

PIERO STEFANI (ed.)

L'«invenzione» del peccato



PELLICANO ROSSO

MORCELLIANA

Una storia inventata è perlopiù intesa come una vicenda non accaduta realmente. Da certe narrazioni, però, dipende una lunga storia di significati, riflessioni, richiami. Questo è il caso del racconto biblico primordiale di Adamo ed Eva: vero perché narrato o narrato perché vero? Se ha dell'incredibile, tuttavia attorno a questo episodio tramandato dal catechismo si sedimentano i capisaldi della cultura occidentale, non solo rintracciabili nell'Antico e Nuovo Testamento, ma nell'arco della letteratura e del pensiero dall'antichità sino a oggi. L'atto del mangiare la mela (un'invenzione, dato che in latino si parla di *malum*), elevato a simbolo del peccato originale, ha una portata universale nei concetti, correlati, di colpa e trasgressione e nella figura del diavolo. Temi presi qui in esame toccando idealmente gli estremi di una parabola che ha appunto la matrice nel libro della *Genesi*, una compiuta espressione nei testi di Paolo e i suoi effetti nella psicanalisi moderna.

PIERO STEFANI è presidente dell'associazione «Biblia» e insegna Ebraismo alla Facoltà teologica dell'Italia settentrionale (Milano). Tra le sue pubblicazioni ricordiamo alcune delle più recenti: *Gesù. Un nome che ci accompagna da duemila anni* (il Mulino, 2012); *Dalla Bibbia al Talmud. Breve introduzione all'ermeneutica rabbinica* (San Paolo, 2012). Per Morcelliana: *Fede nella Chiesa?* (2011).

ISSN 2280-6466

ISBN 978-88-372-2743-2



9 788837 227432

€ 14,00



Il pellicano rosso
nuova serie
a cura di Paolo De Benedetti
192

I Libri di Biblia

Precedentemente pubblicati nella serie "I Libri di Biblia"
(Biblia. Associazione laica di cultura biblica - Settimello [Fi])

1. *Amore di Dio*
2. *Amore del prossimo*
3. *Genesi e Natura*
4. *La buona morte*
5. *Quando i cristiani erano ebrei*
6. *Roma e la Bibbia*
7. *Rileggere Salmi, Cantici, Inni*
8. *I vangeli gnostici*
9. *Angeli. Presenze di Dio tra cielo e terra*

PIERO STEFANI (ed.)

L'«invenzione» del peccato

MORCELLIANA

Prima edizione: settembre 2013

www.morcelliana.com

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche), sono riservati per tutti i Paesi. Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dell'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS, SLSI e CNA, CONFARTIGIANATO, CASARTIGIANI, CLAAI e LEGACOOOP il 17 novembre 2005. Le riproduzioni ad uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, via delle Erbe n. 2, 20121 Milano, telefax 02.809506, e-mail aidro@iol.it

ISBN 978-88-372-2743-2

L.E.G.O. S.p.A. - Via Galileo Galilei 11 - 38015 Lavis (TN) Italia

PREFAZIONE

Chi conosce il latino sa che il termine «invenzione» ha una radice che lo collega all'idea di trovare, rinvenire. In epoca preconciliare i ragazzi che sognavano, da grandi, di fare gli ingegneri navali e che nel frattempo si allenavano con il meccano o con il piccolo chimico, non capivano perché nella liturgia cattolica ci fosse una festa chiamata «L'Invenzione della Santa Croce» (cadeva il 3 maggio). A loro non sembrava una bella scoperta, paragonabile a quelle degli inventori che tanto bene hanno fatto al progresso umano. Solo apprendendo il latino, che allora si studiava fin dalla prima media, ci si sarebbe resi conto che si trattava del ritrovamento del legno su cui morì Gesù a opera di Elena madre di Costantino.

Una storia inventata viene normalmente intesa per lo più come una vicenda non accaduta realmente; tuttavia potrebbe anche riferirsi a qualcosa che è stato trovato. In definitiva si è di fronte a un'alternativa: un evento esiste perché è raccontato o è narrato perché effettivamente avvenuto? Per qualcuno larghe parti della Bibbia rientrano nella prima alternativa; altri puntano invece sulla seconda ipotesi. Cosa bisogna pensare al riguardo del peccato legato a narrazioni primordiali? In che modo va inteso? È vero perché narrato o è raccontato perché è vero? Sta di fatto che, almeno in epoca preconciliare,

SOMMARIO

<i>Prefazione di Piero Stefani</i>	5
--	---

Piero Capelli

«IL PECCATO È ACCOVACCIATO ALLA TUA PORTA» (<i>GEN</i> 4,6-7)	13
--	----

1. Il testo ebraico e quello greco, 13 - 2. Difficoltà del testo ebraico, 14 - 3. Il testo greco e le interpretazioni antiche e tardo-antiche, 17 - 4. Perché Dio preferisce l'offerta di Abele? La depressione di Caino, 30 - 5. Il *roves*: un demone in agguato?, 38 - 6. Altre congetture testuali ed ermeneutiche, 45 - 7. Che cos'è la *tesuqah*?, 51 - 8. Sinossi delle traduzioni ed emendazioni antiche e moderne al v. 4,7, 57 - 9. Conclusioni critico-testuali e storico-redazionali, 61 - 10. Una lettura esistenzialista, 63

Amos Luzzatto

NOTA A <i>GENESI</i> 4,7.	73
--------------------------------	----

Amos Luzzatto

«I FIGLI DI ISRAELE FECERO CIÒ CHE È MALE AGLI OCCHI DEL SIGNORE» (<i>GDC</i> 6,1).	77
---	----

Eric Noffke

UNIVERSALITÀ DEL PECCATO IN PAOLO.	85
---	----

1. Una schiavitù ed una condanna, 85 - 2. Le radici mediogiudaiche della dimensione cosmica del peccato, 94 - 3. Dalla dimensione cosmica di nuovo a quella personale, 101 - 4. Conclusione, 110

Marco Garzonio

APRIRE GLI OCCHI ED ESSERE NUDI: SCOPRIRSI POVERO, VIA DELLA CONOSCENZA. *Il senso della colpa tra Bibbia e psicoanalisi*

113

1. I materiali del mito, 118 - 2. Verso una psiche matura, 121 - 3. L'avvampare del viso, 125 - 4. I meccanismi primari degli affetti, 130 - 5. Meccanismi di difesa, 133 - 6. Raccontare è prendere coscienza, 135 - 7. Conflitto e senso di responsabilità, 139

Il pellicano rosso - nuova serie

1. S. Minelli, *Tempo d'attesa. I corsivi di «Humanitas»*
2. A. Spina, *Conversazione in Piazza Sant'Anselmo e altri scritti. Per un ritratto di Cristina Campo*
3. A. Fabris, *I paradossi dell'amore, fra grecità, ebraismo e cristianesimo*, 2 ed.
4. P. Ricoeur, *La traduzione. Una sfida etica*, 3 ed.
5. J.-B. Bossuet, *Trattato della concupiscenza*
6. E. Levinas, *Il messianismo*
7. M. Cangiotti, *Modelli di religione civile*
8. P. Ricoeur, *Il simbolo dà a pensare*, 2 ed.
9. F. Montagnini, *Lettera ai Romani I - VIII. Fra i segreti del testo*
10. B. Forte - S. Quinzio, *Solitudine dell'uomo, solitudine di Dio*
11. F. Rosenzweig, *Il grido*
12. F. Ravaisson, *La filosofia di Pascal*
13. D. Jervolino, *Introduzione a Ricoeur*
14. C. Moeller, *Saggezza greca e paradosso cristiano*, 10 ed.
15. P. Ricoeur, *Amore e giustizia*, 2 ed.
16. P. Ghezzi, *Sophie Scholl e la Rosa Bianca*, 2 ed.
17. B. Forte, *La guerra e il silenzio di Dio. Commento teologico all'ora presente*, 2 ed.
18. K. Barth, *Dio e il Niente*, 2 ed.
19. V. Turner, *Simboli e momenti della comunità*, 2 ed.
20. X. Tilliette, *Che cos'è cristologia filosofica?*
21. A. De Gasperi, *L'Europa. Scritti e discorsi*
22. P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, 5 ed.
23. P. De Benedetti, *Quale Dio? Una domanda dalla storia*, 6 ed.

Piero Capelli

«IL PECCATO È ACCOVACCIATO
ALLA TUA PORTA» (GEN 4,6-7)*

1. *Il testo ebraico e quello greco*

Al vedere che le proprie offerte di prodotti agricoli sono a Dio meno gradite delle vittime animali sacrificate da Abele, Caino «ne fu molto irritato e il suo volto era abbattuto» (Gen 4,5, trad. CEI)¹. Dio sembra stupirsi dello stato d'animo di Caino e gli rivolge alcune parole, che suonano in modi diversi nelle due principali tradizioni antiche del testo biblico, il testo masoretico e la Settanta. Il testo masoretico – codificato, ricordiamo, nel medioevo – è il seguente:

^{6b} *lāmmah ḥarah lak we-lāmmah noflu faneka*
⁷ *ha-lo' 'im-teṭiv še'et*
we-'im lo' teṭiv la-pētaḥ ḥaṭṭa't roveṣ
we-'elēka teṣuqato we-'attah timšol-bo

«^{6b} Perché sei irritato e perché è abbattuto il tuo volto?
⁷ Se agisci bene, non dovresti forse tenerlo alto?»

* L'articolo è pubblicato in P. Capelli, *Il Male. Storia di un'idea nell'ebraismo dalla Bibbia alla qabbalah*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2012, pp. 41-72.

¹ La traduzione CEI è citata nella versione del 2008.

Ma se non agisci bene, il peccato è accovacciato alla tua porta;
verso di te è il suo istinto, e tu lo dominerai» (trad. CEI).

La traduzione CEI del testo masoretico è in parte ipotetica e ampiamente discutibile, perché l'ebraico che si sforza di rendere è molto difficile, sia in se stesso, sia per rapporto alla Settanta, che presenta un testo completamente diverso:

^{6b} *Hina tí perilypos egénou, kai hina tí synépesen tò pró-sōpón sou?*

⁷ *ouk, eàn orthōs prosenénkēis, orthōs dè mē diélēis, hē-martes?*

hēsýchason: pròs sè he apostrophē autoû, kai sý árxeis autoû.

«^{6b} Perché sei afflitto e perché è abbattuto il tuo volto?

⁷ Non [è forse vero che] se hai offerto bene, ma non bene hai diviso [l'offerta], hai commesso peccato?

Sta' tranquillo! Verso di te sarà il suo ritorno, e tu dominerai su di lui»².

2. Difficoltà del testo ebraico

Che il testo masoretico sia guasto, e che il guasto sia antico e di difficilissima risoluzione, fu riconosciuto già dai primi commentatori della tradizione storico-critica.

² Cfr. E.A. Speiser, *Genesis* («The Anchor Bible»), Doubleday & Company, Garden City, New York 1964, p. 32; E. Testa, *Genesi. Introduzione - Storia Primitiva*, Marietti, Torino - Roma 1969, p. 333; J.W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Genesis*, Scholars Press, Atlanta 1993, p. 55.

Il primo a dichiarare la totale corruzione del passo sembra essere stato Justus Olshausen nel 1870, poi citato e seguito fra gli altri da August Dillmann (1892: «la corruzione fu molto antica»), Hermann Gunkel (1901: «il testo è manifestamente del tutto corrotto»), John Skinner (1910) e Otto Proksch (1913: il v. 4,7 è «il più oscuro del capitolo, anzi della *Genesi*»)³. Ancora nel 1991, Jan Alberto Soggin riportava l'opinione di Proksch notando che «finora non ne è stata trovata una spiegazione adeguata, ma solo tentativi congetturali»⁴. Questo versetto è stato infatti una vera palestra per quanti critici hanno ritenuto che il testo si possa sanare per emendazione: una soluzione sempre preferibile al «rifiutare la storia intera sulla base che il testo sia corrotto senza speranza»⁵. Molti hanno anche negato che vi sia corruzione testuale e

³ A. Dillmann, *Die Genesis*, S. Hirzel, Leipzig 1875³, 1892⁴ (cito dalla trad. ingl. della quarta edizione a cura di W.B. Stevenson, vol. I, T. & T. Clark, Edinburgh 1897, p. 189: «Probably the text of this verse was very early corrupted, and then restored in the present unsatisfactory way»); H. Gunkel, *Genesis übersetzt und erklärt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1901, p. 39 («Der Text ist offenbar gänzlich verderbt»); J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Scribner, New York 1910, 1930², p. 107 («deep-seated textual corruption»); O. Proksch, *Die Genesis übersetzt und erklärt*, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl, Leipzig - Erlangen 1913, 1924² p. 47 («der dunkelste Vers des Kapitels, ja der Genesis»). Il lavoro di Olshausen era comparso nei *Monatsberichte der Berliner Akademie* (1870, pp. 380-381, non visto). Altri fautori della corruzione testuale sono C. Westermann (vedi oltre), Schrader (cit. in G.E. Clousen, *Der «Dämon Sünde» [Ein Deutungsversuch des massorethischen Textes von Gen. 4, 7]*, in «Biblica» 16 [1935], pp. 431-442: p. 431), Zimmerli, Clamer e de Vaux (citt. in G.R. Castellino, *Genesis IV 7*, in «Vetus Testamentum» 10 [1960], pp. 442-445: p. 442).

⁴ J.A. Soggin, *Genesi I-II*, Marietti, Genova 1991 («Commentario storico ed esegetico all'antico e al Nuovo Testamento», 1), p. 96.

⁵ Così G.R. Driver, *Theological and Philological Problems in the Old*

hanno giudicato il versetto solo denso e difficile sul piano semantico, tentando quindi di risolverne i problemi per via non filologica bensì ermeneutica⁶.

Le difficoltà grammaticali, prosodiche e retoriche che il testo masoretico presenta si possono sintetizzare come segue:

- I. il verbo *śe'et*, letteralmente «il sollevare di...», è un infinito costruito e deve perciò reggere un altro termine, ma non si capisce quale questo sia. Il «sollevare» potrebbe essere riferito sia alla frase che lo precede (soprattutto a *panim*, «volto»), sia a quella che lo segue (soprattutto a *ḥaṭṭa't*, «peccato»). La difficoltà era già evidente alle origini dell'epoca rabbinica: già per il Talmud Babilonese questo nesso sintattico è uno di cinque presenti nella Torà sui quali «non è possibile decidere» (*Yoma* 52b)⁷;
- II. il sostantivo *ḥaṭṭa't*, «peccato», che è di genere femminile, è seguito da un verbo al maschile (il participio *roveš*, «che sta accovacciato») e da due pronomi maschili (*tešūqato*, «la di lui brama», e *timšol-bo*, «tu lo dominerai»);
- III. il secondo stico del v. 7 sembra avere una sillaba, e quindi un accento, di troppo (2+1 / 2+3 / 2+2)⁸.

