

Laura INVERNIZZI

Caino. La possibilità del male e la fedeltà della grazia

Racconto «delle origini» non meno di quelli contenuti nelle prime pagine del libro della *Genesi*, la storia di Caino e Abele (*Gen* 4) introduce per la prima volta il tema della violenza, assente nei capitoli precedenti. In *Gen* 1, infatti, l'essere umano, il cui statuto di «immagine e somiglianza di Dio» (*Gen* 1,26) è iscritto nella volontà creatrice divina¹, viene implicitamente invitato a realizzare la somiglianza all'immagine in lui impressa², attuando nei confronti della terra e degli animali un dominio (*Gen* 1,28) mite, come quello divino mediato dalla parola. In questo senso, «il dono del solo nutrimento vegetale in *Gen* 1,29-30 è carico di tacite conseguenze, in quanto attraverso di esso la parola divina pone i viventi fuori da ogni violenza»³, non solo non assegnando a nessun vivente cibo carneo, ma anche escludendo la competizione nel procacciamento del cibo attraverso una precisa suddivisione delle risorse: all'essere umano vengono dati come alimenti cereali e alberi da frutto, agli animali l'erba. In *Gen* 2-3, similmente, è assente la violenza, sebbene sia presente una forte tensione tra l'ideale divino e l'umanità. Questa, infatti, sognando di padroneggiare la propria esistenza, si fronteggia con l'inter-

¹ Cfr. P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento: 2. Compiere le Scritture* (Biblica 2), Glossa, Milano 2001, 314.

² All'intenzione proclamata da Dio di «fare» l'essere umano «a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza» (*Gen* 1,26), corrisponde l'esecuzione in cui Dio «crea» l'essere umano a «sua immagine» (*Gen* 1,27). L'assenza della ripetizione della parola «somiglianza» e il cambio del verbo da «fare» a «creare» (che nella Bibbia ha come soggetto esclusivamente Dio) possono essere indizio del fatto che per «fare» un essere umano è necessario anche il concorso dell'essere umano stesso, nella realizzazione della somiglianza all'immagine che gli è impressa.

³ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*, 315.

detto della totalità in quanto tale⁴, che ne costituisce la condizione basilare. Tuttavia, nonostante la tensione abbia come esito la trasgressione del divieto e il deterioramento delle relazioni e delle condizioni di vita, nulla in questi primi capitoli consente di prevedere e anticipare l'irrompere della violenza fisica che è messa a tema nei ventisei versetti del cap. 4 del libro della *Genesi*⁵ ed è inserita nel quadro della relazione fraterna, nel momento stesso in cui questa relazione viene introdotta.

In quanto racconto delle origini, la vicenda di Caino risponde così alla domanda sulla violenza fratricida, facendola risalire alle origini della fraternità e, dal momento che la categoria biblica e mitica del «principio» o dell'«origine» esprime ciò che è «naturale» e ha il carattere di fondamento, presenta la violenza come sempre in agguato nelle relazioni umane.

1. *Fraternità biologica e fraternità vissuta*

Caino e Abele sono fratelli e a prima vista la loro presentazione nei vv. 1b-5a è organizzata in modo simmetrico: le quattro informazioni (nascita, professione, offerta, considerazione divina) che vengono date dell'uno vengono date anche dell'altro, nella continua inversione dell'ordine dei due fratelli, come si può vedere nella tabella⁶:

⁴ Il comando inaugurale (*Gen* 2,16-17) articola un precetto positivo che ordina all'essere umano di mangiare di *ogni* albero con una proibizione riguardante un albero che viene indicato come «albero del conoscere bene e male». In tale designazione oscura, «bene e male» (*tôb wārā*) possono tanto indicare l'oggetto del verbo «conoscere» quanto essere forme avverbiali. In quanto elementi contrapposti, inoltre, costituiscono un merismo che esprime la totalità mediante la menzione dei termini estremi. Il comando può, quindi, essere parafrasato con «Mangia di tutto, ma non mangiare tutto», e interdice non una parte del tutto, ma la totalità *in quanto totalità*; cfr. Ivi, 113; A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1,1-12, 4*, Dehoniane, Bologna 2008, 44-45; B.T. ARNOLD, *Genesis* (New Cambridge Bible Commentary), Cambridge University Press, Cambridge – New York 2013, 59.

⁵ Cfr. B. BIZOT, *Genèse 4 nous révèle-t-il l'origine de la violence?*, «Transversalités» 159/4 (2021) 87-106: 87.

⁶ Cfr. A.-L. ZWILLING, *Caïn versus Abel (Gn 4,1-16)*, in C. FOCANT – A. WÉNIN (ed.), *Analyse narrative et Bible. Deuxième colloque international du RRENAB, Louvain-la-Neuve, avril 2004*, Leuven Univ. Press – Peeters, Leuven – Paris – Dudley, MA 2005, 507-516: 507-508.

וַתֵּלֶד אֶת־קַיִן וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יְהוָה	וַתִּסָּף לְלֶדֶת אֶת־אָחִיו אֶת־הָבֶל
(Eva) concepì e partorì Caino e disse: «Ho acquistato un uomo con YHWH»	partorì ancora suo fratello [Abele],
וַיְהִי־הֶבֶל רֹעֵה צֹאן	וַקַּיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה
[Abele] era pastore di greggi	Caino era lavoratore del suolo
וַיֵּבֶא קַיִן מִפְּרִי הָאֲדָמָה מִנְחָה לַיהוָה	וְהָבֶל הָבִיא גַם־הוּא מִכִּבְרוֹת צֹאנוֹ וּמִחֶלְבֶּהֶן
Caino presentò frutti del suolo come offerta a YHWH	[Abele] presentò anch'egli primogeniti del suo gregge e il loro grasso
וַיִּשַׁע יְהוָה אֶל־הֶבֶל וְאֶל־מִנְחָתוֹ	וְאֶל־קַיִן וְאֶל־מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה
YHWH considerò [Abele] e la sua offerta	e Caino e la sua offerta non considerò

Osservata più da vicino, tuttavia, la simmetria non è perfetta a causa della presenza di differenze di espressione o elementi soprannumerari: la nascita di Caino è salutata da una parola della madre («e disse [...]»)), mentre Abele è presentato come una “aggiunta” («partorì ancora») e non c’è per lui nessun saluto o conferimento di un nome, ma la qualifica «suo fratello»; Caino porta la sua offerta a YHWH, mentre l’offerta di Abele non ha destinatario esplicito, ma pare più dettagliata. Questi elementi da un lato contribuiscono a distanziare e differenziare Caino e Abele, come nati dagli stessi genitori ma non uguali, dall’altro mettono in evidenza che la relazione tra i due è inserita in un più ampio e articolato tessuto relazionale, che anche, in qualche modo, i genitori e soprattutto YHWH contribuiscono a costruire. *Gen* 4 si iscrive, infatti, nel quadro di una fraternità posta non primariamente sotto l’autorità genitoriale, ma in una relazione costante con Dio⁷. La relazione di Caino e Abele con i genitori e quella tra i genitori stessi, infatti, sono solo abbozzate ed è lasciato all’inferenza del lettore il compito di interpretare i segnali del testo per coglierne la consistenza, mentre la relazione con Dio, nella quale il personaggio divino non figura solo come istanza etica e sanzionatoria, ma compare prima di tutto come Altro in dialogo, fondamento della dignità del singolo e rimando permanente ad essa, anche quando essa sembra

⁷ Cfr. B. BIZOT, *Genèse* 4, 89.

perduta, sarà essenziale per l'emergere di una comprensione della fraternità che passi dalla germanità o fraternità meramente biologica alla fraternità vissuta, da intendersi, cioè come effettiva relazione tra fratelli. Sebbene Caino e Abele siano, infatti, introdotti come fratelli germani, non viene presentato nella narrazione nessun elemento riguardante la loro vita fraterna. Fino all'assassinio di Abele, i fratelli sono solo giustapposti.

