio, quale custode e vindice di ogni esistenza.

11-12. Più terribile che la punizione del cap. 3 è la sentenza di Dio sul fratricida. Era accaduto qualcosa di irreparabile, qualcosa che l'uomo antico sentiva come orrendo: la terra, la matrice vitale dell'uomo, aveva bevuto sangue fraterno. In questo ambito si inserisce il castigo: Caino sarà espulso dalla campagna (*'ādāmā*); la terra stessa non lo farà più partecipe della forza di benedizione che essa detiene. La punizione è ben superiore a quella inflitta in 3,17 ss. Qui la relazione del fratricida con la zolla generatrice è

¹ W. Vischer, *Jahwe, der Gott Kains*, 1929, 45.

turbata in modo molto più profondo; scossa al punto che per lui la terra diventa un esilio. Non gli rimane che una vita insicura ed erabonda. Come nella storia del paradiso, così anche qui il motivo della *'ādāmā*, il pensiero della terra quale fondamento elementare di ogni esistenza umana, pervade tutto il racconto. Caino ha coltivato la campagna, ha offerto dei frutti del campo, ha fatto bere alla campagna il sangue del fratello; ma dalla campagna il sangue grida contro di lui; la campagna perciò gli negherà i suoi frutti ed egli dalla campagna sarà allontanato (Gunkel). Questo tema tuttavia è del tutto sacrale, in quanto nella storia di Caino, che anche in questo si rivela molto antica, la terra coltivata appare come lo spazio sacro del culto e della benedizione divina.

13-14. Sotto il peso di questa maledizione Caino crolla, certamente non solo per il rimorso; lo *'āwōn* di cui egli parla e che pensa di non poter sopportare è la *punizione* del peccato. È un urlo di terrore, alla vista di una simile vita inquieta e minacciata senza tregua. Caino se ne rende conto subito: una vita lontana da Dio è una vita che Dio non difende più. Una volta che Dio ha ritirato da lui la sua mano, tutto gli può capitare.

15-16. Il racconto però, ed è cosa che stupisce, non termina con quest'immagine del fratricida giudicato, anzi, possiamo persino dire che solo appresso raggiunge il suo vertice: l'ultima parola di questa vicenda non è di Caino, ma di Dio che ora pone la vita fallita di Caino sotto una rigida difesa. E Jahvé ne pone ben in vista il segno sul corpo stesso di lui; sembra che l'agiografo si riferisca ad un tatuaggio, o a qualcosa di simile. Questo segno, lungi dal disonorarlo, sarà un richiamo a quel misterioso stato di protezione in cui Caino verrà d'ora innanzi tenuto da Dio. La conclusione della storia, con Caino che va «lontano dal volto di Dio», non fa che acuire il mistero della sua rimanente esistenza: colpito, a causa del suo omicidio, dalla maledizione della lontananza da Dio e insieme incomprensibilmente custodito e assistito dalla divina protezione. Anche questa vita è ancora proprietà di Dio e non viene da lui abbandonata. Non conosciamo una regione geografica chiamata Nod; comunque, è più importante sapere

che gli Ebrei nel nome sentivano la loro parola *nād' 'fuggitivo'* (v. 12). Si tratta, quindi, della regione dell'irrequietudine.

Anche lo sfondo storico del materiale del nostro racconto merita attenta considerazione. Già da molto tempo si è pensato che non si può separare Caino dalla tribù dei Cheniti, spesso ricordata nell'A.T. Caino è la personificazione, o il progenitore, dei Cheniti. Ora, da una parte è difficile credere che lo Jahvista, al cui tempo esistevano ancora dei Cheniti, narrando di Caino non abbia pensato a questa tribù e al suo destino singolare. Ma di che tipo sono i pensieri del nostro agiografo? Poiché, d'altra parte, non occorre davvero dimostrare che nella storia, così come ci sta davanti oggi, egli non parla della tribù storicamente insignificante dei Cheniti, ma delle origini dell'intera umanità. I Cheniti rappresentavano per gli Israeliti un difficile enigma: anch'essi, come gli Israeliti, erano adoratori di Jahvé, e forse lo erano stati persino prima di loro. I Recabiti (2 Re 10,15 ss.; Ger. 35; 1 Cron. 2,55), che erano imparentati con i Cheniti, erano ritenuti addirittura fanatici zelatori di Jahvé. Ciononostante i Cheniti non appartenevano affatto alla comunità dell'alleanza eletta da Jahvé, e nemmeno erano eredi della terra promessa. Provenendo dal sud, essi si erano uniti agli Israeliti nella marcia attraverso il deserto (Num. 10,29 ss.) ma non erano poi pervenuti ad una vera sedimentazione. Alla maniera dei beduini, non vivevano nei prodotti dei campi, ma si aggiravano di luogo in luogo vivendo anche di rapina ai margini delle regioni coltivate. Strana questa vita nomade, al di fuori della terra coltivata, benedetta da Dio! Ma ancor più strano il misterioso rapporto di Caino con Jahvé: interamente al di fuori dell'alleanza, eppure sotto una specie di tutela (evidentemente, i Cheniti facevano vedere anche all'esterno questa loro appartenenza a Jahvé, mediante un segno tribale, una specie di tatuaggio, cfr. 1 Re 20,41; Zacc. 13,6; Ez. 9,4). Ora, si deve dire che certamente il racconto attuale non tratta dei Cheniti o del loro eponimo; ma resta pur vero che i Cheniti, con la loro strana vita nomade al margine della terra coltivata, e soprattutto con l'enigma del loro rapporto con Jahvé, possono aver dato allo Jahvista i colori per il suo racconto della preistoria. Nell'esistenza storica dei Cheniti si concretizzava esemplarmente qualcosa del-