Testament, in «Journal of Theological Studies» 47 (1946), pp. 156-166: pp. 159-160.

⁶ Così p.es. G.R. Castellino, *Genesis IV* 7, cit.

⁷ *Barayta* (detto rabbinico in ebraico, attestato nel Talmud Babilonese ma risalente a un'autorità anteriore all'inizio del III sec. e.v.) attribuita a Isi ben Yehudah (Palestina, II sec. e.v.).

⁸ Cfr. l'analisi di L. Ramaroson, *A propos de Gn 4,7*, in «Biblica» 49 (1968), pp. 233-237: pp. 233-234.

La difficoltà generale a interpretare il senso del versetto si spinge poi oltre alle difficoltà linguistiche e testuali, poiché dalla comprensione di 4,7 dipende anche quella della ragione del rifiuto opposto da Dio all'offerta di Caino⁹. Claus Westermann ha ritenuto che i vv. 6b e 7b siano un «corpo estraneo», mentre 7a consta di due frasi incomplete giustapposte successivamente. Secondo Westermann il senso «più verosimile» del testo come ci è pervenuto rimane quello di «avvertimento divino che tenta di condurre Caino alla riflessione e all'autocontrollo», ma tale senso presuppone che Caino sia già stato giudicato negativamente per il suo disappunto al rifiuto divino della sua offerta, ed è inoltre «inverosimile in questa narrazione antica»¹⁰.

3. *Il testo greco e le interpretazioni antiche e tardoantiche*

I versetti immediatamente precedenti descrivono le offerte di Caino e Abele a Dio, il quale, senza spiegazione, gradisce quella di primogeniti del gregge presentata da Abele, ma non quella di prodotti del suolo fatta da Caino. In base a questo contesto, la Settanta interpreta la prima metà del v. 7 in senso culturale (Caino ha ripartito male il sacrificio e così ha privato Dio di qualcosa

⁹ Cfr. R.S. Hess, *Cain*, in *Anchor Bible Dictionary*, I, Doubleday, New York 1992, pp. 806-807.

¹⁰ C. Westermann, *Am Anfang. 1 Mose*, I, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1986, pp. 407-410 (trad. ital. di A. Riccio, *Genesi*, Piemme, Casale Monferrato 1989) (sulla scia delle precedenti analisi di Heinrich Ewald, Franz Delitzsch e A. Dillmann; diversamente, G.R. Castellino, *Genesis IV 7*, cit., p. 442).

che gli spetta) e la seconda metà nel senso del rapporto di primogenitura (Caino ha peccato e perciò perduto la propria supremazia di primogenito su Abele). In base alla dettagliata analisi critico-testuale del passo della Settanta condotta nel 1935 da G.E. Closen¹¹, le divergenze della Settanta rispetto al testo masoretico si possono schematizzare come segue:

- I. *diélēis*, «(se) dividi», sembra dipendere da un ebraico *le-natteah*, «sezionare» anziché *la-pètaḥ*, «alla porta» del masoretico¹². Giustamente però già J. Skinner notava che la retroversione in *le-nattèah* non ha senso in ebraico perché tale verbo nella Bibbia non è mai usato a proposito di offerte agricole. Nel testo masoretico le offerte di Abele e Caino sono entrambe chiamate con il termine generico *minḥah* (4,3-5), mentre la Settanta le distingue terminologicamente e ritualmente: quelli di Abele sono *dôra*, «doni» (4,4), e come tali offerti interamente al Signore; quella di Caino è una *thysía*, «sacrificio» (4,3.5), e come tale, secondo la Legge levitica, da spartire fra Dio e l'offerente¹³. Dunque qui la Settanta (che secondo

¹¹ Così p.es. G.E. Closen, *Der «Dämon Sünde»*, cit., pp. 432-433.

¹² Così J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary*, cit., p. 106; O. Proksch, *Die Genesis übersetzt*, cit., p. 47; G.E. Closen, *Der «Dämon Sünde»* cit., p. 432; Theiss cit. in C. Westermann, *Am Anfang* cit., p. 409; E.A. Speiser, *Genesis*, cit., p. 32; M.S. Enslin, *Cain and Prometheus*, in «Journal of Biblical Literature» 86 (1967), pp. 88-90: p. 89; C. Westermann, *Am Anfang* cit., p. 385; J.W. Wevers, *Notes on the Greek Text*, cit., p. 55 (tentativamente). La stessa corrispondenza fra la radice ebraica *nataḥ* e il verbo greco *diairéō* si ha a Lev 1,12.

¹³ Sul significato culturale dei verbi *prosphérō* e *diairéō* cfr. M. Harl, *La Genèse* («La Bible d'Alexandrie», 1), Editions du Cerf, Paris 1986, p. 114.

Closen dipendeva da una *Vorlage* ebraica diversa dal successivo testo masoretico e «già... completamente ingarbugliata»¹⁴ traduceva in maniera amplificante e interpretativa, in modo da veicolare l'idea che Caino fosse grettamente interessato a mantenere parte dell'offerta per sé, mentre l'altruista Abele faceva dono a Dio di tutto ciò che possedeva¹⁵. Quest'idea, come vedremo, avrà molta fortuna nell'esegesi tardoantica del brano, sia ebraica sia cristiana;

- II. *hēsýchason*, «tranquillizzati!» (ma eventualmente anche «taci!»), deve dipendere da un imperativo *revaş* anziché dal participio *roveş* del testo masoretico¹⁶. Dietro al nesso *hēmartes hēsýchason*, «avrà commesso peccato? Sta' tranquillo!» (che corrisponde al masoretico *haṭṭa 't roveş*, «il peccato [femm.], uno che sta accovacciato [masch.]») Godfrey Rolles Driver ricostruì brillantemente un originale ebraico *haṭṭa 't revaş*, «hai peccato: tieniti basso!», che presenta il vantaggio di essere uguale al testo consonantico masoretico e quindi di non richiedere un'emendazione complessa¹⁷.

¹⁴ G.E. Closen, *Der «Dämon Sünde»* cit., p. 431.

¹⁵ Cfr. R. Hayward, *What Did Cain Do Wrong? Jewish and Christian Exegesis of Genesis 4:3-6*, in E. Grypeou - H. Spurling (eds.), *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity*, Brill, Leiden - Boston 2009, pp. 101-123; pp. 102-103.

¹⁶ Così anche J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary*, cit., p. 106, e O. Proksch, *Die Genesis übersetzt*, cit., p. 47. La radice verbale *ravaş* è resa con il verbo *hēsycházō* anche nella Settanta di Gb 11,19 (G.E. Closen, *Der «Dämon Sünde»*, cit., p. 433).

¹⁷ G.R. Driver, *Theological and Philological Problems*, cit., p. 157 n. 2. Così anche M.S. Enslin, *Cain and Prometheus*, cit., p. 89.

Ma a questo punto della narrazione Caino *non ha ancora commesso* il fratricidio; dunque, se Driver ha ragione, il suo «peccato» consiste nell’aver offerto in modo sbagliato, oppure addirittura nell’atto stesso di «abbassare il volto». Ne ripareremo più avanti;

- III. *he apostrophè autoû*, «il suo ritorno» o «il suo rivolgersi», dipende certamente da un originale ebraico *tešuvato* anziché *tešugato* del testo masoretico (lo stesso si verifica in 3,16 della Settanta)¹⁸. L’esegesi cristiana antica si è sbizzarrita nel riferire variamente *autoû* ad Abele (che ritorna sotto la potestà del primogenito Caino), o all’offerta di Caino (che, fatta male, ritorna al donatore), o a Caino stesso (nel qual caso le ultime parole divine sarebbero rivolte ad Abele, che dominerà su Caino attraverso la propria morte), o perfino al peccato (che ricadrebbe sul peccatore: così Filone di Alessandria, *Quaestiones et et solutiones in Genesim* 1,66, ma nella Settanta «peccato», *hamartía*, è di genere femminile, mentre *autoû* è maschile o neutro)¹⁹.

¹⁸ Dalla Settanta dipende interamente anche la cosiddetta Vetus Latina, la traduzione in uso presso i Padri della Chiesa latini prima della Vulgata e conservata soltanto in frammenti. Il testo di 4,7 secondo la Vetus Latina è tramandato nella sua forma più completa in Agostino (m. 430), *De civitate Dei* 15,7: *Nonne si recte offeras, recte autem non divides, peccasti? Quiesce; ad te enim conversio eius, et tu dominaberis illius* (B. Dombart - A. Kalb [eds.], *Sancti Aurelii Augustini De Civitate Dei libri XI-XXII*, Brepols, Turnholt 1955, p. 460). Cfr. P. Grelot, *Les Targums du Pentateuque: Étude comparative d’après Genèse IV, 3-16*, in «Semitica» 9 (1959), pp. 59-88: p. 70.

¹⁹ Su Filone cfr. R. Marcus, *Philo. Supplement 1. Questions and Answers*

Nel complesso, in base a queste differenze tra la Settanta e il testo masoretico (di cui solo la prima e la seconda paiono risalire a un diverso testo consonantico ebraico), si può ritenere che la Settanta sia un tentativo di spiegazione di un testo ebraico già oscuro²⁰, e che nel complesso il testo consonantico masoretico sembra, se non più attendibile, almeno più antico²¹. Morton S. Enslin formulò l'ipotesi che il traduttore greco avesse sovrapposto la dimensione culturale per influsso del passo di Esiodo in cui Prometeo, dopo aver sacrificato un bue a Zeus, inganna il dio facendogli scegliere come propria porzione solo le ossa, che Prometeo ha occultato sotto uno strato di grasso²².

Le altre tradizioni e traduzioni antiche del passo non sono di particolare aiuto a comprenderlo, perché spesso lo banalizzano e talvolta mostrano di dipendere da originali ebraici già diversi tra loro²³.

on Genesis. Translated from the Ancient Armenian Version of the Original Greek («Loeb Classical Library»), Heinemann - Harvard University Press, London - Cambridge, Ma. 1953, p. 40. Per una panoramica dell'esegesi patristica greca di *autoû* cfr. M. Harl, *La Genèse*, cit., pp. 114-115.

²⁰ Cfr. J.A. Soggin, *Genesi I-II* cit., p. 99.

²¹ G.E. Closen, *Der «Dämon Sünde»* cit., p. 433. F. Crüsemann, *Autonomie und Sünde. Gen 4, 7 und die 'jahwistische' Urgeschichte*, in W. Schottroff - W. Stegemann (eds.), *Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen*. Bd. 1. *Methodische Zugänge*, Kaiser, München 1980, pp. 60-77: p. 65 considera l'interpretazione culturale come un tratto tardo.

²² Esiodo, *Teogonia*, vv. 535-560; cfr. M.S. Enslin, *Cain and Prometheus* cit., p. 90.

²³ Per una rassegna (nella forma della «catena») dei principali commentatori antichi, tardoantichi e medievali del nostro passo cfr. U. Neri, *Genesi* («Biblia. I libri della Bibbia interpretati dalla grande Tradizione a cura della Comunità di Monteveglio», AT 1), Gribaudo, Torino 1986, pp. 78-81.

Tra i manoscritti biblici di Qumran la pericope 4,2-11 è attestata in 4QGen^b, il cui testo è identico a quello consonantico masoretico²⁴.

1. Nella letteratura ebraica non canonica il passo è trascurato, perfino nella sua “riscrittura” di *Giu-bilei* 4,1-6.
2. Filone di Alessandria (I sec. e.v.), nel *De sacrificiis Abelis et Caini*, assume che Abele «portò offerte animate anziché inanimate, prodotti maturi e primizie anziché prodotti acerbi e di seconda scelta, vittime sane e più grasse anziché indebolite» (§ 88); inoltre, dipendendo dalla traduzione interpretativa della Settanta («se dividerai...»), asserisce che spartire scorrettamente un’offerta è empietà da parte di Caino (§§ 72-87) e che un’offerta come quella di Abele è di dignità superiore appunto perché integra e indivisa (§§ 110.139). Nelle *Quaestiones et solutiones in Genesim* (1,63) Filone si pone anche per primo il problema di come Caino si rendesse conto che Dio non aveva gradito sua offerta, visto che non ne è data spiegazione, e ricorreva a un’interpretazione psicologica: proprio per il fatto di sentirsi afflitto Caino avrebbe «forse» capito che il suo sacrificio non era stato accettato²⁵.

²⁴ E. Ulrich - F.M. Cross *et al.*, *Qumran Cave 4.VII: Genesis to Numbers* (Discoveries in the Judean Desert 12), Clarendon, Oxford 1994, pp. 36-37; cfr. D.L. Washburn, *A Catalog of Biblical Passages in the Dead Sea Scrolls*, Brill, Leiden - Boston 2003, p. 12.

²⁵ Trad. ingl. di R. Marcus, *Philo*, cit., p. 38; discussione in R. Hayward, *What Did Cain Do Wrong?*, cit., pp. 105-106. Sull’esegesi tipologica di Caino e Abele secondo Filone cfr. H. Najman, *Cain and Abel as Character*

3. Gli autori neotestamentari presentano brevi spiegazioni omiletiche del perché Dio avesse rifiutato l'offerta di Caino. Secondo *Eb* 11,4 il sacrificio di Abele era stato più gradito perché offerto «per fede» e «più grande» o «più abbondante» (*pístei pleiona thysían*), mentre per *I Gv* 3,12 «Caino era dal Maligno (*ek toû ponēroû ên*) e uccise suo fratello (...) perché le sue opere erano malvagie mentre quelle di suo fratello erano giuste»²⁶.
4. Anche Flavio Giuseppe, cercando di spiegare la predilezione di Dio per Abele, dice che Caino era «assai malvagio e rivolto solo al guadagno» e che Dio è in generale «onorato dai prodotti cresciuti da sé e nati secondo natura, ma non da quelli prodotti a forza per disegno di un uomo avido» (*Antichità giudaiche* 1,53-54)²⁷.