2. Il contesto relazionale

Ogni violenza, anche quella degli inizi, ha una storia e il racconto, in continuità col precedente, offre uno spaccato dell'innesto biografico della violenza di Caino partendo dalla relazione tra i genitori. Fuori dal giardino, Eva inizia a rispondere al suo nome di «Vitalità», «Madre dei viventi»⁸. Si tratta di un compito non facile; in base a quanto annunciato in *Gen* 3,16, comporterà delle fatiche tanto nell'ambito relazionale della coppia, quanto nel rapporto tra madre e figlio⁹. Piccole variazioni rispetto a ciò che il narratore aveva detto circa il modo di vivere l'unione tra uomo e donna in *Gen* 2,24 e le scelte lessicali operate in *Gen* 4,1 fanno intuire la problematicità di quanto accade:

L'umano¹⁰ (*hā'ādām*) aveva conosciuto (*yāda* ') Eva, la sua donna. E (lei) concepì e partorì Caino (*qayin*) e disse: «Ho acquistato (*qānītī*) un uomo ('iš) grazie ad YHWH» (*Gen* 4,1).

Se in *Gen* 2,24, infatti, si diceva: «Per questo l'uomo ('iš, «uomo maschio») lascerà suo padre e sua madre e si unirà (*wēdābaq*) alla

⁸ Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi* (Biblioteca di cultura religiosa), Paideia, Brescia 1987, 29.

⁹ La sentenza di *Gen* 3,16 con cui YHWH ^{ac}*lohim* annuncia alla donna le conseguenze dell'aver accolto la tentazione della bramosia tocca la maternità e la relazione con il *partner*. Se per quanto riguarda la seconda è abbastanza chiaro il senso della frase («verso il tuo uomo il tuo desiderio ardente [*šūqā*], ma egli dominerà te»), che indica che il rapporto reciproco viene colorato in passione e possesso, la prima parte della frase («Moltiplicherò molto la tua pena e la tua gravidanza, con pena partorirai dei figli») appare più enigmatica e per questo invita a un'attenzione maggiore, che non si limiti all'aspetto fisico del dolore del parto, ma interpreti anche l'aspetto delle «gravidanze moltiplicate», nel quale si può vedere la deriva relazionale, dovuta alla bramosia, dell'amore materno, ovvero la captazione del figlio, che renderà di conseguenza faticoso ogni distacco. In questo senso cfr. A. WÉNIN, *Da Adamo*, 85-86.

¹⁰ La CEI 2008 traduce il sostantivo con «Adamo», come se fosse un nome proprio, tuttavia in ebraico c'è un articolo (*hā'ādām*), per cui si preferisce tradurre con l'«essere umano».

sua donna (*'iššā*), e i due saranno un'unica carne», la menzione in *Gen* 4,1 dell'essere umano come *hā'ādām*, che indica in questi racconti l'essere umano in quanto totalità e non l'uomo maschio (*'iš*) correlativo alla donna; la scelta del verbo «conoscere»; la costruzione sintattica in cui la forma *waw-x-qatal* connota l'azione come anteriore e richiede¹¹ di tradurre «aveva conosciuto» e non «conobbe»¹²; la riduzione della donna a oggetto del «conoscere»; il nome Eva, dato dall' *'ādām* alla donna in *Gen* 3,20 suggeriscono che si stia parlando di una relazione violenta in quanto possessiva¹³.

Il verbo utilizzato («conoscere») è differente, infatti, da quello usato in *Gen* 2,24 («unirsi»). E se ai nostri orecchi «unirsi» sembra più animalesco di «conoscere», perché quest'ultimo fa pensare a un legame più spirituale, il rapporto tra i due verbi nella Bibbia è quasi invertito: *dābaq* nella relazione tra un uomo e una donna indica la reciproca adesione interiore, mentre *yāda* ' è un verbo che esprime la conoscenza esperienziale fino alla conoscenza propria della relazione sessuale e quando è usato in questo senso (solo una ventina di volte sulle novecentocinquanta in cui compare in AT) non descrive una situazione idilliaca¹⁴. Inoltre, proprio il «conoscere», era a tema nel racconto precedente di *Gen* 2–3, ed essendoci anche altre espressioni, meno compromesse, per indicare l'unione sessuale¹⁵, la scelta del verbo «conoscere» pare intenzionale¹⁶ e suggerire che in questa unione vi sia, da parte dell'uomo, la pretesa

¹¹ I commentatori ebraici, tra cui Rashi, già l'avevano sottolineato, esplicitando che l'atto sessuale sia avvenuto prima della cacciata dal giardino; cfr. RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi*, a cura di L. CATTANI (Ascolta, Israele! 1), Marietti, Casale Monferrato (AL) 1985, 31.

¹² Così nella CEI 2008.

¹³ Anche in *Gen* 2,23, che tradizionalmente è visto come un «canto di lode» (D.W. COTTER, *Genesi*, Queriniana 2020, 73 [orig. inglese 2003]) per la donna, un «grido di esultanza» che «esprime la gioiosa sorpresa per la nuova creatura» (G. BORGONOVO, *La grammatica dell'esistenza alla luce della storia di Israele (Gn 2,4b–3,24)*, in Id. [ed.], *Torah e storiografie dell'Antico Testamento* [Logos 2], Elledici, Leumann [TO] 2012, 429-466: 448) si ravvisa la medesima problematicità. A prendere la parola, infatti, non è *'iš*, ma è l' *'ādām*, l'umano inteso come tutto; alla fine del grido, però, la donna è riconosciuta e definita come parte di *'iš* («uomo maschio»), da lui tratta, come se questi, percependo sé stesso come «tutto» e prendendo la parola come se fosse *'ādām* (l'umano, l'essere umano), rivendicasse il possesso su di lei e reagisse al fatto di non essere «tutto», riportando, per così dire, «a lato» colei che Dio ha posto «di fronte» costruendola come «altra».

¹⁴ In *Gen* 19,4-5, per esempio, il verbo «conoscere» descriverà lo stupro omosessuale di gruppo che gli abitanti di Sodoma intendono compiere contro i visitatori accolti da Lot.

¹⁵ Vi sono anche altre espressioni che possono essere usate per descrivere l'unione tra uomo e donna: *bô' 'ēl*, «andare verso» oppure *šākab 'im*, «dormire con».