l'uomo primitivo, qualcosa che in un senso più ampio e profondo vale per l'esistenza e il destino dell'uomo in generale. In altre parole: la saga tribale, ancora nel racconto jahvistico, abbastanza ben riconoscibile nelle sue linee originarie, è stata liberata dai suoi condizionamenti storici e allargata fino alle dimensioni del protoumano e dell'universale. Gen. 4,1-16 non racconta più la storia di una tribù, ma è un capitolo della storia primitiva dell'umanità; quindi la vicenda, nella sua forma attuale, è strettamente collegata con quella precedente della caduta. L'agiografo fa vedere quale via abbia incominciato a battere l'umanità che aveva disobbedito a Dio.

Qui abbiamo il primo quadro dell'uomo scacciato dal paradiso, e si tratta di un quadro terribile: il peccato è cresciuto. Esso si è pienamente impadronito dell'uomo che gli ha ceduto, poiché quest'uomo scacciato dal paradiso è fin dall'inizio un fratricida. Il racconto esprime qualcosa della natura dell'uomo in generale, condensandola in un'immagine di elementare violenza.

Lo sfondo storico-religioso della storia di Caino è però stato ricostruito anche in altra maniera. Così, ad esempio, si è spesso avanzata l'ipotesi che l'uccisione di Abele originariamente rappresentasse un sacrificio umano.²

Anche per comprendere questo racconto si richiede un fine senso esegetico. Esso infatti considera l'uomo in un ambito assai ristretto, cioè nell'ambiente geografico e storico della Palestina. Dal punto di vista geografico, il racconto presuppone due elementi fondamentali di questo ambiente, determinanti per l'esistenza intera quasi quanto la vita e la morte: terra coltivata e deserto. Dal punto di vista storico, poi, la tribù dei Cheniti, trascinandosi nella sua indigenza ai margini del deserto, con il mistero del suo rapporto con Dio ha fornito a questo quadro i tratti fondamentali. Sorprende, però, vedere fino a qual punto i condizionamenti geografici e storici nel racconto siano lasciati in ombra, per far emergere decisamente l'universale, il preistorico e il protoumano. Il peccato di Caino è orrendo perché non avviene in

2. Cfr. A. Brock-Urne, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1936, 202 ss.

uno stato di rottura con Dio, non è commesso quando egli si oblia nell'umano, ma proprio là dove l'uomo si eleva a Dio, all'altare.

In politica ira est aliquid humani reliquum... talis furia in politica ira non est. Furor pharisaeicus est furor plane diabolus (Lutero).³ Il giudizio di Dio sul fratricida consiste in un più vasto e profondo turbamento del rapporto dell'uomo con la terra che sostenta la sua vita, e in un esilio ancor più radicale, poiché là dove Caino deve vivere non esiste alcun culto di Jahvé. Caino se ne va, come dice lo stesso racconto, « lontano dalla faccia di Jahvé ». Che egli ciononostante non sia abbandonato da Dio, ma anzi ne sia protetto in modo esplicito rappresenta il lato più misterioso del racconto; qui infatti si rivela una volontà divina custode e ordinatrice. Lo spirito omicida che è esplosivo in Caino non deve allargarsi in cerchi sempre più grandi (Dillmann) e il castigo a cui Dio ha destinato Caino non deve dare agli uomini l'occasione di infliggere gli uni contro gli altri.