Traits: A Study in the Allegorical Typology of Philo of Alexandria, in G. Luttikhuisen (ed.), *Themes in Biblical Narrative; Jewish and Christian Traditions*, Brill, Leiden 2003, pp. 107-118.

²⁶ La tradizione della paternità diabolica di Caino è attestata anche da Epifanio di Salamina (IV sec., *Panarion* 40,5,3, dove viene attribuita agli Arcontici la dottrina secondo cui «il diavolo si accostò a Eva, si unì a lei come un uomo a una donna, e generò da lei Caino e Abele»), dal Targum Pseudo-Yonatan a *Gen* 4,1 (secondo cui Eva rimase incinta dell'angelo Sama'el, in seguito uno dei ribelli; E. Levine, *The Syriac Version of Gen IV 1-16*, in «*Vetus Testamentum*» 26 [1976], pp. 70-78: p. 73 nn. 12-13) e dai tardi *Pirke de-Rabbi Eli'ezer* § 21 (VIII-IX sec., secondo cui, dopo la cacciata dall'Eden, Sama'el si unì a Eva e generò Caino; D. Börner-Klein, *Pirke de-Rabbi Elieser: Nach der Edition Venedig 1544 unter Berücksichtigung der Edition Warschau 1852*, de Gruyter, Berlin - New York 2004, pp. 222-223 e nn. 2 e 4 *ibidem*; vedi oltre, cap. V). Segnalo A.M. Goldberg, *Kain: Schade des Menschen oder Sohn der Schlange*, in «*Judaica*» 25 (1969), pp. 203-221 (non visto).

²⁷ Cfr. R. Hayward, *What Did Cain Do Wrong?* cit., pp. 110-112.

5. Le versioni greche del II secolo e.v., conservate frammentariamente, mostrano una certa indipendenza dalla Settanta.

I. Aquila: «Se fai bene, compiacerai...»;

II. Simmaco: «Se fai bene, sopporterò (oppure: lascerò correre); se non fai bene, presso la porta sta seduto il peccato; e la sua brama è verso di te, ma tu dominerai su di esso». *Še'et* è interpretato come riferito al peccato di Caino; per «brama» c'è *hormē*, in accordo con il testo masoretico e non con la Settanta;

III. Teodoziona: «Se fai bene, non [sarà forse] accettabile [anche la tua offerta come quella di Abele]? E se non fai bene, alla porta sta seduto il peccato: e il ritorno di lui è verso di te, e tu dominerai su di lui». *Še'et* è interpretato come riferito all'offerta di Caino; anziché «brama» con il testo masoretico c'è *apostrophē*, «ritorno», «rivolgersi» come nella Settanta; il «ritorno di lui» e il «dominerai su di lui» hanno il pronome al maschile e quindi sono riferiti ad Abele che ritornerà sotto la potestà del fratello primogenito (mentre il «peccato», gr. *hamartía*, è di genere femminile).

6. La versione siriana (*Pešitta*) ha «Se agirai bene, accetterò [*scil.* la tua offerta]²⁸; se non agirai

²⁸ Il siriano ha un imperfetto (*tešpar*) nella protasi e un perfetto (*qabblet*) nell'apodosi: secondo S.P. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition*, Gorgias Press, Piscataway, NJ 2006, p. 24, nel contesto è legittima sia la traduzione

bene, alla porta è accovacciato il peccato: tu ti volgerai a esso ed esso ti dominerà». Il soggetto e l'oggetto dell'ultima frase sono scambiati rispetto al testo masoretico e Caino, anziché dominare il peccato, gli è sottoposto. Il senso è indubbiamente semplice e lineare, ma resta il sospetto di una banalizzazione teologica più che non di una diversa *Vorlage* ebraica ²⁹.

7. Con la Vulgata di Gerolamo ha inizio una linea interpretativa che arriva in ultimo alla traduzione della CEI del 2008:

«^{6b} quare maestus es et cur concidit facies tua ⁷ nonne si bene egeris recipies sin autem male statim in foribus peccatum aderit sed sub te erit appetitus eius et tu dominaberis illius».

«^{6b} Perché sei triste, e perché è abbattuto il tuo volto? ⁷ Forse che, se agirai bene, non riceverai? Se invece [agirai] male, il peccato starà in agguato alla porta; ma la sua brama sarà verso di te e tu lo dominerai».

Il verbo *recipies* alla seconda singolare è di senso dubbio, ma dipende dall'interpretazione di *se 'et* come riferito all'offerta di Caino. La costruzione del verbo deponente *dominor* con il genitivo del-

«se agirai bene, accetterò», sia quella «se tu avessi agito bene, avrei accettato». Ringrazio Paolo Lucca per la segnalazione del passo e del lavoro di Brock.

²⁹ Cfr. O. Proksch, *Die Genesis übersetzt* cit., p. 48.

la cosa o persona dominata è rara nel latino classico ma ricorrente in quello cristiano³⁰, e quindi non vi è dubbio che per Gerolamo il monito divino sia affinché Caino domini sul peccato e non il contrario, come Gerolamo stesso ribadisce nelle sue *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos*: «Poiché sei dotato di libero arbitrio, ti ammonisco a che il peccato non domini te, bensì sia tu a dominare il peccato»³¹.

8. Quasi tutti i *targumim* (Onqelos, Pseudo-Yonatan, Frammentario [o Yerušalmi al Pentateuco], Palestinese della *Genizah* del Cairo, Neofiti) comprendono la pericope 4,3-16³². La tradizione targumica è variegata dal punto di vista linguistico³³, ma omogenea da quello esegetico-teologico. Perciò, dei vari *targumim* palestinesi al passo si può fare per comodità una conflazione allo scopo di mostrare le loro aggiunte interpretative rispetto al testo masoretico (qui di seguito indicate in corsivo):

³⁰ Ch.T. Lewis - Ch. Short, *A New Latin Dictionary*, Harper & Brothers - Clarendon, New York - Oxford 1891, p. 608 s.v. rimandano p.es. a Lattanzio, *De ira*, 14,3, e Tertulliano, *De habitu muliebri*, 1.

³¹ *Verum quia liberi arbitrii es, moneo ut non tui peccatum, sed tu peccato domineris.*

³² Analizzati da P. Grelot, *Les Targums du Pentateuque* cit. (pp. 68-70 per il nostro v.), poi ripreso e ampliato da G.J. Kuiper, *Targum Pseudo-Jonathan: A Study of Genesis 4:7-10, 16*, in «Augustinianum» 10 (1970), pp. 533-570, e da S. Mędala, *Gen 4:7 in the Targums and Rabbinic Literature*, in «Analecta Cracoviensia» 16 (1984), pp. 381-387 (che allarga a tutta la tradizione midrašica e talmudica).

³³ P. Grelot, *Les Targums du Pentateuque*, cit., e G.J. Kuiper, *Targum Pseudo-Jonathan* cit., se ne servono per stabilire la cronologia relativa dei diversi *targumim*.

«Se tu rendi buone le tue opere *in questo mondo*, non ti sarà forse perdonato *nel mondo a venire*? E se non rendi buone le tue opere *in questo mondo*, per il giorno del giudizio il tuo peccato è serbato. E alla porta del cuore [lo Pseudo-Yonatan e il Frammentario aggiungono “tuo”] sta accovacciato il (tuo) peccato. Nelle tue mani ho affidato il volere dell’istinto malvagio [qui solo lo Pseudo-Yonatan traduce anche «e la sua brama sarà verso di te»], e tu sarai sovrano su di esso, o per peccare, o per essere giusto».

Nel seguito, secondo il Neofiti (e il Frammentario) a 4,8, Caino si interroga sull’arbitrarietà di Dio nel governare il mondo, e su questo entra in disputa con Abele:

«Capisco che il mondo non è stato creato per amore e non è governato secondo il frutto delle opere buone, e vi è favoritismo (*missav appin*) nel giudizio. Per quale motivo la tua offerta è stata ricevuta con favore, mentre a me non è stata ricevuta con favore? (...) Non vi è giudizio, né vi è giudice, né vi è un altro mondo, né vi è buona remunerazione per i giusti, né si trarrà vendetta dai malvagi»³⁴.

Secondo l’ideologia rabbinica propria degli autori targumici, con queste parole Caino si macchiava di apostasia, un peccato non meno grave

³⁴ Cfr. P. Grelot, *Les Targums du Pentateuque*, cit., pp. 71-74.

dell'omicidio³⁵. Il Targum Onkelos, di origine babilonese, pur mostrando di dipendere dai *targumim* palestinesi, è diverso³⁶ e più parco di inserzioni midrashiche³⁷, ma alla fine ha un'aggiunta che è solo sua:

«Se tu rendi buone le tue opere, ti sarà perdonato. Ma se non rendi buone le tue opere, *per il giorno del giudizio* il tuo peccato è serbato, e sarà fatta vendetta su di te se non farai *tešuvah*, mentre se farai *tešuvah* ti sarà perdonato».

È plausibile che il targumista dell'Onkelos, introducendo il concetto di pentimento/conversione al bene (*tešuvah*), elaborasse a partire dalla stessa *Vorlage* ebraica che abbiamo visto essere stata sottostante alla Settanta (*tešuvato* anziché *tešugato*, «la brama di lui» del testo masoretico)³⁸. Il Targum Pseudo-Yonatan ha un'aggiunta interpretativa sua propria a 4,3, sulla linea della Settanta e della successiva esegesi circa il problema del perché Dio non gradisca l'offerta di Caino. Secondo lo Pseudo-Yonatan, i due fratelli presentarono le loro offerte a *Pèsah*: Abele offrì un

³⁵ Discussione e ulteriore bibliografia in R. Hayward, *What Did Cain Do Wrong?*, cit., p. 102.

³⁶ G.J. Kuiper, *Targum Pseudo-Jonathan*, cit., p. 551.

³⁷ G.J. Kuiper, *Targum Pseudo-Jonathan*, cit., p. 547.

³⁸ Per il passo dell'Onkelos cfr. M. Aberbach - B. Grossfeld, *Targum Onkelos to Genesis: A Critical Analysis Together With an English Translation of the Text*, Ktav - Center for Judaic Studies, University of Denver, s.l. 1982, pp. 40-41 e n. 7 *ibidem*.

agnello, in modo ritualmente corretto e appropriato alla festa, mentre Caino offrì semi di lino, un prodotto che può fungere da alimento solo in estreme ristrettezze³⁹. L'anacronismo di considerare la festa di *Pèsah* come istituita *prima* del tempo di Caino e Abele è una classica opzione interpretativa rabbinica basata sul principio esegetico secondo cui ogni luogo della Scrittura può essere inteso come riferito a qualsiasi altro passo senza preoccupazioni di ordine cronologico⁴⁰. Quel che interessava al targumista non era praticare un'esegesi cronologicamente corretta ma fornire un esempio memorabile di corretta pratica rituale del *Pèsah*.

Nel complesso, tutta la tradizione targumica moralizza il passo biblico, introducendo e sottolineando il libero arbitrio concesso a Caino e dunque interpretando il suo agire come deliberata opzione per il male. L'esegesi targumica è accolta in pieno dal più diffuso commento biblico della tradizione ebraica medievale e post-medievale, quello di Rashi, secondo cui «la sua [del passo] spiegazione è secondo il suo *targum*» (*ke-targumo perušo*): a nutrire la «brama» è il peccato (nonostante il possessivo maschile), il quale è identificato con l'«istinto malvagio» (*yèšer ha-ra'*) che «sempre brama e desidera farti inciampare»; infine, il rimanere accovacciato alla «porta» significa

³⁹ R. Hayward, *What Did Cain Do Wrong?*, cit., p. 117-118.

⁴⁰ Nel XII secolo Rashi codificò questo principio con l'espressione «Non vi è prima né dopo nella *Torah*» (commento a *Es* 31,18).

che il peccato di Caino «sarà tenuto in serbo fino all'apertura della tua [di Caino] tomba», cioè fino al giudizio finale⁴¹.

4. *Perché Dio preferisce l'offerta di Abele? La depressione di Caino*

Circa le ragioni per cui Dio gradisce i sacrifici di Abele e non le offerte di Caino, dal testo si ricava soltanto solo che Dio preferisce i sacrifici di sangue e che il suo rifiuto verso Caino non è completo, visto che continua a rivolgergli la parola⁴².

L'ermeneutica antica e tardoantica, sia ebraica sia cristiana, offriva solo spiegazioni banalizzanti. Abbiamo già passato in rassegna quelle presenti negli scritti del Nuovo Testamento e di Flavio Giuseppe. Secondo Ireneo di Lione, Caino, quando offriva, aveva il cuore scisso tra zelo religioso e malevolenza verso il fratello⁴³. Per il *midraš Genesi Rabbah* (22,5) Caino offriva solo i resti del proprio prodotto, dopo averne mangia-

⁴¹ A.M. Silbermann, *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and prayers for Sabbath and Rashi's commentary*, I. *Genesis*, Shapiro, Vallentine & Co., London 1929 (rist. 1973), pp. 17-18. L'interpretazione della porta come apertura della tomba è riferita anche da Ibn 'Ezra (XII sec.), cfr. A. Weiser, *Ibn 'Ezra. Peruše ha-Torah le-Rabbenu Avraham ibn 'Ezra*, I, Mosad ha-Rav Kook, Yerušalayim 1976, p. 31.

⁴² Così G. von Rad, *Genesis*, trad. ingl. di John H. Marks, SCM Press, London 1963², 1972³ (quest'ultima tradotta sull'ediz. ted. *Das erste Buch Mose, Genesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972⁹), p. 101.

⁴³ *Adversus Haereses* 4,18,3, PL 7,1025 (*cum zelo et malitia, quae erat adversus fratrem, divisionem habebat in corde*). Cfr. R. Hayward, *What Did Cain Do Wrong?*, cit., p. 114.

to⁴⁴, e offrire a Dio i prodotti del suolo (che Dio aveva già maledetto a causa di Adamo, *Genesi* 3,17) era di per sé offensivo⁴⁵. Sullo stato d'animo di Caino il *Genesi Rabbah* ha che «il suo volto divenne come un tizzone», il che allude verosimilmente a uno stato di collera⁴⁶.