¹⁶ Cfr. A. WÉNIN, *Adam et Eve. La jalousie de Caïn, «semence» du serpent. Un aspect du récit mythique de Genèse 1-4*, «Revue des sciences religieuses» 73/1 (1999) 3-16: 9-10.

di esercitare un potere che rende l'altro oggetto, come era stato preannunciato alla donna («egli ti dominerà», *Gen* 3,16). Con questi prodromi anche i particolari del resoconto della nascita dei due fratelli, precedentemente messi in evidenza, diventano eloquenti per inferire il contesto in cui essi sono inseriti.

Caino non nasce fratello. Se questo è normale per tutti i primogeniti e non implica di per sé difficoltà relazionali, la situazione di Caino è segnata dalle attese della madre, che saluta la sua nascita – e non farà lo stesso per quella di Abele – con un grido: «Ho acquistato (*qānîti*) un uomo (*'îš*) con YHWH (*'et YHWH*)» (*Gen* 4,1b). «Ogni parola di questa breve frase – sottolineava von Rad – fa difficoltà»¹⁷: strana è la designazione del neonato con la parola «uomo» (*'îš*) ed è, altresì, improbabile che Eva con tale espressione si stia riferendo al marito, che in seguito non viene più nominato; «del tutto inspiegabile»¹⁸ è l'espressione *'et YHWH*, che non può essere intesa come accusativo, ma al più in senso preposizionale («con YHWH»); insolito è infine, il verbo *qānah*, che significa «produrre», «acquistare» e che si usa solitamente per l'acquisto di beni come greggi e possedimenti, chiamati, infatti, collettivamente *miqneh*, «proprietà», oppure, che, nel senso di «creare» indica l'attività creatrice di Dio (cfr. *Gen* 14,19; *Pr* 8,22). In tale verbo, quindi, si possono sentire «echi di un modo divino di creare»¹⁹ (creazione attraverso la procreazione), presente nelle antiche tradizioni del Vicino Oriente, che può essere assimilato all'esperienza umana più somigliante a tale modalità: il parto. Sebbene quindi sia strano che tale verbo venga usato per la nascita di un figlio, essendo altrove impiegato per la creazione di Dio, la sua presenza illumina di senso anche l'espressione *'et YHWH*, che potrebbe essere tradotta «insieme a» o «alla maniera di»: «Ho creato un uomo, insieme a YHWH / come YHWH / alla maniera di YHWH». Eva quindi, più che riconoscere che YHWH è al centro della riproduzione umana, affermerebbe che in questo campo è quantomeno alla pari con YHWH. Anch'ella, infatti, crea un «uomo»²⁰.

¹⁷ G. VON RAD, *Genesi* (Antico Testamento 2–4), Paideia, Brescia 1978, 129 (orig. tedesco 1967).

¹⁸ *Ivi*.

¹⁹ W.L. HUMPHREYS, *The Character of God in the Book of Genesis: A Narrative Appraisal*, Westminster John Knox, Louisville, KY 2001, 54.

²⁰ Cfr. *Ivi*. Una reazione opposta è offerta da Rosenberg. Dopo aver tradotto l'affermazione di Eva come «Ho creato un uomo come ha fatto YHWH», continua dicendo: «Ho letto

Dal lieto evento, tuttavia, è totalmente estromesso il marito. Forse, con la nascita di Caino Eva si prende una rivincita rispetto alla relazione di subordinazione cui la prima parte del primo versetto²¹ sembra suggerire sia stata relegata. Agli occhi di sua madre Eva, pare così che Caino conti più del *partner*, che viene escluso. Se la conseguenza della bramosia annunciata per la donna era: «Verso il tuo uomo sarà il tuo istinto» (*Gen* 3,16), l'uomo verso cui va l'istinto di Eva pare essere Caino, un semidio agli occhi della madre, senza che il padre riesca o possa esercitare l'azione separativa che gli è propria. Violenza non vista quella di Eva nei confronti di Caino, perché velata dalle apparenze dell'amore materno, esporrà il figlio, sebbene non ne sia causa, al pericolo della totalità, ovvero al sentirsi «tutto». Con la sua dichiarazione, però, Eva aggiunge al contesto relazionale in cui Caino nasce il legame con Dio, mettendo Caino in relazione con un «padre» diverso da quello proposto dall'ordine del racconto, che ha presentato il concepimento come conseguente all'iniziativa dell'*'ādām*²².

Il secondo figlio di Eva (v. 2), al contrario, non è messo in relazione esplicitamente con nessun padre; della vicenda del suo venire al mondo è ricordato solo il partorire di Eva. La sua nascita è allo stesso tempo un prolungamento della nascita di Caino e una nascita completamente diversa. Non c'è nessuna esclamazione della madre, ma – prima ancora che venga rivelato il suo nome, che però non è provvisto di una spiegazione²³, – il narratore osserva che è «suo [di Caino] fratello». Se Caino è messo dalla madre in rapporto specifico con YHWH, Abele, è messo dal narratore in rapporto con Caino in quanto è «suo fratello». Benché sia, quindi, poco considerato dalla madre, che non lo nomina, la sua nascita dà inizio a una nuova relazione, la fraternità. Questa fin dai suoi albori si presenta come una meta da raggiungere, più che un dato

l'affermazione di Eva come un errore ironico e narcisistico da parte sua» (D. ROSENBERG – H. BLOOM [ed.], *The Book of J*, Grove Weidenfeld, New York 1990, 188).

²¹ «Ainsi, possédée par son homme qui n'a pas vu en elle un sujet, mais un objet comblant son manque, la femme semble imiter celui-ci peut-être en guise de revanche. Elle compense son manque à être comme femme face à l'humain en prenant possession de l'objet qui la valorise en tant que mère» (A. WÉNIN, *Adam et Eve*, 11).

²² Cfr. A.-L. ZWILLING, *Cain versus Abel*, 509.

²³ La mancanza di una spiegazione sembra illustrare, tralasciandolo, il significato del nome. Abele, infatti, significa «alito», «soffio», «vuoto»; cfr. K. VERMEULEN, *Mind the Gap: Ambiguity in the Story of Cain and Abel*, «Journal of Biblical Literature» 133/1 (2014) 29-42: 33.

di fatto o un solido punto di partenza. Se, infatti, Abele nasce, vive e muore come «fratello di Caino», e le sette ricorrenze della parola «fratello» in questo brano (vv. 2.8[2x].9[2x].10.11) indicano che questo è il tema centrale, Caino non è mai detto «fratello». La nascita di Abele non intacca il rapporto fusionale di Eva con Caino, non trascina anche Caino nella nuova relazione. Abele è fratello di Caino per il legame comune con la madre, non per il rapporto che si dovrebbe instaurare, ma non si instaura, con Caino. «La dimensione della germanità qui presa in considerazione è quella del vincolo di filiazione, non quella del rapporto tra fratelli»²⁴.