6. LA GENEALOGIA DEI CAINITI (+17-26)

¹⁷ Caino conobbe sua moglie, la quale concepì e partorì Enoc. Poi divenne costruttore di una città, e chiamò la città col nome di suo figlio Enoc.
¹⁸ A Enoc nacque Irad, e Irad generò Mahiuaiel, e Mahiuaiel generò Matusael, e Matusael generò Lamec. ¹⁹ Lamec prese due mogli, la prima di nome Ada e la seconda di nome Sella. ²⁰ Ada partorì Jabal, che fu il padre di quelli che vivono sotto la tenda e con i greggi. ²¹ Il nome di suo fratello è Jubal, che fu padre di tutti quelli che maneggiano la cetra e il flauto. ²² Sella partorì, a sua volta, Tubal Caino, (padre)* di tutti quelli che intragliano il rame e il ferro; la sorella di Tubal Caino era Noema.

²³ Lamec disse alle sue mogli: « Ada e Sella, udite la mia voce, mogli di Lamec, ascoltate la mia parola. Un uomo uccisi per una ferita, un ragazzo per un'ammaccatura. ²⁴ Perché sette volte viene vendicato Caino, ma Lamec, settantasette! ».

²⁵ Adamo conobbe ancora sua moglie; ella partorì un figlio e gli pose nome Set, « perché (diceva) Dio mi ha concesso un'altra discendenza al posto di Abele, ucciso da Caino ». ²⁶ Anche a Set nacque un figlio, che fu chiamato Enos. Allora si incominciò a invocare il nome di Jahvé.

3. *Weimarer Ausgabe* XLII, 193.

Una genealogia dei Cainiti, ripartita in otto anelli, serve al narratore per descrivere lo sviluppo ulteriore dell'umanità, la sua civilizzazione ed anche qualcosa delle sue idee. Diciamo volutamente: « che servi », poiché chi vuole penetrare nelle particolarità e nelle finezze del racconto jahvista, deve prima di tutto sapere che esso proviene dalla fusione di alcune tradizioni particolari, assai diverse tra loro. Chissà da quali speciali circostanze e per quali particolari necessità è sorta originariamente questa antichissima genealogia! Già dal punto di vista della storia delle forme, essa è qualcosa di completamente diverso dal racconto del delitto di Caino; perciò deve pure risalire a un'altra origine. Ma anche se queste tradizioni avevano ciascuna una propria fisionomia, non fu certo intenzione del nostro autore, quando le saldò nella sua grande opera, di farle quadrare l'una all'altra in tutti i loro particolari. Evidentemente lo Jahvista non si adombrò affatto, per esempio, che la genealogia parlasse di una moglie di Caino, come se già se ne fosse trattato. Il lettore coscienzioso, nel leggere questo autore, deve pertanto aver sempre una certa capacità di discernimento, per cogliere sia le particolarità delle singole tradizioni, sia i pensieri fondamentali che l'autore ha espresso coordinando in unità tanti filoni diversi; ed è chiaro che dobbiamo vedere ciò che è peculiare del nostro agiografo più nella composizione generale che nei suoi particolari. Per il commento, naturalmente, vale il principio che, nelle incongruenze tra i particolari delle tradizioni assunte, proprio a quella linea di pensiero ovunque presente dev'essere data la prevalenza e l'ultima parola.

17-22. L'albero genealogico dei Cainiti vuole evidentemente rispondere ad alcune domande elementari di storia della civilizzazione: come si arrivò alla prima città? a differenziare le varie categorie professionali? Eccettuato il nome di Caino che sta in testa alla genealogia, non è possibile stabilire alcun punto di contatto con il racconto precedente. Che la notizia della fondazione di città sia in assoluta antitesi con la vita nomade e la mancanza di sedi stabili, non è poi cosa del tutto sicura. Potrebbe anche darsi che i fabbri cheniti, ad esempio, si siano fissati anche in città e abbiano dato la loro impronta, per quanto è possibile, a tali cen-

tri abitati. Di città dei Cheniti parla pure *I Sam.* 30,29. La lista sembra aver trattato in origine di un gruppo di professioni esercitate specialmente dai Cheniti, nella zona fra la terra coltivata e il deserto: fabbri, calderai e musicanti che lavoravano ai loro mestieri sia come girovaghi sia con sedi fisse, e la cui appartenenza alla comunità tribale era forse riconoscibile a un tatuaggio. Non siamo ancora in grado di sapere come si possa spiegare la strana somiglianza di nomi fra questa genealogia dei Cainiti e quella dei Setiti nella redazione sacerdotale, e quale sia precisamente il rapporto fra queste due genealogie e la lista veteromesopotamica dei re (cfr. pp. 79 s.). Tubal al v. 22 naturalmente non può essere inteso che come nome di persona. In *Is.* 66,19; *Er.* 27,13 è nome di popolo, e precisamente dei Tibareni che abitavano a sud-est del Mar Nero ed erano noti per i loro manufatti di rame. Anche qui i nessi, se mai ce ne siano, ci restano oscuri.