Le interpretazioni novecentesche del testo e del problema costituiscono un intero capitolo di storia delle mode esegetiche⁴⁷. I rappresentanti dell'esegesi archeologico-positivistica pensarono che l'offerta agricola di Caino rappresentasse le aborrite tradizioni fenicio-canaaniche, mentre il sacrificio cruento di Abele alludesse al superiore rituale levitico⁴⁸; si osservò anche che il valore materiale di un'offerta agricola è inferiore a quello di un sacrificio animale⁴⁹. La critica linguistica ha fatto notare che la forma sintattica delle parole di Dio a Caino

⁴⁴ Ancora secondo *Pirke de-Rabbi Eli'ezer* (§ 21, VIII-IX sec.), mentre Abele offriva i primogeniti del proprio gregge ancor prima di tosarli, Caino offriva soltanto «gli avanzi del proprio pasto, grani arrostiti e semi di lino».

⁴⁵ Cfr. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, I, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2003², pp. 103-106 [trad. it. *Le leggende degli ebrei* I, a cura di E. Loewenthal, Adelphi, Milano 1995]; l'idea del suolo maledetto da Dio è stata ripresa da J. Halévy, cit. in U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, trad. ingl. di Israel Abrahams, I, The Magnes Press - The Hebrew University, Jerusalem 1961, p. 207.

⁴⁶ In base ai pre-testi biblici di *Ez* 24,10 («le ossa si bruciano», *ha-ʿašmot yehàru*) e *Sal* 102,4 («le mie ossa si consumano come un tizzone», *ʿašmotay kemo-qed niḥàru*).

⁴⁷ Le interpretazioni moderne fino al 1932 sono raccolte da K. Frühstorfer, *Der ersten Menschen erste Nachkommen. Kapitel 4 der Genesis*, Pressverein, Linz 1932, pp. 31-42 (cit. in C. Westermann, *Am Anfang*, cit., p. 409); quelle fino al 1976 si trovano ricapitolate sinteticamente in C. Westermann, *Am Anfang*, cit., pp. 409-410.

⁴⁸ A.L. Vincent, *La religion des Judéo-araméens d'Elephantine*, Geuthner, Paris 1937, p. 211 (cit. in E. Testa, *Genesi*, cit., p. 333).

⁴⁹ Così Benno Jacob, cit. in U. Cassuto, *A Commentary*, cit., p. 207.

(in frase interrogativa indipendente) è antica, probabilmente pre-esilica, e corrispondente a una modalità di avvertimento pedagogico a Caino⁵⁰.

La critica postmoderna, in particolare quella a indirizzo psicologico, ha avanzato letture interessanti del nostro passo. Nel suo commento del 1982, Walter Brueggemann si esprime così:

«L'esegesi tradizionale è troppo dura con Caino e troppo indulgente con Yhwh [...]. *Essenziale all'intreccio è la capricciosa libertà di Yhwh*. Come il narratore, anche noi dobbiamo desistere da ogni tentativo di spiegarla. [...] Yhwh non sta agendo del tutto in buona fede, perché è lui stesso la causa della rabbia e della *depressione* di Caino. [...] La prima alternativa, "agire bene", [...] lascia intendere che anche un uomo venuto al mondo dopo il capitolo 3 della *Genesi* può agire bene (*Amos* 5,15). Egli non è "caduto". Non è vittima di alcun peccato originale»⁵¹.

Poi, con un'ermeneutica deliberatamente sincronica di tutta la Scrittura, Brueggemann muove da *Rm* 7,17 («non sono più io che compio [questa trasgressione] ma il peccato che abita in me») per interpretare il *roveš* del nostro passo come rappresentazione del peccato quale essere dotato di vita propria:

⁵⁰ M. Ogushi, *Der Tadel Jahwes im Alten Testament*, in M. Augustin - J. Kegler (eds.), *Das Alte Testament als geistige Heimat. Festgabe für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*, Peter Lang, Frankfurt am Main - Bern 1982, pp. 71-79: p. 75.

⁵¹ W. Brueggemann, *Genesi* (1982), trad. ital. di T. Franzosi, Claudiana, Torino 2002, pp. 79-81 (corsivi miei).

«Il peccato è letale. Di tutte le creature di Dio, solo gli esseri umani devono difendersi da se stessi. Un pericolo incombe sulla vita di Caino: tutto sta nel come egli saprà gestire la propria collera e la propria depressione»⁵².

La prima azione umana che nell'ordine canonico della Bibbia viene *esplicitamente* qualificata come «peccato» (*ḥaṭṭa 't*, a *Gen 4,7*) non è la disobbedienza di Adamo ed Eva nel capitolo 3 di *Genesi*, ma ciò che Caino compie all'inizio del capitolo 4 – sia esso l'offerta inconsapevolmente sbagliata, o lo stato di abbattimento che gliene deriva, o (più tradizionalmente) il deliberato fratricidio. Per quanto se ne possano capire le ragioni psicologiche, che lo scrittore biblico descrive bene (l'essere vittima di un arbitrio, la frustrazione e depressione che ne conseguono), l'omicidio di Abele è frutto della *deliberazione* di Caino, della sua ultimativa irriducibile responsabilità di soggetto che decide e che agisce, a costituire *colpa* (*'awon*, la parola che si trova in bocca a Caino stesso appena poco dopo, al v. 13, anche qui per la prima volta nell'ordine canonico della Bibbia: *gadol 'awoni mi-nešo*, «la mia colpa è troppo grande da sopportare»). Non si tratta di essere più o meno assolutorii nei confronti di Caino piuttosto che di Yhwh, come pure dice Brueggemann: siamo di fronte a una prima asserzione del principio di responsabilità individuale («tu lo devi dominare»), già profondamente consapevole delle cause psicologiche eventualmente attenuanti.

⁵² W. Brueggemann, *Genesi*, cit., p. 81.

Come Brueggemann, anche altri critici recenti hanno interpretato lo stato d'animo di Caino in termini di depressione. Un'analisi specifica è stata dedicata a quest'aspetto nel 1978 da Mayer I. Gruber che ha fatto notare quanto segue:

1. Nella Bibbia ebraica la depressione non è tematizzata⁵³, però vi è descritta con una formularità abbastanza precisa:
 - I. l'«abbattimento del volto» di Caino ha paralleli precisi nella letteratura mesopotamica in connessione con il lutto o con una generica tristezza⁵⁴;
 - II. anche l'espressione *harah le-* del v. 6, che la CEI rende con «essere irritato», trova paralleli nei testi accadici in connessione con stati di lutto e di rabbia⁵⁵; nella Bibbia ricorre in *Gen* 34,7, *1 Sam* 18,8, e particolarmente in *Gio* 4,1.8-9 in un esplicito contesto di tristezza e pulsione di morte⁵⁶.
2. L'infinito *še'et* del v. 7, letteralmente «il sollevare di...», secondo Gruber sottintende *panaw*, «il suo volto», ed è antonimo dell'«abbattimento del volto» di Caino ai vv. 5-6. Ugualmente, anche il verbo *teṭiv* del v. 7 (che la CEI rende tradizionalmente con «se agisci bene») sottintende in

⁵³ Così N.S. Kline, *From Sad to Glad: Kline on Depression*, Putnam, New York 1974, p. 26.

⁵⁴ Cfr. *Epopoea di Gilgameš* 8,57; 10,113.120.213.220 (A. George, *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*, Penguin Books, London 2003, pp. 65, 80, 83 e 84).

⁵⁵ Per esempio negli annali di Esarhaddon (VII sec. a.e.v.).

⁵⁶ Cfr. N.S. Kline, *From Sad to Glad*, cit., p. 93.

realtà l'oggetto *lev*, «cuore» (come in *Gdc* 19,22 e *Qo* 11,9): significherebbe quindi «se starai di buon animo» in antonimia rispetto a *harah le-*, «era irritato/afflitto» del v. 6.

3. Caino perde la stima di sé perché il suo oggetto d'amore, Dio, lo rifiuta senza spiegazione. Caino entra perciò in depressione⁵⁷. Il suo rancore si rivolge prima verso se stesso, secondo una classica dinamica freudiana⁵⁸, e poi si estrinseca all'esterno, ma – anche qui tipicamente – su un consanguineo, cioè un altro se stesso⁵⁹. Si può osservare, scherzosamente, che per estrinsecare la sua depressione Caino non aveva a disposizione altro che dei consanguinei; ma la ricostruzione psicologica fatta da Gruber rimane un termine di confronto interessante.

Dunque, le interpretazioni antiche, nel loro intento moralizzante, trascuravano un'intera dimensione psicologica del testo, quella data dalla contrapposizione «il tuo volto è caduto / [vi sarà] sollevamento [del tuo volto]»⁶⁰. Anche gli esegeti ebrei medievali interpretavano moralisticamente l'ambiguo e sospeso *še'et*

⁵⁷ Tale dinamica è descritta da Otto Fenichel in W. Gaylin (ed.), *The Meaning of Despair: Psychoanalytic Contributions to the Understanding of Depression*, Science House, New York 1968 (non visto, cit. in M.I. Gruber, *The Tragedy of Cain and Abel: A Case of Depression*, in «Jewish Quarterly Review» 79 [1978], pp. 89-97).

⁵⁸ Così Edward Bibring in W. Gaylin, *The Meaning of Despair*, cit. (cit. in M.I. Gruber, *The Tragedy of Cain*, cit.).

⁵⁹ M.M. Weissman - G.L. Klerman - E.S. Paykel, *Clinical Evaluation of Hostility in Depression*, in «American Journal of Psychiatry» 128 (1971), pp. 261-266: p. 265.

⁶⁰ A mia conoscenza, il primo a osservare questa dimensione psicologica

attribuendogli come sostantivo retto *ḥaṭṭa 't*, «[vi sarà] sollevamento del [tuo] peccato»⁶¹. Su una linea analoga, pur se con i moderni strumenti della critica testuale congetturale, Léonard Ramaroson ha proposto di spostare *ḥaṭṭa 't* subito dopo *še'et*, traducendo quindi: «se fai bene, vi sarà sollevamento/remissione del [tuo] peccato»⁶². Si tratta di un'emendazione filologicamente egregia, sostenuta – come visto – dalla tradizione targumica, e che risolve anche la difficoltà nella distribuzione degli accenti dell'ebraico. Ma il suo esito ermeneutico moralistico-prescrittivo la rende meno interessante rispetto alle interpretazioni a indirizzo psicologico; e, ricordando Borges, si può dire che, se la realtà non ha alcun obbligo d'essere interessante, le ipotesi a quest'obbligo non possono invece sottrarsi⁶³.

Ricapitolando, il problematico *še'et* può avere diversi significati; la scelta tra questi è questione di gusti e di tradizioni esegetiche. È ancora valida la schematizzazione che ne fecero A. Dillmann e poi J. Skinner⁶⁴:

fu P. Heinisch, *Das Buch Genesis*, Hanstein, Bonn 1930, pp. 144-145 (non visto, cit. in G.E. Cloesen, *Der «Dämon Sünde»* cit., p. 434).

⁶¹ Elenco in N.M. Sarna, *Genesis – Be-re'sit: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation Commentary*, The Jewish Publication Society, Philadelphia - New York - Jerusalem 1989, p. 355 n. 8 (Rashi, Ibn 'Ezra, Bekhor Shor, David Qimchi).

⁶² L. Ramaroson, *A propos de Gn 4,7*, cit., seguito da S. Mędala, *Gen 4:7 in the Targums*, cit. (vedi oltre).

⁶³ Nel racconto *La morte e la bussola* (1944), in *Finzioni*, trad. ital. di F. Lucentini, Einaudi, Torino 1955, p. 47.

⁶⁴ A. Dillmann, *Die Genesis*, cit., p. 108; J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary*, cit., p. 106.

- a. sollevamento (del volto-*panim* di Caino)⁶⁵, cfr. il testo masoretico di *Gb* 10,15; 11,15; 22,26; *Ger* 3,12;
- b. accettazione (dell'offerta di Caino), cfr. il testo masoretico di *Gen* 19,21; 32,21; *2 Re* 5,1; *Prv* 6,35; *MI* 1,8-9. Da questa interpretazione dipendono già diverse versioni antiche: Aquila («se fai bene, compiacerai...»), Teodoziona («se fai bene, non [sarà forse] accettabile [anche la tua offerta]?»), la Pešitta («Se agirai bene, accetterò [la tua offerta]») e apparentemente anche il non chiaro «riceverai/accetterai» (*recipies*) della Vulgata;
- c. perdono, tolleranza (del peccato-*ḥaṭṭa't* di Caino), cfr. il testo masoretico di *Gen* 50,17; *Es* 32,32; 34,6-7⁶⁶. Da questa interpretazione dipendeva la versione di Simmaco («se fai bene, supporterò»).

L'esegesi tardoantica e medievale interpreta prevalentemente *śe'et* come perdono del peccato di Caino, e in tal modo responsabilizza Caino per la sua scelta morale sbagliata. L'esegesi moderna, invece, inclina per lo più a interpretare *śe'et* nel senso del sollevamento del volto di Caino (in base al parallelismo antonimico tra *śe'et* e il precedente verbo *naḥal*, «abbattersi» dei vv. 5-6). In tal modo i critici moderni propendono più o meno esplicitamente verso un'interpretazione psicolo-

⁶⁵ Così già nel XIX sec. G. Heinrich Ewald e Franz Delitzsch (citt. in A. Dillmann, *Die Genesis*, cit., p. 106).

⁶⁶ Vedi la discussione in A. Luzzatto. *Nota a Genesi 4,7*, in «Sefer» 131 (luglio-settembre 2010), p. 7.

gica che ispessisce il carattere del personaggio Caino⁶⁷. Allo stesso tempo, questa ermeneutica psicologica ontologizza ancor più il peccato, rappresentandolo come essere autonomamente deliberante ai danni dell'uomo Caino, che ne è più vittima che fautore⁶⁸. Secondo l'interessante ipotesi di Herbert B. Huffmon, la colpa di Caino potrebbe forse consistere proprio nel fatto che egli, abbandonandosi all'irritazione e/o alla depressione, *manca* di investigare le ragioni del rifiuto divino alla sua offerta⁶⁹.