3. *La considerazione divina*

In mezzo versetto, un semplice segnale macrosintattico (*way^{ehi}*, *Gen* 4,2b) segnala l'inizio di una nuova scena. Si produce un'ellissi temporale, sicché i fratelli, ormai adulti, vengono presentati nelle loro due professioni differenti, corrispondenti alle missioni affidate all'essere umano nei capitoli precedenti: la cura della terra (*Gen* 2,15), assunta da Caino che «era lavoratore del suolo», e la cura degli animali (*Gen* 1,26.28), assunta da Abele che «era pastore di greggi» (*Gen* 4,2b). Sebbene la differenza professional-culturale possa far immaginare una certa pacifica complementarità tra i fratelli (o alla peggio un reciproco ignorarsi), il fatto che Caino non sia mai detto «fratello» pare suggerire la sua difficoltà a riconoscere la presenza accanto a sé di uno, che pur essendo uguale a lui per origine è inesorabilmente «altro» nella sua diversità anagrafica e culturale. È però il manifestarsi di un'altra differenza a far emergere in Caino una dimensione di conflittualità che via via lo attanaglia sempre più e che rende la sua fatica manifesta. Si tratta della differenza più incomprensibile e insopportabile: quella che riguarda la considerazione da parte del Signore (*Gen* 4,3-5a), o – detto in termini profani – il successo, la riuscita nella vita. La laconicità del racconto non indugia a spiegare in che modo Caino si sia reso conto della diversa considerazione accordata all'offerta

²⁴ «La dimension de la germanité prise en compte ici est celle du lien de filiation, pas celle de la relation entre germains» (A.-L. ZWILLING, *Cain versus Abel*, 509).

di Abele e alla propria e ogni proposta è mera ipotesi²⁵, che semplicemente allontana dalla domanda più inquietante: perché YHWH considera diversamente le offerte? Perché non considera l'offerta di Caino? Nel racconto la motivazione è nascosta da una lacuna (*gap*): essendo omesso un elemento della catena causale (la motivazione di Dio), il lettore resta impegnato nel gioco delle ipotesi.

Sono state proposte molte spiegazioni sin dall'antichità²⁶, sia per parte ebraica sia per parte cristiana. In generale esse possono essere raccolte in cinque gruppi²⁷, dei quali i primi tre presuppongono che ci siano motivazioni esterne al racconto, quali: (1) la preferenza divina dei pastori rispetto contadini²⁸, che tuttavia sembra improbabile alla luce di *Gen* 2,15 in cui l'essere umano è stato incaricato di coltivare il suolo; (2) la preferenza divina per i sacrifici animali, più preziosi, rispetto alle offerte vegetali²⁹; non essendo, però, state presentate, precedentemente nel racconto, prescrizioni sulla natura dei sacrifici, non è possibile determinare in che senso l'offerta di Abele fosse migliore³⁰; (3) l'imperscrutabilità e la libertà dell'agire divino³¹ («A chi vorrò far grazia farò grazia e di chi vorrò aver misericordia avrò misericordia», *Es* 33,19), che con la preferenza per il minore anticipa un modello che più volte si incontrerà nei capitoli successivi di *Genesi*, ma che, tuttavia, risulta insolito nel suo svolgimento, perché Abele muore. Gli altri due gruppi di ipotesi, invece, presuppongono motivazioni interne al racconto, cioè determinate dal comportamento dei fratelli e le cercano considerando (4) l'uno la qualità dei doni e (5) l'altro le disposizioni interiori dell'offerente, sebbene le due dimensioni

²⁵ Per esempio, si può ipotizzare che il fuoco abbia consumato un'offerta e non l'altra (cfr. *Lv* 9,24; *Gdc* 6,21; *1Re* 18,38; *1Cr* 21,26; *2Cr* 7,1) oppure, che il gradimento divino si sia scoperto a posteriori, nella riuscita nella vita. In ogni caso, ai fini della narrazione ciò è influente.

²⁶ Per le interpretazioni date nell'antichità al racconto, cfr. J.P. LEWIS, *The Offering of Abel (Gen 4:4): A History of Interpretation*, «Journal of the Evangelical Theological Society» 37 (1994) 481-496 e J. BYRON, *Cain's Rejected Offering: Interpretive Approaches to a Theological Problem*, «Journal for the Study of the Pseudepigrapha» 18/1 (2008) 3-22.

²⁷ Cfr. G.J. WENHAM, *Vol. 1: Genesis 1-15* (Word Biblical Commentary 1), Word Books, Waco 1987, 104.

²⁸ Cfr. H. GUNKEL, *Genesis* (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964⁶ (1901¹), 43.

²⁹ Cfr. J. SKINNER, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Clark, Edinburgh 1910, 105-106.

³⁰ Cfr. B.T. ARNOLD, *Genesis*, 78.

³¹ Cfr. G. VON RAD, *Genesi*, 130-131; C. WESTERMANN, *Genesis 1-11. Band 1* (Biblicher Kommentar Altes Testament 1), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1974, 405.

vengano spesso collegate (la qualità dei doni offerti, infatti, viene vista come sintomo dell'approccio al culto del donatore).

Per quanto riguarda la qualità del dono, l'offerta di Caino è descritta semplicemente come presa «dai frutti del suolo» (*mip-pêrî hā'ādāmā*, Gen 4,3), mentre dell'offerta di Abele si dice che è tratta «dai primogeniti del suo gregge e dal loro grasso» (*mib-b'korôt šo'nô ûmēhelbēhen*, Gen 4,4). Sebbene non sia precisato alcun legame causale, la descrizione più dettagliata dell'offerta di Abele viene solitamente interpretata dai commentatori come la ragione dell'apprezzamento divino, deducendo al contrario che i frutti offerti da Caino non fossero le primizie e, anzi, degli scarti³². Tuttavia – rileva Wenham³³ – una motivazione basata sulla qualità dei doni richiederebbe che in questo – che è il primo racconto di un sacrificio nell'Antico Testamento – si alludesse al fatto che gli animali offerti fossero «perfetti e senza macchia» in base alle norme fondamentali dei sacrifici (*Lv* 1,3; 22,20-22 ecc.).

Dalla qualità del dono, poi, per quanto riguarda le disposizioni interiori, si evince che Abele avrebbe messo più cura nella scelta delle sue primizie, rispetto a Caino. Tale, per esempio, è l'interpretazione della Lettera agli *Ebrei*, che pone la fede all'origine del gesto di Abele³⁴, ma anche di tutte le interpretazioni che, al contrario, deducono che le disposizioni interiori di Caino fossero viziate e che ciò avrebbe determinato anche la mancata considerazione divina³⁵, fino alla posizione più radicale, già presente nel tardo giudaismo e nel cristianesimo primitivo, secondo cui Caino incarna il male fin dall'inizio³⁶ e la sua natura è malvagia; è stato persino detto (nel *Targum PseudoJonatan*, per esempio) che Sammael³⁷, angelo di YHWH e principe dei demoni, era suo padre. E se, come *1Gv* 3,12 afferma, Caino «era dal Maligno» e «le sue opere erano malvagie» è facile comprendere le ragioni della motivazione divina, applicando il proverbio: «Il sacrificio dei malvagi è un or-

³² Così, p. es., *Genesi Rabbah* XXII,5.

³³ Cfr. G.J. WENHAM, *Vol. 1: Genesis 1-15*, 104.

³⁴ «Per fede, Abele offrì a Dio un sacrificio migliore di quello di Caino e in base ad essa fu dichiarato giusto, avendo Dio attestato di gradire i suoi doni» (*Eb* 11,4).