Come non mancano tensioni col contesto precedente del racconto, anche il collegamento della genealogia con gli avvenimenti che seguono ha le sue fratture. Facendo derivare dai Cainiti determinate categorie professionali, è chiaro che essa non tiene conto del diluvio e dell'annientamento di tutti i viventi. Tuttavia il testo è un importante elemento nella grande costruzione della preistoria jahvistica. Mostra il progresso civile degli uomini: sorge la città, accanto ai pastori appaiono i fabbri che insieme ai musicanti caratterizzano anche gli inizi dell'arte. Questi elementi generalizzati fino a un livello di universalità umana bastano allo Jahvista per tratteggiare lo sviluppo della civiltà. Quello che più gli importa, egli lo dice però alla fine, nel «canto della spada», annesso alla genealogia.

23-24. Questo dev'essere stato un antichissimo canto di vendetta, preesistente al nostro autore. Qui, inserito nella sua grande opera, ha lo scopo di porre in evidenza qualcosa dell'altro lato di quell'ascesa, qualcosa del cambiamento della mentalità umana che va di pari passo con quella promozione. È lo spirito di una crescente implacabilità e di una selvaggia autoaffermazione, che dilacera sempre più profondamente la convivenza umana. Lamec non si accontenta della protezione che Dio ha accordato al suo

capostipite Caino; egli avoca a sé l'esercizio della rappresaglia e si vendica senza misura (cfr. un canto di vendetta in Corsica: «Dodici anime sono ancora troppo poche per vendicare lo stivale del caduto»). Il canto, naturalmente, doveva esser inteso, in origine, come una lode della propria autoaffermazione («canto del millantatore»). Ora, inserito nel contesto della preistoria jahvista, parla da sé. È una caratteristica del modo di lavorare dello Jahvista, che preferisce far parlare il testo stesso e contare su lettori attenti.

Il canto di Lamec è la terza pericope inserita nella preistoria che l'agiografo mette in rilievo. Si tratta dello sviluppo del peccato e quindi, man mano, di una sempre più profonda distruzione degli originari ordinamenti di vita. Dopo la caduta e il fratricidio, ora l'uomo pretende l'esercizio della vendetta (che Dio aveva riservato a sé!); essa diventa smisurata, e l'uomo addirittura se ne vanta. Un uomo per una ferita, un ragazzo per un livido, una rivale maggiore settantasette volte: ecco lo spirito di brutalità, di fronte al quale ciò che fece il primo uomo, e come lo fece, appare quasi un nonnulla; infatti l'insolente pretesa di Lamec atterra al diritto sovrano ed esclusivo di Jahvé. Forse, Gesù ha volutamente ricalcato su questo testo la sua sentenza di un perdono esercitato settanta volte sette, come riferisce *Mt.* 18,22 (Frey).

25-26. Della lista dei Setiti jahvista si ha solo un frammento. Nella grande redazione finale delle fonti essa ha dovuto cedere il posto alla lista dei Setiti della redazione sacerdotale (cap. 5). Così di essa ci è stato conservato solo l'inizio e — in 5,29 — un brano della fine. La chiesa ha molto riflettuto sulle due tribù primitive dei Cainiti e dei Setiti, ed ha visto in questi ultimi il passaggio a una nuova linea dell'umanità, e quindi qualcosa come una prefigurazione di se stessa e del suo rapporto col mondo. È però difficile cogliere qui l'esatto pensiero del narratore. Da una parte, sorprende il parallelismo delle due genealogie: entrambe sfociano in un *quid tertium*; l'una s'inizia con l'allontanamento del progenitore dal volto di Dio e termina con un canto di selvaggia ribellione, l'altra riferisce, all'inizio, i primordi del culto di Jahvé e alla fine lascia percepire per quanto ci è dato vedere una parola di

profondo abbatimento e una grande nostalgia di redenzione. Ma, anche se queste idee sembrano presenti nel testo, non giungono tuttavia a prendere un vero avvio; manca una realizzazione in grande, per cui non si può dire che questa idea di una duplice linea umana primitiva rientri nell'interesse particolare del nostro autore. Già nella pericope seguente della sua preistoria, quella del matrimonio degli angeli, e poi nella storia del diluvio, non si scopre più alcuna traccia di questa idea. Il narratore aveva bisogno di descrivere la storia e la genealogia di Caino per documentare la crescita del peccato; e la genealogia dei Setiti in quanto, dal punto di vista della storia delle tradizioni, lo introduceva a Noè e al diluvio.