5. *Il roveš: un demone in agguato?*

Si è già indicato il problema della discrepanza di genere grammaticale fra *ḥaṭṭa't*, «peccato» (sostantivo femminile) e *roveš*, «[che] sta accovacciato» (CEI,

⁶⁷ Così G.R. Driver, *Theological and Philological Problems*, cit., p. 157 e n. 4 (che emenda *še'et* in *tišša'*, come già Gunkel); G.R. Castellino, *Genesis IV 7*, cit., p. 443; U. Cassuto, *A Commentary*, cit., pp. 207-209 (che, pur non ricollegando *še'et* a *panim* perché *panim* manca nella seconda occorrenza, accetta che lo stato d'animo sia di depressione); G. von Rad, *Genesis*, cit., p. 105; E.A. Speiser, *Genesis*, cit., p. 33; C. Westermann, *Am Anfang*, cit., p. 407; K.A. Deurloo, *Teshuqah 'dependency'*, *Gen 4,7*, in «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» 99 (1987), pp. 405-406: p. 405; N.M. Sarna, *Genesis – Be-re'sit* cit., p. 33; ma soprattutto M.I. Gruber, *The Tragedy of Cain*, e W. Brueggemann, *Genesi*, cit.

⁶⁸ S. Mędala, *Gen 4:7 in the Targums* cit., pur incline a leggere *še'et ḥaṭṭa't* con L. Ramaroson, *A propos de Gn 4,7*, cit., e con la tradizione rabbinica (sia targumica – «il peccato è accovacciato alla porta del tuo cuore» – sia talmudica), ritiene che J avesse un'idea più ontologica che psicologica del male (p. 384).

⁶⁹ H.B. Huffmon, *Cain, the Arrogant Sufferer*, in A. Kort - S. Morschauer (eds.), *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*, Eisenbrauns, Winona Lake 1985, pp. 109-113, sintetizzato in R.S. Hess, *Cain*, cit.

participio maschile). La tradizione midrashica, com'è suo proprio, spiega questa differenza attribuendole un significato morale: «All'inizio esso [il peccato] è debole come una donna; poi diventa forte come un uomo» (*Genesi Rabbah* 22,6).

Una soluzione possibile è leggere *roveš* non come participio ma come nome proprio (per esempio, di un demone)⁷⁰, cioè come predicato nominale di *ḥaṭṭa 't*: «alla [tua] porta il peccato è [come] un *roveš*»⁷¹. L'identificazione del *roveš* con un demone risale al commento alla *Genesi* scritto nel IV secolo e.v. da Efrem Siro⁷², ed è stata riproposta in epoca moderna da Hans Duhm nel 1904 e poi presa dettagliatamente in esame da G.E. Closen⁷³. Closen accetta l'idea di Duhm che il *roveš* biblico corrisponda al *râbišu* delle fonti accadiche⁷⁴, sebbene in queste esso stia accucciato alla porta non di una casa ma

⁷⁰ R.S. Hess, *Cain*, cit..

⁷¹ Così p.es. P. Joüon - T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, II, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1996, p. 573, § 154 h; U. Cassuto, *A Commentary*, cit., pp. 211-212.

⁷² Cit. in E. Testa, *Genesi*, cit., p. 335. Modernamente, F. Lenormant, *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, I, Maisonneuve & Co., Paris 1880², pp. 169-172; E.A. Speiser, *Genesis*, cit., p. 33; ricapitolazione della storia bibliografica in L. Ramaroson, *A propos de Gn 4,7*, cit., p. 234 nn. 1-4.

⁷³ H. Duhm, *Die bösen Geister im Alten Testament*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen - Leipzig 1904, pp. 8-9 (da cui O. Proksch, *Die Genesis übersetzt*, cit., p. 47); G.E. Closen, *Der «Dämon Sünde»*, cit., pp. 436-440.

⁷⁴ Per es., nel mito di *Nergal ed Ereškigal* (attestato in varie versioni dal XV sec. a.e.v. al VI, ma forse ideato già in epoca paleobabilonese: G. Pettinato, *I miti degli inferi assiro-babilonesi*, Paideia, Brescia 2003, pp. 46-112: p. 70 e n. 1 *ibidem*), *Râbišu* è uno dei quattordici demoni della schiera di Nergal, da lui collocato a guardia della sesta porta degli inferi (frg. A l. 69 - tavoletta del XIV sec. a.e.v. da el-Amarna -, in J.B. Pritchard [ed.], *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton University

di un dio, o di un tempio, o degli inferi⁷⁵. Il testo, così interpretato, rappresenterebbe dunque il peccato-*ḥaṭṭa't* come un demone ostile che vuole impadronirsi dell'uomo e al quale l'uomo può e deve opporsi⁷⁶. G.R. Driver accettava questa personificazione del peccato, sulla base del confronto con la letteratura sapienziale (più tarda), e riteneva che essa fosse la ragione per cui *ḥaṭṭa't* manca dell'articolo determinativo⁷⁷. Se il *roveš* è un demone, la «porta» del v. 7 – che è stata altrimenti letta come semplice espressione avverbiale⁷⁸ o come metafora indicante l'essere padrone di un proprio avversario⁷⁹ – potrebbe essere un oggetto assolutamente concreto. L'idea che la soglia della casa sia sede di demoni e spiriti era diffusissima; essa soggiace tra l'altro alla pratica dei sacerdoti e dei fedeli di non calpestare la soglia del tempio di Dagon ad Ashdod (spiegata in prospettiva yahwista

Press, Princeton 1955², p. 103; G. Pettinato, *I miti degli inferi*, cit., p. 88 e n. 3 *ibidem*).

⁷⁵ L. Ramaroson, *A propos de Gn 4,7*, cit., p. 235 n. 4. Sul *rābišu* cfr. M.L. Barré, M.L., *Rābišu*, in K. van der Toorn - B. Becking - P.W. van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill - Eerdmans, Leiden - Boston - Köln / Grand Rapids, Mi. - Cambridge, Ma. 1999², pp. 682-683; R.P. Gordon, 'Couch' or 'Crouch'? *Genesis 4:7 and the Temptation of Cain*, in J.K. Aitken - K.J. Dell - B.A. Martin (eds.), *On Stone and Scroll: Essays in Honour of Graham Ivor Davies*, De Gruyter, Berlin 2011, pp. 195-209.

⁷⁶ G.E. Closen, *Der «Dämon Sünde»*, cit., p. 442.

⁷⁷ G.R. Driver, *Theological and Philological Problems*, cit., p. 158 e n. 4, rinviando p.es. a *Prv* 13,6; 14,34; 21,4; 24,9.

⁷⁸ Cfr. *Gb* 31,9: «sono stato in attesa alla porta (*pètaḥ*) del mio prossimo» (così G.R. Castellino, *Genesis IV 7*, cit., p. 444; ma l'espressione, riferita all'adultero che insidia la moglie del vicino, può ben intendersi anche in senso letterale).

⁷⁹ Cfr. *Gen* 22,17; 24,60; *Gdc* 5,8.11; E. Testa, *Genesi*, cit., p. 334 – ma in tutti questi passi è usato *ša'ar* e non *pètaḥ*.

in *1 Sam* 5,5), all'invettiva di Sofonia contro «chiunque salta sopra la soglia» (*Sof* 1,9)⁸⁰, e infine anche all'uso di sollevare la sposa tra le braccia quando si entra nella casa nuziale⁸¹. Il demone accucciato alla porta di Caino, interpretato come lo spirito di Abele assetato di vendetta, è anche una remota reminiscenza del costume di inumare i defunti sotto il pavimento di casa, attestato tra l'altro in Palestina nel Neolitico⁸².

Contrariamente a Driver, però, C. Westermann ritiene difficile che in un testo così antico il peccato sia già personificato come essere demonico. Inoltre, il demone-*râbišu* accucciato in agguato alla porta non è attestato nelle religioni semitiche occidentali⁸³. È invece possibile che, nel testo originariamente soggiacente agli attuali vv. 6-7 del testo masoretico, Yhwh mettesse Caino in guardia contro lo spirito di Abele che sarebbe ritornato a perseguitarlo; ed è pure verosimile che, durante la lunga redazione del testo biblico, una rappresentazione

⁸⁰ Cfr. F. Crüsemann, *Autonomie und Sünde*, cit., p. 65, che rinvia (n. 28) a H. Donner, *Die Schwellenhüpfer: Beobachtungen zu Zephania 1, 8f.*, in «Journal of Semitic Studies» 15 (1970), pp. 42-55.

⁸¹ Cfr. J.G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament. Studies in Comparative Religion Legend and Law*, III, Macmillan, London 1919, pp. 1-18 (che ricollega all'idea anche la qualifica sacerdotale e levitica di «custodi della soglia», *šomere ha-saf*, attestata in *2 Re* 12,10; 22,4; 23,4; 25,18; *Ger* 35,4; 52,24; *2 Cr* 34,9). L'idea che i demòni si soffermino alla porta delle case si trova ancora nello *Zôhar*, III 76b (vedi oltre, cap. VI).

⁸² Cfr. B. Teyssèdre, *Nascita del diavolo. Da Babilonia alle grotte del mar Morto*, trad. it. di P.P. Aimo, ECIG, Genova 1992, pp. 118-120. Sulle sepolture intramurali a Gerico nel Neolitico cfr. la voce *Burial* in A. Negev – Sh. Gibson, *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land*, Continuum, New York - London 2001, pp. 94-99: p. 95.

⁸³ R.S. Hendel, *The Text of Genesis 1-11: Textual Studies and Critical Edition*, Oxford University Press, New York - Oxford 1998, p. 46.

di tal genere venisse cancellata o modificata facendone soggetto non più lo spirito dell'ucciso ma il più generico «peccato»⁸⁴. Anche a questa interessante *Vermutung* di Westermann l'antropologia classica fornisce paralleli molto precisi: James George Frazer, nelle sue conferenze su *La paura dei morti nelle religioni primitive* (1932-1933), descriveva le pratiche dei Tumbuka, un gruppo bantu della regione del lago Nyasa, che quando avevano un morto in casa non lo facevano uscire dalla porta bensì da un'altra apertura appositamente praticata nella parete, e quelle dei Bachama e Mbula della Nigeria settentrionale, che, dopo la morte di un re, sacrificavano una mucca sulla soglia della reggia per proteggere l'edificio dal ritorno del sovrano defunto e geloso⁸⁵.

Come abbiamo visto più sopra, L. Ramaroson ha suggerito di emendare il testo collocando *ḥaṭṭa't* subito dopo *še'et* (risolvendo così il problema prosodico); la traduzione che ne consegue è: «Se fai il bene, è il perdono del tuo peccato; ma se fai il male, il demone è alla tua porta». Ramaroson faceva poi notare che «il demone accadico vuole per noi il male fisico (perdita dei beni materiali, malattia, morte del corpo), ma il demone di *Gen* 4,7 vuole il male morale»⁸⁶; e mentre gli scongiuri accadici contro il *râbiṣu* implicano il ricorso sia all'ascesi sia alla magia, nel testo biblico è solo lo sforzo interiore dell'uomo a garantire scampo. Osservo che il

⁸⁴ C. Westermann, *Am Anfang*, cit., p. 408.

⁸⁵ J.G. Frazer, *La paura dei morti nelle religioni primitive* (1933-1936), trad. it. di A. Malvezzi, Mondadori, Milano 1985, p. 161; cfr. ancora Id., *Folk-Lore in the Old Testament*, cit.

⁸⁶ L. Ramaroson, *A propos de Gn 4,7*, cit., p. 236.

«bene» e il «male» che Caino dovrebbe fare o non fare, così come il precedente «peccato» che gli dovrebbe essere perdonato (secondo l'emendazione di Ramaroson), non vengono ulteriormente definiti; come avrebbe potuto Caino sapere come presentare rettamente la propria offerta, se la Legge sul culto non era ancora stata data? Dio dice a Caino di stare attento, ma non gli dice a che cosa, non dà spiegazioni né istruzioni (mentre con Adamo ed Eva era stato precisissimo), e ciò che il bene e il male e il peccato siano lo si può ricostruire solo *ex post*, a eventi ormai consumati. Caino non è soltanto nella depressione a causa del rifiuto di Dio, ma si trova anche nel dubbio su come agire. Di nuovo, appare la possibilità che il «peccato» consista nella depressione stessa, specie se si accetta la ricostruzione testuale suggerita da G.R. Driver (*ḥaṭṭa 'ta revaš*, «hai peccato: tieniti basso!») secondo cui il peccato è *già* stato compiuto da Caino; il «male» che Caino ancora commetterà consiste dunque non nello sbagliare sacrificio né nell'uccidere Abele, ma appunto nell'abbandonarsi alla spirale interiore che porta dalla depressione alla pulsione omicida. Questa spirale è il demone stesso, e Caino – dice Dio – deve opporvisi. Ma come potrebbe riconoscerla, se nella narrazione biblica l'evento della morte non è ancora stata definito né si è mai ancora verificato, e se non è ancora stata data alcuna legge contro l'omicidio? In contrasto con la successiva riverniciatura teologica operata sul passo dal redattore finale, sembra che lo strato soggiacente adombrasse una concezione esistenzialistica del male morale come realtà necessaria, indefinibile e inevitabile: il *we-attah timšol-bo*, «e tu lo dominerai»,

in posizione finale di stico, è forse una glossa per salvaguardare il valore della scelta morale personale. La colpa di Caino è misteriosa, inconsapevole, ma comunque generatrice di morte.