³⁵ Cfr., p. es., Nicola di Lyra: «Caino offrì tra i frutti peggiori e deteriorati, Abele offrì gli animali migliori. Le offerte non erano accette per sé stesse, ma per le intenzioni dei donatori», citato in L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo fratello?*, 37.

³⁶ Cfr. D. ROSENBERG – H. BLOOM (ed.), *The Book of J*, 188.

³⁷ Figura importante sia nella letteratura talmudica sia in quella post-talmudica, Sammael vi appare come accusatore, seduttore e distruttore.

rore per il Signore, la preghiera dei buoni gli è gradita» (*Pr* 15,8).

Da questo coro esce Westermann, secondo il quale la motivazione della scelta divina non va cercata né nell'indole di Caino né nel tipo di offerta né nel modo di presentarla: essa non ha motivo. Rimane inspiegata e inspiegabile e Caino è colui che è svantaggiato e trascurato senza ragione³⁸ ed, effettivamente, la rabbia e la depressione di Caino sembrano suggerire che la reazione divina lo abbia colto di sorpresa³⁹.

Un attento *close reading* di *Gen* 4,3-4b, inoltre, non evidenzia qualche mancanza o negligenza da parte di Caino soppiantata dai meriti di Abele.

וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים		
Alla fine dei giorni,		
וַיָּבֵא קַיִן	מִפְּרִי הָאֲדָמָה	מִנְחָה לַיהוָה
Caino fece venire	dai frutti della terra	un'offerta per YHWH
וַתֵּקַל הָאֵלֶּה	גַּם־הוּא	מִבְּכֹרֹת צֵאָנוּ וּמִחֶלְבֶּהָן
e Abele fece venire	anche lui	dai primogeniti del suo gregge e dal loro grasso

Anzi, come si nota dalla disposizione in tabella, oltre alla più dettagliata offerta di Abele, ci sono altri elementi che disturbano l'equilibrio nella descrizione delle azioni dei due fratelli. Il narratore informa, infatti, del fatto che Caino porti *un'offerta per YHWH*, mentre di Abele non esplicita a chi sia rivolta l'offerta e neppure che si tratti di un'offerta. Sembrerebbe, pertanto, che quella di Abele, più che un'iniziativa propria, sia una reazione all'azione spontanea del fratello, tant'è che viene sottolineato che *anche lui* fa quanto Caino. Pertanto, parrebbe che – come tutti i fratelli minori fanno almeno una volta in vita coi maggiori – lo imiti per non essere da meno, ovvero semplicemente nell'atto esteriore, più che offrire qualcosa intenzionalmente a Dio⁴⁰.

Il racconto, quindi, non permette di trarre conclusioni circa le motivazioni del gradimento divino, anzi, il narratore, che in altri

³⁸ Cfr. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, 1, 404-405.

³⁹ Cfr. J. BYRON, *Cain's Rejected Offering*, 4.

⁴⁰ «In this light Abel's gift is a response to his brother's actions as much as a response to Yhaweh» (W.L. HUMPHREYS, *The Character of God*, 55).

casi dà al lettore chiavi di lettura che permettano di comprendere meglio il pensiero e l'azione di Dio, questa volta, omettendo la motivazione della preferenza, fa sì che anche il lettore, ignorandola come Caino, sia altrettanto irritato e destabilizzato dalla frase seguente (*Gen* 4,4b-5a), che, grazie alla disposizione chiasmatica degli elementi sintattici (verbo-complemento/complemento-verbo) nel testo ebraico, dopo un perfetto parallelismo⁴¹ riserva nel segmento finale la sorpresa del capovolgimento:

	וְאֶל-מִנְחָתוֹ	אֶל-הֶבֶל	וַיַּשֶׁעַ יְהוָה
	e la sua offerta	Abele	YHWH considerò
לֹא שָׁעָה	וְאֶל-מִנְחָתוֹ	אֶל-קַיִן	
non considerò	e la sua offerta	e Caino	←

La traduzione è volutamente “neutra” in modo da lasciare aperte le possibili ambiguità dell'espressione ebraica. In particolare nella traduzione del verbo *šā'ah*, per il quale è stato scelto il significato base di «guardare/considerare»⁴² senza attribuire notazione di gradimento o preferenza, e nella seconda parte del chiasma, ove si è scelto di non dare significato avversativo alla congiunzione *waw* davanti a «Caino», come di solito si fa, per mettere in evidenza che esiste una possibilità di lettura differente da quella abituale, a patto che si sia disposti a rinunciare a favore di una punteggiatura diversa e a resistere alla seduzione del bilanciamento retorico AB/AB («Abele e la sua offerta»/«Caino e la sua offerta»)⁴³: «E YHWH considerò Abele e la sua offerta e anche Caino, ma non considerò la sua offerta». Questa lettura forse rende conto meglio di quanto segue e del successivo intervento divino, che sarà nei confronti di Caino, non di Abele.

⁴¹ Nel testo greco della LXX la sorpresa è meno marcata perché viene introdotta una distinzione netta tra le offerte dei fratelli, dal momento che quella di Caino è designata con θυσία (sacrificio) e quella di Abele con δῶρον (dono), mentre nel TM sono entrambe indicate qui con *minhāh*, «offerta». Nella *Genesi* greca δῶρον è usato come traduzione di *minhāh* solo dieci volte, una delle quali è per descrivere l'offerta di Abele (*Gen* 4,5). θυσία, d'altro canto, viene impiegato per tradurre *minhāh* solo due volte nella *Genesi*, entrambe riferite all'offerta di Caino (4,3.5), mentre negli altri nove casi non si tratta di sacrifici, ma di doni fatti in occasione di offerte di pace come quella di Giacobbe a Esau (32,14.19.21.22.10) e a Giuseppe (43,11.15.25.26) da parte dei suoi fratelli in Egitto.

⁴² Il verbo *šā'ah* ricorre dodici volte in AT. Con la preposizione 'el significa «guardare» e non descrive mai nella BH l'accettazione o il rigetto dell'offerta.

⁴³ Cfr. T.A. PERRY, *Cain's Sin in Gen. 4:1-7: Oracular Ambiguity and How to Avoid It*, «Prooftexts» 25/3 (2005) 258-275: 261.

4. Il garante della dignità di Caino

Irritazione, destabilizzazione, tristezza, depressione: la prima dimensione del conflitto sperimentata da Caino non è quella interpersonale dello scontro col fratello, che tutto sommato è ignorato non solo da Eva alla nascita, ma anche da lui fino a questo punto, ma è la dimensione interiore di una conflittualità, scatenata dall'impatto con una verità oggettiva e costitutiva dell'essere umano, che la preferenza divina ha reso improvvisamente evidente. Se fino ad ora Caino si è riflesso illimitato negli occhi di Eva, per la quale egli era il primogenito ed era – in un certo senso «tutto», il campo visivo di Dio è più ampio e comprende anche altro. Caino si trova così alle prese, come i suoi genitori, con la dimensione del limite che l'incomprensibile preferenza divina gli ha messo davanti e che – bene o male – tutti sperimentiamo. Tutti i tentativi di spiegare razionalmente l'atteggiamento di Dio, visto come preferenza e rifiuto, infatti, anche se apparentemente cercano di «salvare Dio», lo rinchiudono in comportamenti predefiniti, retributivi, e nascondono il segreto desiderio di ciascuno di sapere sempre perché le cose vadano in un modo piuttosto che in un altro, ovvero il desiderio di tenere in mano la chiave del pensiero divino e – soprattutto – del proprio successo, per sfuggire a quel disagio – che potremmo propriamente definire narcisistico – che insorge quando un'idea, un concetto, un'immagine proveniente dall'esterno costituisce un'alterazione dell'equilibrio interno, del proprio modo di vedere e soprattutto di vedersi. La resistenza a questa alterazione può essere tanto condizionante quanto salvifica, dipende da come il limite viene abitato.