Nel v. 25 si nota chiaramente la mano dello Jahvista che aggrancia le tradizioni. Il nome Ser — cfr. anche *Num.* 24,17 — va forse collegato con i Suti, nomadi aramei che, secondo le indicazioni delle fonti egiziane e cuneiformi, nel secondo millennio abitavano le terre coltivate ad ovest e a nord del deserto arabico.¹ Ser dovrebbe quindi essere inteso come un eroe tribale aramaico, contrapposto al nord-arabico Caino (Procksch).

Strana e difficile da spiegare la notizia sull'inizio del culto di Jahvé. Questo accenno ad una rivelazione primitiva non si accorda facilmente con la tradizione che domina nell'Antico Testamento (cfr. *Es.* 3,14; 6,3).² L'idea sembra piuttosto appartenere alla tradizione qui assunta dallo Jahvista; esso non solo ritiene il culto di Jahvé anteriore a Mosè, ma lo fa risalire alla preistoria. Anche se nell'Antico Testamento c'è unanimità nel ritenere che il nome di Jahvé fu rivelato a Israele solo al tempo di Mosè, il culto di Jahvé, nel quadro della storia delle religioni, può anche avere radici che risalgono ben oltre (ai Cheniti?). La nostra notizia, a dir vero, potrebbe riguardare non direttamente il culto pre-mosaico di Jahvé, bensì l'adorazione di Jahvé in genere, quale religione primordiale dell'umanità.

1. E. Meyer, *Geschichte des Altertums* 2,1, 1953, 93. 343. 474.

2. Un tentativo di spiegazione in F. Horst, *Die Notiz vom Anfang des Jahwekultes in Gen. 4,26*, in *Festschrift Delekar*, 1957, 68 ss.

7. IL MATRIMONIO DEGLI ANGELI (6,1-4)

⁶ Quando gli uomini incominciarono a moltiplicarsi sulla faccia della terra e nacquero loro delle figlie, ⁷ gli esseri angelici videro che le figlie degli uomini erano belle e se ne presero in moglie quante ne vollero. ³ Allora Jahvé disse: «Il mio spirito non rimarrà per sempre nell'uomo, perché egli è anche carne; la sua vita sarà di 120 anni!». ⁴ In quei giorni (e anche in seguito), quando gli esseri angelici si univano alle figlie degli uomini ed esse davano loro dei figli, c'erano sulla terra i giganti: sono gli eroi dell'antichità, uomini famosi.

1-4. Qui incomincia un capitolo del tutto nuovo della preistoria jahvistica. Finora era stata tracciata una via che andava dalla prima disobbedienza al fratricidio, e di qui alla tracotanza di un'autoaffermazione, disprezzatrice di ogni vita altrui (canto di Lamec). Può l'agiografo continuare ancora e sviluppare questa crescita del peccato? L'inizio della nuova storia è, nella determinazione temporale, del tutto generico e senza particolare allacciamento con quanto precede; così, colui che ha imparato a prestare attenzione a queste transizioni senz'arte, si avvede subito di venire introdotto in un contesto narrativo prima del tutto indipendente, che dà l'impressione di un 'masso erratico pieno di fenditure' (Procksch). Vi si dice solo che il fatto accade in un'epoca in cui gli uomini sono ormai numerosi. (La doppia serie dei Cainiti e dei Setiti qui rimane evidentemente fuori prospettiva.) Protagonisti però non sono questi uomini, bensì gli abitanti del cielo, esseri superiori i quali, secondo la mentalità degli antichi, popolavano il mondo celeste; essi appaiono nei consigli divini, e a volte vengono anche incaricati da Dio dell'esecuzione di determinati ordini (*Gen.* 28,12; *1 Re* 22,19-22; *Giob.* 1,6 ss.). Mentre nell'A.T. spesso e del tutto tranquillamente ci si riferisce a questa credenza popolare (*Sal.* 29,1; 82,6; 89,7; *Giob.* 38,7), sorprende la poca importanza che questi esseri intermedi avevano per la fede: l'azione di Jahvé nella natura e nella storia era così penetrante ed immediata, che difficilmente poteva ancora rimanere spazio di azione per altri esseri celesti. La domanda, posta dagli inizi della chiesa fino ai giorni nostri, se i 'figli di Dio' debbano essere intesi come esseri angelici o come uomini, cioè come dei membri della 'migliore umanità setita', può essere considerata come definitiva-