Torniamo alla filologia. Un altro modo per provare a risolvere il problema della discordanza di genere fra *ḥaṭṭa 't* femminile e *roves* maschile è quello di considerare il testo masoretico nella sua antica *scriptio continua* (senza spazi tra le parole) solo consonantica e rileggerlo di conseguenza. Due sono stati i tentativi in tal senso, entrambi brillanti, filologicamente economici, psicologicamente non banalizzanti: quello di G.R. Driver (1946) e quello di Gerhard von Rad (1963). Driver, oltre a congetturare *ḥaṭṭa 'ta revaš* («hai peccato: tieniti basso!», basato sulla Settanta), propose ulteriormente di emendare in *ḥaṭṭa 't tirbaš*, «il peccato si accovaccerà» (dove anche il verbo è di forma femminile), che si sarebbe corrotto nell'attuale testo masoretico a causa della caduta per aplografia della *taw* finale di *ḥaṭṭa 't* o di quella iniziale di *tirbaš*⁸⁷. Von Rad suggeriva similmente di leggere *ḥeṭ' tirbaš*, con il comunissimo sinonimo *ḥeṭ'* al posto di *ḥaṭṭa 't*: il testo masoretico si sarebbe prodotto semplicemente per errore di collocamento della *taw* (dall'inizio di *tirbaš* alla fine di *ḥeṭ'*) nel momento in cui alla *scriptio continua* del testo originario vennero apposti gli spazi tra le parole. La congettura di von Rad è preferibile a quella di Driver perché ancor più economica, in quanto non richiede neppure di emenda-

⁸⁷ G.R. Driver, *Theological and Philological Problems*, cit., p. 158 e n. 2, seguito da R.S. Hendel, *The Text of Genesis 1-11*, cit., pp. 45 e 128-129.

re *bo* in *bah*⁸⁸. Driver e von Rad concordano nella ricostruzione dell'originale, il cui senso sarebbe dunque stato: «Se fai bene, [vi sarà] risollevarmento [*scil.* del tuo volto]; ma se non fai bene, il peccato si accovaccerà [in attesa]: il suo desiderio è verso di te, ma tu devi dominarlo». Ma ciò, ammette von Rad, non risolve tutti i problemi: a) l'ipostasi del peccato come essere fisicamente indipendente⁸⁹ rimane problematica perché non sembra altrimenti documentata prima della *Lettera ai Romani*; b) rimane inspiegato che cosa sia la «porta» (forse quella del cuore?). Per von Rad resta quindi il sospetto che «il significato originario del passo fosse abbastanza diverso».

6. Altre congetture testuali ed ermeneutiche

1. Abbiamo già visto molte delle emendazioni con cui la critica filologica degli *Alttestamentler* tedeschi di inizio Novecento tentò di ovviare ai problemi del testo masoretico. Ricapitoliamo qui di seguito le congetture più importanti:

- I. Hermann Gunkel (1901) suggerì i) *tišša'* «solle-verai» al posto di *še'et*, ii) *tappil* «farai abbattere» al posto di *la-pètaḥ*, e iii) tentativamente *tašlam* «farai pace» al posto di *timšol*. Nella traduzione, Gunkel lasciò in sospeso la frase sul peccato (cui comunque secondo lui soggiace l'idea che «se tu hai cattive intenzioni, il peccato sta in agguato

⁸⁸ G. von Rad, *Genesis*, cit., p. 105.

⁸⁹ «Il vero demone è il peccato» secondo G.E. Closen, *Der «Dämon Sünde»*, cit., p. 441.

verso di te»). La traduzione ampiamente congetturale che ne consegue è: «Perché sei così incolerito e tieni basso il tuo volto? Non è così? Se hai buone intenzioni, puoi risollevarlo liberamente; ma se hai intenzioni non buone, tienilo basso! [...] Ma dovresti mantenere la pace con lui!»⁹⁰.

- II. Otto Proksch (1924²) riprese le prime due congetture di Gunkel (pensando a *tappil* non necessariamente come alternativo ma anche solo affiancato a *la-pètaḥ*) e propose iii) *le-pattot*, «per ingannare/sedurre» come ulteriore alternativa a *la-pètaḥ*, e iv) *ha-ḥeṭ' tirbaṣ* (o *hitrabbeṣ*, oppure ancora *ha-ḥeṭ' roveṣ* tutto al maschile) «il peccato si accovaccerà» come alternativa a *ḥaṭṭa't roveṣ*. La traduzione congetturale che ne risulta è: «Non è vero: se agisci bene, puoi risollevare (il tuo volto), se invece ingiustamente, devi abbassarlo. Il peccato sta in agguato per sedurti, e la sua brama è verso di te. Ma tu devi dominarlo».

2. Mosheh Caspi (1984) ha interpretato la radice *yṭv*, da cui le due forme verbali *teṭiv* del v. 7, come etimologicamente connessa con il senso cultuale dell'aggettivo *ṭov* «buono» (come nell'espressione *yom ṭov*, «giorno festivo») e con il termine *tabbaḥ* «macellaio», e dunque in ultimo con l'idea di «carne»; *śe'et* indicherebbe inoltre «offerta» (cfr. *Gen* 43,34) fatta in questo caso alla divinità; *ḥaṭṭa't* andrebbe infine scomposto in a) *ḥeṭ*, allotropo di *ḥeṣ* «freccia», più b) *'at*, allotropo di *'at-taḥ* «tu» (maschile, come in *Num* 11,15). Immaginando

⁹⁰ H. Gunkel, *Genesis übersetzt*, cit., p. 39.

per di più che Caino chiedesse ad Abele un animale da poter offrire e che Abele glielo rifiutasse accrescendo la sua irritazione, Caspi ha proposto di tradurre: «Se non mi porterai un'offerta di carne (*scil.* come tuo fratello Abele), allora tu stai accucciato a una porta attraverso la quale ti colpirà una freccia: tu devi/puoi controllare che essa non vada a bersaglio»⁹¹. A parte le etimologie piuttosto improbabili, è interessante il recupero di un senso culturale del termine *śe'et*, che riavvicinerebbe il significato del testo masoretico a quello della Settanta.

3. Nella direzione del significato culturale e della questione tra fratelli per la primogenitura – come nella Settanta⁹² – si muove anche l'analisi di Joaquim Azevedo (1999), interessante malgrado qualche debolezza. Azevedo pensa che la «porta» non sia quella di Caino ma quella dell'Eden: è questa il luogo più vicino a Dio, il più sacro⁹³; inoltre tutta la pericope 4,1-16 è inserita tra due menzioni del paradiso, e con una struttura interna parallela alla narrazione della caduta di Adamo ed

⁹¹ M. Caspi, *La-pètaḥ ḥaṭṭa 't roveṣ – Be-re'šit 4:7*, in «Beth Mikra» 98 (1984), pp. 215-217.

⁹² Cfr. in questo senso anche M. Ben Yashar, *Zu Gen 4 7*, in «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» 94 (1982), pp. 635-637.

⁹³ Il parallelo tra il paradiso terrestre e il Tempio (e viceversa) è esplicitato p.es. in *Giubilei* 8,19 (J. Azevedo, *At the Door of Paradise: A Contextual Interpretation of Gen 4:7*, in «Biblische Notizen» 100 [1999], pp. 45-59; p. 55 n. 31): «il giardino di Eden era santo dei santi e dimora del Signore e (...) il monte Sinai, centro del deserto, e il monte Sion, centro dell'ombelico della terra, tutti e tre, l'uno di fronte all'altro, erano stati create per la santità»; cfr. anche 4,26: «quattro luoghi sono, sulla terra, consacrati al Signore: il giardino di Eden e, nel suo interno, il monte dell'est; questo monte sul quale tu stai oggi (e, cioè) il monte Sinai e il monte Sion» (trad. di L. Fusella in P. Sacchi [ed.], *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, UTET, Torino 1981, pp. 260 e 238).

Eva. Dunque, secondo Azevedo, è alla porta del paradiso che Caino presenta la sua offerta non bene accetta, e *ḥaṭṭa't* va interpretato non nell'accezione morale bensì in quella culturale di «sacrificio di espiatione», accezione effettivamente comunissima nel lessico sacerdotale (ma quale sarebbe, in questo caso, il peccato che Caino già avrebbe da espiare?). La colpa di Caino consisterebbe dunque nel mancato adempimento di un obbligo culturale. Per questo egli perde il proprio diritto di primogenitura; i suffissi maschili di «la brama di lui» e «tu domina/dominerai su di lui» sono riferiti ad Abele, il quale, nell'interpretazione di Azevedo, «tornerà verso di te e tu eserciterai di nuovo il dominio di primogenito su di lui»⁹⁴. Il *roveš* potrebbe essere (ma solo ipoteticamente, come Azevedo stesso ammette) l'animale maschio del sacrificio, un ariete o un capro. L'autore del v. 7 sembra essere stato al corrente della ritualità levitica⁹⁵; il passo avrebbe dunque avuto originariamente un senso culturale, sul quale sarebbe stata impiantata un'ermeneutica morale. Questa ricostruzione della storia redazionale del passo concorda con la diffusa convinzione che questi versetti – che in effetti spezzano la narrazione

⁹⁴ J. Azevedo, *At the Door of Paradise*, cit., p. 51 n. 19, rimanda per tutto questo a J.W. Wevers, *Notes on the Greek Text*, cit., p. 55. Azevedo è l'ultimo di una lista di ermeneuti piuttosto nutriti che hanno riferito i suffissi maschili di «l'istinto / la brama di lui» e «devi dominarlo» ad Abele: vedi l'elenco in C. Westermann, *Am Anfang*, cit., p. 410 (per *tešugato* A. Ehrlich, E. Nestle, P.A.H. de Boer, O. Sellers; per *timšol-bo* Ehrlich, F. von Hummelauer, A. Ehrenzweig, de Boer, Sellers, K.A. Deurloo [evidentemente prima del suo articolo del 1976, *Teshuqah 'dependency'*, cit.]).

⁹⁵ Per l'analisi del lessico cfr. J. Azevedo, *At the Door of Paradise*, cit., p. 56.

del fratricidio – risentano di un intervento moralizzante dello Yahwista su una precedente tradizione relativa a Caino e Abele⁹⁶.

4. La «porta» (*pètaḥ*) del v. 7 è stata interpretata da Ulrich Wöller (1979) come l'apertura del grembo materno: dunque il senso sarebbe: «Se tu fossi buono, potresti sollevare [il tuo volto]; ma poiché fin dal grembo materno non lo sei, il peccato...». Gli argomenti di Wöller per l'identificazione tra *pètaḥ* e la matrice non persuadono completamente: l'idea proviene da un passo (oltretutto citato da Wöller solo indirettamente) del commento di Rashi (XII secolo!) al *Qohelet*; nessuno dei paralleli biblici addotti presenta effettivamente il termine *pètaḥ*⁹⁷.

Partendo dall'analisi di Wöller, Menachem Ben Yashar (1982) ha osservato anche l'inverosimiglianza teologica di una definizione così antica del peccato originale, e ha proposto di interpretare *pètaḥ* piuttosto come «apertura» in senso biologico, quindi «primogenito», e *śe'et* pure come «primogenito» ma in senso giuridico (quindi sinonimo del più diffuso *bekor*)⁹⁸. Per Ben Yashar le parole di Dio si riferiscono dunque alla

⁹⁶ Così F. Crüsemann, *Autonomie und Sünde*, cit., p. 63 (n. 16).

⁹⁷ U. Wöller, *Zu Gen 4 7*, in «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» 91 (1979), p. 436. Cfr. *Gb* 3,10 (dove però il testo masoretico per «porta» ha *delet*) e le varie occorrenze di *me-reḥem*, «dall'utero» e *mi-beḥen*, «dal ventre» in *Gdc* 13,5; *Gb* 3,11b; *Sal* 58,4; M. Ben Yashar, *Zu Gen 4 7* cit., p. 635 ricorda ulteriormente *wayyiftaḥ et riḥmah*, «e aprì il suo utero» di *Gen* 29,31; 30,22.

⁹⁸ M. Ben Yashar, *ibidem*, segnala che il termine *śe'et* compare in connessione (peraltro, aggiungo, piuttosto vaga) con l'idea di primogenitura in *Gen* 49,3.

questione della primogenitura, come secondo la Settanta (e secondo Azevedo 1999), e il senso sarebbe: «Non è così? Se agisci bene, sei il primogenito effettivo; ma se non agisci bene, il peccato sta accovacciato⁹⁹ contro il primogenito solo biologico: [...] tu domina su di lui» (cioè su tuo fratello)¹⁰⁰. Replicando nel 1984 alle osservazioni di Ben Yashar, Wöller ha accettato che il *timšol-bo* sia riferito ad Abele, nel senso di «ma tu sii signore su di lui!» in quanto tu (Caino) sei il primogenito, e che il peccato in questione non è quello originale, in quanto «sta accovacciato» nella rabbia stessa di Caino ed è quindi relativo all'agire e non all'essere; ma ha ribadito la propria convinzione che questo peccato non abbia nulla a che fare con un corretto o scorretto agire culturale¹⁰¹.

5. Robert P. Gordon (2011) ha analizzato la semantica della radice verbale *rbš* in connessione con soggetti animali, suggerendo che il *roveš* possa essere un rettile; considerando inoltre i paralleli lessicali con *Gen* 3,16b (la *tešūqah* della donna verso l'uomo) e con *Gb* 31,9b (dove la «porta» è luogo di seduzione illecita), Gordon ha ipotizzato che il v. 4,7b *possa* essere una «rielaborazione creativa» o «ardita riscrittura» della seduzione del Serpente ai danni di Eva, e che quindi il *roveš* sia il Serpente stesso che intende indurre Caino alla tentazione del fratricidio.

⁹⁹ Accettando (*ibi*, p. 636 n. 5) l'emendazione di *ḥaṭṭa't roveš* in *ḥaṭṭa't tirbaš* («il peccato si accovaccerà [in agguato]») proposta da Driver.

¹⁰⁰ Con C. Westermann, *Am Anfang*, cit., p. 410.

¹⁰¹ U. Wöller, *Zu Gen 4 7*, in «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» 96 (1984), pp. 271-272: p. 272.

7. Che cos'è la *tešūqah*?

Il termine *tešūqah* del v. 7, normalmente reso con «istinto» (CEI) o «brama», non si trova come lemma a sé stante nei principali dizionari teologici. Etimologicamente è connesso con la radice *šūq* II // *šaqaq*, che significa «bramare», «lanciarsi verso qualcosa», «aver sete di qualcosa», ed è frequente nei testi del mar Morto nel senso di «brama»¹⁰². Nella Bibbia ebraica, invece, ricorre ancora soltanto in *Gen* 3,16 (dove, nel cacciare Eva dall'Eden, Dio stabilisce che «verso il tuo uomo sarà la tua *tešūqah*, ma/ed egli ti dominerà») e in *Ct* 7,11 (dove l'amata dice «io sono del mio amato e la sua *tešūqah* è su di me»). I traduttori della Settanta, come abbiamo visto, avevano davanti un ebraico *tešuvah* e lo resero con *apostrophē*, «ritorno», «il rivolgersi», in ciò seguiti da Teodoziona, dalla Vetus Latina e dalla Pešitta. Delle traduzioni antiche, solo quella greca di Simmaco (*hormē*, «voglia») mostra di essere dipesa da una *Vorlage* ebraica corrispondente al testo masoretico. Nella tradizione targumica palestinese tutto lo stico, come già osservato, non è tradotto bensì sostituito con ampliamenti midrašici; solo lo Pseudo-Yonatan si attiene alla lettera del testo masoretico¹⁰³. Come tutto il resto del passo, anche la *tešūqah* e il suo contesto sintattico sono stati variamente interpretati o emendati dagli studiosi moderni.