A questo proposito, per favorire una scelta consapevole, entra in scena Dio con la sua parola, dedicando a Caino le attenzioni di un padre. Se, infatti, ha privato Caino del gradimento, non lo ha privato della sua cura. Anzi, a ben vedere, si cura più di Caino che di Abele: infatti «colui del quale YHWH ha gradito l'offerta è da lui ignorato, finché il suo sangue versato non grida dal suolo»⁴⁴, mentre a Caino Dio rivolge la parola, indicando i passi per affrontare il disagio che sta sperimentando.

⁴⁴ W.L. HUMPHREYS, *The Character of God*, 57.

Il personaggio divino suggerisce così, andando oltre alla retributiva logica umana (nella quale anche il proprio narcisismo rinchiede), che la motivazione del proprio agire non vada posta in ciò che è stato (presunto merito di Abele o presunta negligenza di Caino) senza più poter decidere, senza più poter far nulla, ma in ciò che sarà o potrà essere. Costringendo Caino, unico agli occhi della madre, a fare i conti col fatto che «non è tutto», la mancanza di considerazione può aprire una possibilità nuova per Caino: quella di vedere al suo fianco un fratello, che fino ad ora aveva incrociato senza vedere, e di aprirsi alla relazione. Nel racconto biblico il limite abitato, infatti, è sempre terra di incontro.

Le parole del personaggio divino indicano la via per abitare il conflitto interiore, invitando Caino al dialogo con una domanda: «Perché sei irritato e perché è caduto il tuo volto?» (*Gen* 4,6). Poiché YHWH non aspetta risposta, ma continua a parlare senza interruzione, si può supporre che quella del v. 6 sia una domanda retorica, volta a spingere Caino alla consapevolezza del proprio sentire.

La domanda successiva, anch'essa retorica, è sibillina ed enigmatica. Il versetto 7, riconosciuto come uno dei versi più importanti del cap. 4, non senza ragione è anche stato definito uno dei più difficili versetti dell'intero libro della *Genesi*⁴⁵. Generalmente, dopo la particella interrogativa, posta all'inizio, che introduce due interrogative-condizionali con possibilità contrapposte⁴⁶, vengono

⁴⁵ La difficoltà è grammaticale e sintattica e le versioni (la *Septuaginta*, la *Peshitta*, la *Vulgata*, Aquila, Simmaco, Teodozione, i *Targumim*) non sono d'aiuto nel dirimere con certezza la questione. Il problema è dovuto al fatto che la frase, costituita da due parti con due protasi, sembra, tuttavia, mancare della prima apodosi e contiene una strana concordanza maschile-femminile. Sono possibili e sono stati proposti, infatti, molti emendamenti e interpretazioni alternative. Con una sola apodosi il senso sarebbe: «sia che tu offra rettamente o che tu offra non rettamente, il peccato sta accovacciato alla tua porta»: soluzione grammaticalmente corretta; non è chiarissimo, tuttavia, il senso della frase, se non come avvertimento e messa in guardia. La LXX, interpretando diversamente la sitassi della frase e leggendo o vocalizzando alcune parole del testo ebraico in modo differente, pone la distinzione tra offrire e dividere: οὐκ, ἐὰν ὀρθῶς προσενέγκῃς, ὀρθῶς δὲ μὴ διέλῃς, ἡμαρτες; ἡσυχασον· πρὸς σὲ ἡ ἀποστροφή αὐτοῦ, καὶ σὺ ἄρξεις αὐτοῦ: «Non è forse che se tu offri correttamente, ma non dividi [leggendo *ʿpnattah* al posto di *lappetaḥ*] correttamente, hai peccato [vocalizzazione differente di *ḥattāʾ* (il peccato) in *ḥātāʾ* ʾā, «tu hai peccato»? Sta' tranquillo [vocalizzazione come imperativo: *ʾḥōs*]: verso di te è il suo istinto e tu lo dominerai». La soluzione non è priva di problemi, perché il lessico è quello dei sacrifici animali, mentre Caino offre vegetali.

⁴⁶ La particella interrogativa (*hā*) collegata alla negazione (*lōʾ*) di solito introduce una domanda retorica che attende una risposta affermativa e regge tanto la prima quanto la seconda proposizione; cfr. V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis: Chapters 1-17* (New International Commentary on the Old Testament), Eerdmans, Grand Rapids, MI 1959, 226-227; E.J. VAN WOLDE, *The Story of Cain and Abel: A Narrative Study*, «Journal for the Study of the Old Testament» 52 (1991) 25-41: 30; A. POPOVIĆ, *Il grido del sangue del fratello ucciso. Il conflitto tra fratelli secondo il libro della Genesi 4,1-16*, «Liber annuus» 69 (2019) 19-77: 40.

identificate le due apodosi, ponendo (*pānēkā*, «il tuo volto») come complemento oggetto dell'infinito costruito del verbo *nāšā'* («portare», «alzare»), come nella seguente traduzione, volutamente lasciata «ruvida»:

Non è forse che, se agisci bene, per te è l'alzare (*śē'ēt*) [il volto] ma, se non agisci bene, il peccato è accovacciato alla tua porta? Verso di te è il suo istinto, ma tu lo dominerai (= puoi dominarlo) (*Gen* 4,7).

È però anche possibile⁴⁷ vedere in *śē'ēt* non l'infinito costruito del verbo *nāšā'* ma un sostantivo, che si trova anche in *Gb* 31,23 («perché mi incute timore il castigo di Dio e davanti alla sua maestà non posso resistere») e che significa: «dignità, maestà». La doppia domanda seguita da un'affermazione, allora, fa riflettere:

Se agisci bene non è forse in quello la tua dignità, ma se non agisci bene il peccato (forse non) è accovacciato alla tua porta? Verso di te è il suo istinto, ma tu lo dominerai (= puoi dominarlo) (*Gen* 4,7).