¹⁰² Vedi D.J.A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, VIII, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2011, pp. 556 (s.v. *šqq*) e 684 (s.v. *tešūqah*).

¹⁰³ G.J. Kuiper, *Targum Pseudo-Jonathan*, cit., p. 550.

Per C. Westermann tutto il discorso sulla *tešūqah* sarebbe soltanto una ripresa meccanica e artificiosa del v. 3,16 sulla maledizione di Eva; in particolare *timšol-bo* sarebbe un'ulteriore glossa, da interpretarsi forse – secondo un suggerimento di Giorgio Raffaele Castellino – in senso interrogativo: «Ma tu, sarai in grado di dominarlo?»¹⁰⁴. Leggendo la clausola finale in questo modo, la tendenza al peccato diventa effettiva tentazione, e sarebbe concepita come inscritta nell'uomo dopo la Caduta: Caino, come già Adamo, viene preavvertito che gli è possibile errare; il «peccato» è un'ipostasi del Maligno, o del Serpente, o dello *yèšer ha-ra'*, l'«istinto al male» della teologia e antropologia rabbinica, come l'*hamartía* della *Lettera ai Romani* (capitoli 6-7)¹⁰⁵. E in effetti, come visto, è questa l'interpretazione midrashica più diffusa (cfr. *Genesi Rabbah* 22,6).

Come al v. 3,16 la *tešūqah* è posta in relazione con il rapporto di dominio tra l'uomo e la donna, così al v. 4,7, secondo Karel Adrian Deurloo, il termine è relativo al rapporto di subordinazione tra i due fratelli. Dunque qui il termine va inteso nel senso di «dipendenza», come già lo intendeva nel XII secolo il commentatore sefardita Avraham ibn 'Ezra, che spiegava: «Egli [Abele] si volge alla tua obbedienza (*mišma' atèka*), e tu sei come un governante su di lui»¹⁰⁶. Questa lettura del termine

¹⁰⁴ Il primo a formulare l'ipotesi del *we*-interrogativo fu Heinrich Ewald (cit. in A. Dillmann, *Die Genesis*, cit., p. 106). Cfr. poi G.R. Castellino, *Genesis IV* 7, cit. (che elenca numerose occorrenze bibliche di questo costrutto sintattico; cfr. P. Joüon - T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, cit., II, p. 609, § 161 a), e C. Westermann, *Am Anfang*, cit., pp. 408-409.

¹⁰⁵ G.R. Castellino, *Genesis IV* 7, cit., pp. 444-445.

¹⁰⁶ K.A. Deurloo, *Teshuqah 'dependency'*, cit., p. 406; A. Weiser, *Ibn*

sarebbe appropriata anche per la sua occorrenza in *Ct* 7,11, dove indicherebbe dipendenza reciproca tra l'amato e l'amata su un piano di parità.

Nella sua ermeneutica psicologica del nostro passo, W. Brueggemann interpreta la *tešūqah*, sia qui sia in *Gen* 3,16, come «il lato oscuro della vita soggetta alla perversione»; l'altra occorrenza in *Ct* 7,11 sarebbe invece il desiderio sano e puro. Analogamente, secondo Brueggemann, il *Cantico* descrive il rapporto tra i sessi in termini positivi di celebrazione, anziché in quelli negativi di sfruttamento che sono propri della *Genesi*: «Nel mondo di Caino e di Yhwh c'è una smania animalesca di distruzione che distrugge sia la vittima che l'assassino. Freud fu forse il primo a darle un nome, definendola "Es". Ma non fu il primo a intuirne l'esistenza»¹⁰⁷.

Il linguaggio e l'orizzonte psicoemotivo di *Gen* 4,7 sono esattamente gli stessi di 3,16: desiderio più dominio. Come ha osservato Daniele Garrone, le prime parole in assoluto pronunciate dall'uomo secondo la narrazione biblica sono quelle con cui Adamo, in *Gen* 2,23a, accoglie Eva come parte di se stesso, non subordinata né dominata («Questa finalmente è ossa delle mie ossa...»). La logica di desiderio e dominio in cui si colloca la *tešūqah* in *Gen* 3,16 e 4,7 costituisce lo stravolgimento della logica che Adamo aveva espresso; e a sua volta, il ritorno della *tešūqah* tra amato e amata

¹⁰⁷ 'Ezra. *Peruše ha-Torah*, cit., p. 31. L'ipotesi è già ventilata da Enslin, *Cain and Prometheus*, cit., p. 89 (a partire però da *apostrophé* della Settanta).

¹⁰⁷ W. Brueggemann, *Genesi*, cit., p. 81 (che rimanda a Ph. Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Fortress Press, Philadelphia 1978, cap. 5, e allo sviluppo del tema in J. Steinbeck, *East of Eden*, del 1952).

in *Ct* 7,11 è a sua volta lo stravolgimento di questo stravolgimento, e quindi costituisce e propugna il recupero dell'originaria dimensione paradisiaca e paritaria del rapporto tra l'uomo e la donna – soprattutto alla luce di *Ct* 6,3, «Io appartengo al mio amato e il mio amato appartiene a me»¹⁰⁸.

Il discorso e la logica della *tešūqah* secondo *Gen* 3,16 erano già stati approfonditi da Nikolaus P. Bratsiotis nel 1973. Dopo la Caduta, il rapporto uomo/donna muta: *Gen* 3,16 descrive la donna che agisce senza l'uomo o lontano da lui; ella non è più «osso dalle sue ossa e carne dalla sua carne», come in *Gen* 2,23, ma solo *ha- 'iššah*, «la donna» (3,12), ed è sottoposta all'uomo (3,16), il quale ha anche la potestà di assegnarle il nome (3,20): «È in questo momento [3,1-6]», osserva Bratsiotis, «in cui la *iššah* è lontana, distaccata dal suo *iš*, che si verifica il peccato»¹⁰⁹. Analogamente, come ha notato Gerhard Wallis, prima della Caduta ogni albero del paradiso è «desiderabile (*neḥmad*) alla vista e buono da mangiare» (2,9) e così anche l'albero della conoscenza è «buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile (*neḥmad*) per acquistare conoscenza» (3,6): la radice da cui deriva l'aggettivo *neḥmad* «rispecchia la forza suggestiva della vista che si impadronisce dell'uomo,

¹⁰⁸ D. Garrone, *Teshuqah, violenza e trasgressione*, in P. Capelli (ed.), *Eros e Bibbia. Atti del Convegno nazionale di Bibbia «“Mi baci con i baci di sua bocca”: amore e sessualità nella Bibbia»* (Mantova, 30 marzo - 1° aprile 2001), Morcelliana, Brescia 2003, pp. 41-51.

¹⁰⁹ N.P. Bratsiotis, *'iš*, in G.W. Anderson - J.G. Botterweck - H. Ringgren (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, I, Kohlhammer, Stuttgart 1973, coll. 238-252: coll. 244-245 (trad. ital. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, I, Paideia, Brescia 1988, coll. 469-498).

racchiudendo già in sé il fatto della trasgressione, persino contro la miglior volontà e tutti i buoni propositi. In questo senso si deve sicuramente intendere anche il termine *tešūqah*¹¹⁰.

Ho già presentato la congettura di G.R. Driver secondo cui la prima parte del versetto avrebbe significato originariamente «il peccato si accovaccerà» (*ḥaṭṭa 't tirbaš*). Driver suggerì un'emendazione anche alla seconda metà del versetto: dove il testo masoretico ha *timšol-bo*, «dominalo / potrai dominarlo / sarai in grado di dominarlo?», Driver suggeriva di leggere *timmešēl bah*, con il verbo al passivo anziché all'attivo (il che non comporta alcuna modifica del testo consonantico) e con il pronome suffisso emendato al femminile. La traduzione che ne risulterebbe è: «e così tu sarai governato da essa», dove «essa» è il peccato (*ḥaṭṭa 't*)¹¹¹. Questa lettura al passivo è corroborata dalla corrispondenza nella Pešitta, la versione siriana, dove si legge «tu ti volgerai a esso *ed esso ti dominerà* (*neštallaṭ bok*)». Discutendo questa lezione, Etan Levine commenta che «per Caino la scelta fra agire bene e non agire bene si risolve in una scelta fra essere controllato da Dio o essere controllato da "lui", cioè Satana. Oppure, secondo un commento siriano: "Tu ti volgerai a esso" è riferito al sacrificio; *ed esso ti dominerà* è riferito al peccato. Caino pensa al suo

¹¹⁰ G. Wallis, *hmd*, in J. G. Botterweck - H. Ringgren (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, II, Kohlhammer, Stuttgart 1977, coll. 1021-1022: col. 1027 (trad. ital. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, II, Paideia, Brescia 2002, coll. 1080-1092).

¹¹¹ G.R. Driver, *Theological and Philological Problems*, cit., p. 159. L'emendazione dei due suffissi al femminile era già stata suggerita dubitativamente da A. Dillmann, *Die Genesis*, cit., p. 189 della trad. ingl.

sacrificio, dimenticando che il Maligno è accovacciato presso la porta. Il suo sacrificio non può ottenere la remissione dei suoi peccati, quindi il Peccato deve infine sopraffarlo»¹¹². La lezione della Pešitta e la sua fortuna esegetica sono senza dubbio ingegnose, ma rimangono convenzionalmente moralizzanti. Commentando la propria traduzione congetturale, e il fatto che Dio vi preannunci il cedimento morale di Caino, Driver osservava che tale predizione sarebbe in tutto simile a quella di Gesù a Pietro, «Prima che il gallo canti...» (Mt 26,34); questo senso di responsabilità morale sarebbe quindi spinto molto avanti rispetto alla teologia e all'antropologia dello Yahwista e di altri testi antichi, il che suscitava in Driver sani dubbi circa la verosimiglianza della propria congettura. Ma, come ho già ricordato, Driver concludeva che la congettura è comunque un male minore rispetto all'accettare che il testo sia «corrotto senza speranza»¹¹³. E in questo la sua filologia biblica trovava una consonanza con il principio che negli stessi anni, in filologia italiana e romanza, prendeva formulazione nelle parole di Michele Barbi secondo cui «non dobbiamo aver paura del soggettivo, che non è di necessità

¹¹² E. Levine, *The Syriac Version*, cit., con discussione a p. 74. Il commento siriano utilizzato da Levine è tratto dal ms. Syr. 553 della Collezione Mingana, c. 5a, miscellanea esegetica che Alphonse Mingana fece copiare nel 1930 da un altro ms. a sua volta copiato nel 1887 da un originale forse del X sec. distrutto durante la prima guerra mondiale (cfr. A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, I, W. Heffer and Sons, Cambridge 1933, coll. 1022-1024; A. Scher, *Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du couvent des Chaldéens de Notre-Dame-des-Semences* [parte I], in «Journal Asiatique» s. X, 7 [1906], pp. 479-512: p. 487).

¹¹³ G.R. Driver, *Theological and Philological Problems*, cit., pp. 159-160.

l'arbitrario»¹¹⁴, e di Gianfranco Contini secondo cui «il ricostruito è più vero del documento»¹¹⁵.

8. *Sinossi delle traduzioni ed emendazioni antiche e moderne al v. 4,7*

Settanta (e Vetus Latina):

«Non è forse vero che se offri bene, ma non bene dividi [la vittima], avrai commesso peccato? Sta' tranquillo! Verso di te sarà il suo [di Abele] ritorno/rivolgersi, e tu dominerai su di lui».

Aquila:

«Se fai bene, compiacerai...».

Simmaco:

«Se fai bene, sopporterò (oppure: lascerò correre); se non fai bene, presso la porta sta seduto il peccato; e la sua brama è verso di te, ma tu dominerai su di esso».

Teodoziona:

«Se fai bene, non (sarà forse) accettabile (*i.e.* anche la tua offerta come quella di Abele)? E se non fai bene, alla porta sta seduto il peccato: e il ritorno/rivolgersi di lui è verso di te, e tu dominerai su di lui».

¹¹⁴ M. Barbi, *Introduzione* (1938), in Id., *La nuova filologia e l'edizione dei nostri scrittori da Dante al Manzoni*, Sansoni, Firenze 1977³, p. xxiv.

¹¹⁵ G. Contini, *Filologia*, in *Enciclopedia del Novecento* (1971) (cito dall'edizione on line <http://www.treccani.it/enciclopedia/filologia_%28Enciclopedia-Novecento%29/>).

I *targumim* nel loro complesso (e anche il *midraš Genesi Rabbah*) amplificano il testo in senso moralizzante, interpretandolo tutto nel senso del peccato (il fratricidio) che Caino commetterà.

Vulgata:

«Perché sei triste, e perché è abbattuto il tuo volto? Forse che, se agirai bene, non riceverai? Se invece (agirai) male, il peccato starà in agguato alla porta; ma la sua brama sarà verso di te e tu lo dominerai».

Pešitta:

«Perché ti è dispiaciuto e perché si è oscurato il tuo volto? Se agirai bene, accetterò (la tua offerta); se non agirai bene, alla porta è accovacciato il peccato: tu ti volgerai a esso ed esso ti dominerà».

H. Gunkel (1901):

«Perché sei così incollerito e tieni basso il tuo volto? Non è così? Se hai buone intenzioni, puoi risollevarlo liberamente; ma se hai intenzioni non buone, tienilo basso! [...] Ma dovresti mantenere la pace con lui!».

O. Proksch (1924²):

«Non è vero: se agisci bene, puoi risollevarlo (il tuo volto), se invece ingiustamente, devi abbassarlo. Il peccato sta in agguato per sedurti, e la sua brama è verso di te. Ma tu devi dominarlo».

G.E. Closen (1935):

«Non è forse vero che, se tu fai il bene, vi è accoglienza (presso Dio)? Ma se tu non fai il bene, allora è alla porta: il peccato

[femm.], un essere che sta (li) accovacciato [masch.]. E verso di te muove la sua brama, e tu devi dominare su di lui».

G.R. Driver (1946):

«Se fai bene, non rialzi forse (il tuo volto)? Ma se non fai bene, il peccato si accovaccerà alla (tua) porta; il suo impulso è verso di te, e tu sarai dominato da esso».