In ogni caso, è chiaro che si tratta di un avvertimento: Caino è libero di resistere o di cedere. Qual è l'azione cui Dio si riferisce? L'offerta, passata, o la reazione, presente, di Caino, che lega la sua dignità alla considerazione divina? O forse entrambe? Comunque sia, Caino non può cambiare il passato, ma può cambiare il suo modo di reagire, cioè di interpretare quanto accade: «Dio mette davanti a Caino un modo alternativo di comportarsi come via di uscita dalla situazione attuale di sdegno e scoraggiamento. Dio consiglia a Caino di fare del bene»⁴⁸. Non essendo direttivo su cosa fare o meno (non arrabbiarsi, non uccidere il fratello), mette Caino di fronte alla sua libertà responsabile di uomo libero creato. André Wénin⁴⁹ suggerisce che «fare bene» vada letto tenendo sullo sfondo *Gen* 2,18 («non è bene che l'umano sia [lasciato] alla sua solitudine»). In tale versetto la parola del personaggio divino aveva creato un nesso tra il «non bene» e la chiusura autosufficiente di chi è «completo»; tra il «bene» e la

⁴⁷ Cfr. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, 1, 410.

⁴⁸ A. POPOVIĆ, *Il grido del sangue*, 40.

⁴⁹ Cfr. A. WÉNIN, *Da Adamo*, 105.

possibilità di relazione. Per Caino, quindi, «fare bene» significherebbe acconsentire alla mancanza impostagli dal Signore, per potersi aprire alla relazione, scoprendo in Abele un fratello, non un rivale. Potrà quindi andare a testa alta e ritrovare la sua dignità e anche – è un altro significato del verbo *nāśā'*, tradotto con «alzare» – perdonare i torti da lui subiti a causa della relazione disfunzionale con i suoi genitori.

L'altra opzione («non fare bene») è altrettanto ellittica, ma – al di là del problema grammaticale – molto evocativa grazie alla metafora del peccato accovacciato alla porta. Creato a immagine di Dio (*Gen* 1, 27), ma plasmato dalla terra come gli animali (*Gen* 2,7.19) l'essere umano differisce da essi per il soffio vitale donato da un Dio che – prima di tutto – è un essere di parola e che, operando distinzioni e dando il nome alle cose, crea il mondo e permette la vita. Chiamato a realizzare la somiglianza con un Dio che distingue e parla, quindi, l'essere umano potrà realizzare la sua vocazione nel discernimento e nella parola, ma sarà sempre in agguato per lui il rischio di realizzare, al contrario, la sua somiglianza con l'animale che non parla e non discerne, essendo sottomesso all'istinto. Nel terreno liminale del conflitto interiore, allora, Caino è invitato a trovare la sua dignità di uomo: «Saprà [...] “addomesticare” l'animale in sé [...], realizzando in questo modo, nella sua difficile condizione, la vocazione di ogni essere umano?»⁵⁰.

Per la prima volta nella Bibbia compare la parola «peccato» (*ḥaṭṭā'*), il cui senso concreto, però, non ha la connotazione moralizzante che molto spesso le si associa, ma indica il fallimento, lo smacco di chi sbaglia mira e manca lo scopo⁵¹. Il peccato è presentato come una bestia selvaggia in agguato alla «porta», soglia di passaggio tra interno ed esterno, cioè, tra mondo interiore e mondo esteriore in cui tutto si manifesta attraverso l'agire. Sembra essere possibile una comprensione in due tempi: «non fare bene», dare libero sfogo alla gelosia, non accettare la limitazione, significa correre il rischio di cadere nell'eccesso di un'animalità che non dipende più dalla libertà umana, ma dalla forza oscura che il peccato rappresenta⁵² (e che ricorda il serpente di *Gen* 3, il cui intervento precede – come qui – la trasgressione).

⁵⁰ *Ivi*, 107.

⁵¹ Cfr. *Ivi*, 106.

⁵² Una delle tante interpretazioni è quella che vede dietro al participio *robēš* un demone.

Caino non risponde. Il silenzio è sottolineato nel racconto anche dall'omissione delle parole che Caino dice ad Abele. La lacuna del TM⁵³ pare mettere in risalto il fatto che Caino, chiuso in sé stesso, continua a non vedere in Abele uno «così-uguale» ma «totalmente-altro» con cui entrare in relazione né vede in sé stesso un fratello. Mancando la parola, però, la violenza – risposta emozionale irriflessa, sostituto tragico dell'impossibile dialogo – ha il sopravvento, come suggerisce il parallelismo identificabile nel v. 8, in un racconto laconico che non indugia sull'atto:

	אֶל־הָקָל אָחִיו	וַיֹּאמֶר מֶן
וַיַּהַרְגֵהוּ	אֶל־הָקָל אָחִיו	וַיִּקָּם מֶן
	verso ⁵⁴ Abele suo fratello [...]	E Caino disse
e lo uccise	verso Abele suo fratello	E Caino si erse ←

Questo racconto si sarebbe potuto fermare, qui, con l'assassinio di Abele. *Gen* 4 sarebbe stato quindi un semplice resoconto del fratricidio. L'uccisione di Abele, però, non pone termine al conflitto di Caino, nonostante l'illusione di poter porre fine al proprio sentimento eliminando la causa dell'emozione che l'ha scatenato. Ed è ancora la parola del Signore ad andare in soccorso di Caino, subito dopo l'omicidio, con una domanda: «Dov'è tuo fratello Abele?» (v. 9). La forma interrogativa, adottata anche in questo caso, sottolinea che lo scopo degli interventi divini è il dialogo. Tale scopo è raggiunto nella misura in cui Caino, rispondendo, adduca i propri argomenti di giustificazione o accetti le ragioni dell'accusa⁵⁵ in modo che si giunga a un comune riconoscimento della verità. È necessario riprendere la violenza con la parola in modo da umanizzare, per quanto possibile, quanto è sprofondata nell'inumano.

Mettendo in luce che Abele resta «fratello di Caino» anche da morto, la domanda di YHWH impedisce a Caino di sprofondare nel-

⁵³ La LXX inserisce Διέλθωμεν εἰς τὸ πεδίον: «Andiamo in campagna».

⁵⁴ La preposizione 'el potrebbe anche essere tradotta con «contro», introducendo l'idea di uno scontro verbale; cfr. P.T. REIS, *What Cain Said: A Note on Genesis 4.8*, «Journal for the Study of the Old Testament» 27/1 (2002) 107-113: 112-113.

⁵⁵ Cfr. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (Analecta biblica 110), Biblical Institute Press, Rome 1986, 67.

la violenta aggressività (nell'emozione) da cui lo aveva messo in guardia e a cui, nonostante ciò, Caino ha lasciato il campo. Questa aggressività violenta, di cui già Abele è stato vittima, porterebbe anche Caino all'autodistruzione: come i frequenti casi di omicidio-suicidio, che attirano le prime pagine dei nostri giornali, rendono evidente, quando l'altro è indistinto da sé (e rispetto alla fraternità i fratelli sono indistinti), la sua perdita, così fortemente desiderata per porre termine al conflitto, coincide di fatto con la perdita di sé stessi.

Questa volta Caino risponde, seppure in qualche modo: «Non lo so. Sono forse il custode di mio fratello?» (*Gen* 4,9b). Non si tratta di una banale menzogna: può essere la risposta di un disinteressato; un'accusa rivolta al Signore: «In fondo, è il *tuo* preferito»⁵⁶; un rifiuto di responsabilità e una rinuncia formale a essere «custode» di suo fratello⁵⁷. La risposta, comunque, non scoraggia YHWH che pone l'accento proprio sulla responsabilità e incalza domandando: «Che cosa hai fatto?» (v. 10), esibendo le prove (il sangue del fratello) ed esplicitando le conseguenze dell'atto compiuto. È un passaggio fondamentale: «Per rendere un'opportunità all'umano, quando la violenza lo ha deturpato, è necessario che sia fatta giustizia, che il colpevole sia dichiarato tale e che una sanzione lo dimostri chiaramente»⁵⁸. Dio, tuttavia, non interviene con il suo «io» («io ti maledico», «io dichiaro la terra improduttiva»), non afferma la propria superiorità in ambito commutativo (cosa che forse Caino avrebbe ritenuto adeguata, in base a quanto poi dice, o preferito per poter addossare a un altro il proprio peso): Dio presenta le sanzioni come conseguenze dirette dell'atto di Caino, richiamando così ancora una volta in causa la sua responsabilità:

E ora, maledetto tu dal suolo che ha aperto la sua bocca per ricevere il sangue di tuo fratello dalla tua mano. Quando lavorerai il suolo, esso non ti darà più i suoi prodotti: ramingo e fuggiasco sarai sulla terra (*Gen* 4,11-12).

Ancorché la terapia della verità possa apparire dura, il Signore strappa, in questo modo, Caino alla propria animalità e porta, così,

⁵⁶ W.L. HUMPHREYS, *The Character of God*, 58.

⁵⁷ Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo fratello?*, 47.

⁵⁸ Cfr. A. WÉNIN, *Da Adamo*, 111.

luce nel suo cuore, in modo che prenda coscienza della gravità di ciò che ha compiuto e delle ripercussioni irrimediabili e opprimenti per lui di una colpa «troppo grande» (*Gen* 4,13), che non potrebbe trovare rimedio efficace in sanzioni, norme giuridiche o in pratiche ascetiche ed espiatorie. Estremo alleato nel terreno del conflitto, fedele alla dignità dell'uomo anche quando l'uomo la sfigura, YHWH pone allora un segno su Caino, che non solo rassicura e protegge colui che ha ucciso dalla violenza che lui stesso ha causato, ma anche lo supporta nel confronto con il mondo esterno, in modo che possa abitare il conflitto interiore occasionato dall'incontro con l'altro, senza mettere in atto nuovamente le difese narcisistiche risultate mortifere. Quel limite che Caino non accettava ora è posto su di lui e diventa protezione della sua vita, limitandone l'accesso a una violenza di ritorno che non riconosca a lui la dignità di essere umano. Dalla vendetta, frutto di una giustizia commutativa, Caino deve essere protetto, senza che ciò implichi la giustificazione di quanto ha fatto. Caino non è la sua colpa e la dignità umana «come non si acquista per meriti, così non si perde per demeriti»⁵⁹.

Neppure dopo l'omicidio l'agire di Dio ripaga il male con il male. In tutti i suoi interventi (dalla mancata considerazione, agli interventi di parola) Dio ha cercato di dare a Caino il *suum*⁶⁰ riconoscendone la dignità, l'autonomia e la libertà, il suo diritto a esistere. Quest'ultimo intervento, in particolare, permette a Caino di uscire dall'incapacità di relazione e di assimilare le regole che permettono la convivenza, con una dignità rinnovata. Il seguito del racconto (*Gen* 4,17-22) presenterà Caino come costruttore della prima città, capostipite delle arti e dei mestieri di cui è intessuta

⁵⁹ G. SILVESTRI, Prefazione a C. MUSUMECI – A. PUGIOTTO, *Gli ergastolani senza scampo. Fenomenologia e criticità costituzionali dell'ergastolo ostativo*, Editoriale Scientifica, Napoli 2016, XI, citato in A. PUGIOTTO, *Caino, il diritto e i diritti di Caino*, «Lo Stato» 13 (2019) 293-304: 304.

⁶⁰ Si specifica in modo particolare il «*suum*» della nozione di giustizia elaborata dal diritto romano antico e formulata da Ulpiano: «*Iustitia est constans et perpetua voluntas suum unicuique tribuendi*» (*Dig.* I,1,10) e ripreso anche da s. Tommaso («*habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*» *S. Th.* II-II, q. 58, a.1). Da questa definizione possono discendere modelli diversi di giustizia in relazione al valore che si attribuisce a *suum*. Così si ha, per esempio: la giustizia distributiva, là dove il *suum* è l'imputazione di una serie di diritti umani; la giustizia retributiva, in cui si commina un castigo contro il malvagio; la giustizia rieducativa, là dove il *suum* è un intervento, o una serie di interventi, finalizzato al recupero del malvagio e all'assimilazione, da parte sua, delle regole che permettono la convivenza.

la nostra convivenza umana. L'episodio, però, si conclude con una semplice nota che, tradotta letteralmente dall'ebraico, suona così: «E uscì Caino dal cospetto di YHWH e si stanziò nella terra di Nod, a oriente di Eden» (*Gen* 4,16). Il verbo «uscire» (*yāšā'*) è il verbo che si usa anche per la nascita. L'azione di Dio, che nella sua fedeltà restituisce, al di là dell'atto che l'ha sfigurata, l'immagine originaria e ricostruisce le condizioni perché tale immagine torni visibile agli occhi di chi l'ha perduta, fa sì che finalmente Caino possa nascere, venire alla luce, scegliendo liberamente una direzione, anche se questa lo allontana da lui.

Summary

Come tutte le violenze, anche quella del primo omicida del racconto biblico ha una storia. Attraverso il close reading del testo si mostra come Caino sia inserito in un contesto disfunzionale, in cui la relazione con i genitori è solo abbozzata nella sua problematicità e nell'assenza dell'istanza paterna, mentre quella col fratello, inesistente nonostante fondata nella comune origine biologica, precipita rapidamente nella rivalità omicida. In questa storia, la relazione con Dio, nella quale il personaggio divino non figura solo come istanza etica e sanzionatoria, ma compare prima di tutto come altro-in-dialogo e padre, è in ogni momento fondamento della dignità del singolo e rimando permanente ad essa, anche quando essa sembra perduta. In tutti i suoi interventi (dalla mancata considerazione, agli interventi di parola) il personaggio divino, infatti, cerca di dare a Caino il suum riconoscendone la dignità, l'autonomia, la libertà, il suo diritto a esistere, in modo che, uscito dall'incapacità di relazione, possa assimilare le regole che permettono la convivenza, con una dignità rinnovata.

Like all violent acts, the first murder in the biblical story has a history. A close reading of the text permits to explore Cain's dysfunctional relational context. Actually, Cain's relationship with his parents is barely sketched as problematic and marked by the absence of the paternal authority. On the other hand, Cain's relationship with his brother does not exist at all, despite their common biological origin, and quickly gives way to homicidal rivalry. In

this story, since God does not only play an ethical and sanctioning role, but first of all is another-in-dialogue and a father, his relationship with Cain establishes the individual's dignity that is permanently recalled, even when it seems to be lost. In his entire involvement (from lack of consideration to spoken words) the divine character, in fact, tries to give Cain his own suum by recognizing Cain's dignity, autonomy, freedom, right to exist, so that, once out of his relational inability, Cain may be capable of assimilating the rules that promote coexistence, with a renewed dignity.