G. von Rad 1956 (1963):

«Se fai bene, vi sarà risollevarlo (del tuo volto); ma se non fai bene, il peccato sta accovacciato in attesa: il suo desiderio è verso di te, ma tu devi dominarlo».

G.R. Castellino (1960):

«Il peccato starà accovacciato in attesa di te, e sei tu sicuro che sarai in grado di dominarlo?»¹¹⁶.

U. Cassuto (1961):

«Certamente, se fai bene, starai diritto; ma se non fai bene, il peccato sarà un demone-*robetz* alla tua porta; il suo desiderio sarà per te, ma tu sarai in grado di dominarlo».

L. Ramaroson (1968):

«Non vedi? Se fai il bene, è il perdono del tuo peccato. Ma se fai il male, il demone è alla tua porta: il suo impeto è verso di te: ma tu, tu devi dominarlo!».

C. Westermann (1976):

¹¹⁶ G.R. Castellino, *Genesis IV* 7, cit., p. 445.

«Perché sei adirato? E perché il tuo volto è abbassato? Non (è) vero: se fai bene, vi è sollevamento, e se non fai bene, alla porta giace (*lagert*) il peccato, e verso di te muove la sua brama, ma tu devi dominarlo».

U. Wöller (1979):

«Se tu fossi buono, potresti sollevare (il tuo volto); ma poiché fin dal grembo materno non lo sei, il peccato è accovacciato e la sua brama è verso di te: tu dominalo [= il peccato]! / ma tu sii signore su di lui! [cioè su Abele]¹¹⁷».

M. Ben Yashar (1982):

«Non è così?¹¹⁸ Se sei buono / agisci bene, sei il primogenito effettivo; ma se non sei buono / agisci bene, il peccato sta accovacciato contro il primogenito solo biologico: [...] tu domina su di lui [= su tuo fratello]¹¹⁹».

M. Ogushi (1982):

«Se fai il bene, puoi sollevare (il tuo volto), nevvvero? Ma se non fai il bene, il peccato è accovacciato davanti alla porta, e verso di te è rivolta la sua brama. Tu però devi dominarlo».

M. Caspi (1984):

«Se non mi porterai un'offerta di carne [*scil.* come tuo fratello Abele], allora tu stai accucciato a una porta attraverso la quale ti colpirà una freccia: tu devi/puoi controllare che essa non vada a bersaglio».

¹¹⁷ Cfr. U. Wöller, *Zu Gen 4 7* (1984), cit.

¹¹⁸ A.M. Silbermann, *Pentateuch with Targum Onkelos*, cit., p. 17: «Non è così!».

¹¹⁹ Con C. Westermann, *Am Anfang*, cit., p. 410.

N.M. Sarna (1989):

«Certamente, se agisci bene, vi è sollevamento (del tuo volto). Ma se non agisci bene, il peccato si accovaccia alla porta; il suo impulso è verso di te, eppure tu puoi esserne padrone»¹²⁰.

J. Azevedo (1999):

«Un'offerta di purificazione [ossia un animale di sesso maschile da sacrificare per purificare il suolo già maledetto da Dio] giace alla porta [del paradiso], e verso di te sarà il suo [di Abele] desiderio, e tu governerai [di nuovo, in quanto primogenito,] su di lui [Abele]».

A. Luzzatto (2010):

«Ecco, se opererai bene sarai accetto; ma, se non opererai bene, presso l'uscio si trova il peccato di colui che vi è accovacciato; e tu lo governerai»¹²¹.

9. Conclusioni critico-testuali e storico-redazionali

Abbiamo così passato in rassegna un numero sorprendente di diverse analisi, congetture testuali e traduzioni possibili: alcune brillanti, altre meno, altre ancora arzigogolate fino all'assurdo. Dato lo stato in cui il testo dei nostri versetti ci è pervenuto, qualsiasi interpretazione, per quanto plausibile, non può essere più che una pia ipotesi¹²². L'aspetto critico-testuale del proble-

¹²⁰ N.M. Sarna, *Genesis – Be-re'sit*, cit., p. 33.

¹²¹ A. Luzzatto, *Nota a Genesi 4,7*, cit., non spiega chi o che cosa sia «colui che è accovacciato» alla porta.

¹²² Così p.es. R. Alter, *Genesis. Translation and Commentary*, Norton, New York - London 1996, p. 17.

ma (quello che una volta si chiamava «critica bassa») è stato affrontato in modo, se non risolutivo, perlomeno soddisfacente da G.R. Driver e da G. von Rad. Circa il problema storico-redazionale (la «critica alta»), la proposta complessivamente più equilibrata e circostanziata mi sembra quella di C. Westermann, secondo cui, come detto, i due versetti 4,6b-7 sono un'aggiunta posteriore al resto del passo, con la quale s'intese forse in parte coprire e in parte rimaneggiare un testo più antico in cui il «peccato» che minacciava Caino era forse lo spettro di Abele in cerca di vendetta¹²³. Se l'intervento fosse del Sacerdotale su un testo yahwista o dello Yahwista su un mito più antico¹²⁴ è questione in fondo irrisolvibile, e dunque perfino oziosa: molto equilibrate al riguardo, in ogni caso, le osservazioni di Jan Alberto Soggin, secondo cui

«in origine il racconto dev'essere stato indipendente dall'attuale contesto, per poi essere stato preso dallo "J" ed inserito al posto attuale [...] Non andremo lontani dal vero se assumiamo che ciò sia avvenuto per fornire un ennesimo sostegno al pensiero dello "J", alla sua teologia della storia, che il turbamento dei rapporti dell'uomo con Dio abbia prodot-

¹²³ O. Proksch, *Die Genesis übersetzt*, cit., p. 48 diceva «possibile, ma dimostrabile, che il v. 7b sia finito qui disperso a partire da un altro contesto».

¹²⁴ Come pensa M.S. Enslin, *Cain and Prometheus*, cit., p. 88, secondo cui molte delle difficoltà del passo «sparirebbero se attribuissimo la responsabilità all'autore J che ha preso un antico racconto in cui la ragione del rifiuto [di Dio a Caino] non aveva bisogno di spiegazioni. L'offerta del pastore nomade era naturalmente appropriata, quella dell'agricoltore era il contrario [...]. L'autore J ha cercato di ritoccare un po' la storia per salvare la faccia di Yhwh e per giustificare il suo atto di discriminazione che non avrebbe minimamente turbato la sua fonte precedente».

to una serie di turbamenti all'interno dei rapporti tra esseri umani, principale tra i quali è il venir meno di ogni forma di solidarietà»¹²⁵.

Comunque sia, nel testo o mito originario Caino era forse incolpevole, o aveva qualche ragione valida per sdegnarsi con Dio. Al redattore finale interessava invece che non Dio ma Caino portasse tutta quanta la responsabilità per quello che sarebbe successo: che la sua ribellione all'arbitrio divino venisse destituita di giustizia, e che egli prima di agire fosse stato messo in guardia da Dio – ma, si noti, in maniera per nulla chiara, e su questo tornerò appena più avanti – contro il crimine cui il suo stato d'animo di ribelle avrebbe potuto portarlo.

Resta aperto il problema ermeneutico-teologico, quello che potremmo chiamare della “critica altissima”. Su questo mi permetto qualche pensiero conclusivo.

10. *Una lettura esistenzialista*

Se si vuole che un testo antico ci dia ancora delle risposte, bisogna porgli le domande giuste. I testi antichi vanno sì interrogati nel modo in cui li interrogavano gli antichi, così da poterne ricostruire il contesto e il significato originari; ma i lettori moderni (come quelli premoderni, medievali, tardoantichi: parlo dei lettori comuni, non di quelli specializzati) non pongono a un testo antico le domande del tempo cui questo testo risale: gli pongono quelle del proprio. Di questo fatto

¹²⁵ J.A. Soggin, *Genesi I-II*, cit., p. 98.

devono farsi carico non solo i semiologi, i teorici della letteratura e gli storici della ricezione, ma, credo, anche i filologi e gli storici della letteratura¹²⁶.

Il testo di *Gen* 4,6-7 è forse il più ambiguo e reticente di tutta la Bibbia ebraica: sulle cause degli eventi che descrive è dato solo speculare, perché il racconto biblico non esplicita nulla. Con tutta la nostra filologia e critica storica in più rispetto agli interpreti antichi, non siamo in condizioni molto migliori di loro per interpretare questo racconto. Ma un testo, secondo la semiologia, è, come si esprime Umberto Eco, «una macchina per generare interpretazioni»¹²⁷; e non diversamente, ben prima dell'onda semiologica degli anni '60 e '70 del Novecento, Albert Camus aveva scritto nel 1942 in *Le mythe de Sisyphe* che «i miti sono fatti perché l'immaginazione li animi»¹²⁸. Quindi, dopo tanta filologia, vorrei fare anch'io un tentativo di riempire gli irriducibili silenzi del testo. Lo farò all'insegna dell'ermeneutica esistenzialistica, leggendo i nostri due versetti accanto ad alcuni scritti di Camus.

L'esegesi tradizionale, attenendosi al testo masoretico come ci è pervenuto e seguendo la Vulgata, presenta Caino come un "cattivo", uno che è causa del suo stesso male. Anche Harold Bloom, che pure è stato – a mia conoscenza – l'unico interprete moderno a definire Caino

¹²⁶ Cfr. Jan Ziolkowsky in Id. (ed.), *On Philology*, Pennsylvania State University Press, University Park, PA 1990, p. 9 (3° paragrafo).

¹²⁷ U. Eco, *Postille a "Il nome della Rosa"* (1983); cito dall'edizione de *Il nome della rosa* nei Tascabili Bompiani, Milano 2010, p. 507.

¹²⁸ A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris 1942, p. 162 (trad. mia).

come un «ribelle tragico» (seguendo la lettura che ne diede Byron in *Cain, a Mystery*, del 1821), conclude bollandolo per avere ucciso Abele in modo «gratuito e improvviso»¹²⁹.

Circa il rifiuto dell'offerta di Caino da parte di Dio, il testo non fornisce spiegazioni. Adamo, il padre, è completamente assente dal racconto, e la Legge che Caino dovrebbe seguire per offrire correttamente non è ancora stata data, visto che questo è il primo sacrificio di cui si parla in tutta la Bibbia secondo l'ordine canonico. È possibile – come detto – che l'offerta di Caino sia meno gradita a Dio perché Caino è il primogenito di Adamo e quindi il principale erede della sua colpa e della sua maledizione: della quale in effetti è l'unico a farsi carico, strappando con fatica una vita grama dalla terra¹³⁰. Offrire i frutti della terra era già male di per sé, perché la terra era maledetta a causa di Adamo ed Eva¹³¹. La sintassi di *Gen* 4,2 rivela che Caino *era stato* agricoltore già da tempo prima che Abele diventasse pastore¹³². Ma il testo, in ultimo, non dice nulla.

E ancora: perché poi quello che Caino commette contro Abele è definito – e per la prima volta – «peccato»? Anche qui il testo non parla. Ma, ribadisco, diversamente da Adamo ed Eva, Caino non trasgredisce nessun comandamento divino. La Legge non è ancora

¹²⁹ In H. Bloom - D. Rosenberg, *The Book of J*, Grove Press, New York 1990, pp. 187-188 [*Il libro di J*, trad. it. F. Saba Sardi, Leonardo, Milano 1992].

¹³⁰ Come nota H. Bloom in Id. - Rosenberg, *The Book of J*, cit. pp. 187-188.

¹³¹ Cfr. sopra.

¹³² Come ha visto J. Azevedo, *At the Door of Paradise* cit., p. 47.

stata data, né alcuna proibizione specifica come quelle relative agli alberi di Eden; tutto ciò di cui Caino dispone per cautelarsi contro un peccato indefinito è un avvertimento sibillino da parte di Dio. Eppure sarà lui, non Adamo né Eva, il primo essere umano a sentirsi in colpa: «Troppo grande è la mia colpa per essere sopportabile» (Gen 4,13). Ora, questa colpa è una condizione che Caino non è stato adeguatamente messo in condizione di evitare¹³³. Da qui a vedere nella colpa di Caino una condizione esistenziale necessaria, il passo è breve. Quali strumenti avrebbe Caino per intuire che il suo impulso a uccidere Abele è di per sé un peccato? Forse perché avrebbe ereditato dai suoi genitori la conoscenza del bene e del male, il senso morale che dovrebbe essere già kantianamente inscritto dentro di lui a prescindere dal comandamento divino? Il testo non lo dice (e anche la tradizione ermeneutica è reticente). O forse invece il peccato consiste già nell'«abbattimento del volto» e nell'indulgerci, nel coltivarlo fino a esserne soverchiato e tratto al fratricidio? Il testo non dice neanche questo.

Siamo dunque liberi di pensare Caino come una vittima di stati d'animo inconsapevoli, stati d'animo che egli *dovrebbe* dominare (*timšol-bo*), ma senza averne gli strumenti, e le cui conseguenze lo rendono comunque necessariamente, inevitabilmente colpevole. Un Caino tragico, dunque: l'antenato letterario dello Josef

¹³³ Il problema era già chiaro a Origene (m. 254), che lo aggirò spiegando autoschediasticamente che la malvagità di Caino era nota a Dio *a priori* e il fratricidio non fece che manifestarla (*Sulla preghiera* 29,18; cfr. R. Hayward, *What Did Cain Do Wrong?*, cit., p. 106).

K. del *Processo* di Kafka, la cui colpa ineluttabile è sconosciuta pure a lui stesso, ma non per questo egli è innocente. Non credo sia illegittimo supporre che il «K.» che indica il protagonista kafkiano stia certamente per «Kafka», come tutti riconoscono, ma al tempo stesso anche per «Kain».

Riprendiamo attraverso Camus il personaggio di Sisifo, condannato dagli dèi a rotolare eternamente invano la sua pietra per avere carpito i loro segreti a beneficio del genere umano e messo la morte in catene. Sisifo, secondo Camus, è l'«eroe assurdo» in quanto il suo agire è inutile e coatto (Camus lo paragona all'alienazione propria della condizione operaia). Ma egli diventa eroe *tragico* e paradossalmente redento, addirittura «felice», nel momento in cui acquisisce la consapevolezza della propria condizione. Dice Camus che Sisifo «gli interessa» nel momento in cui la pietra sospinta è ricaduta in basso ed egli, finalmente consapevole, scende a recuperarla.

Avrò forse sovrintepretato le pagine di Camus, ma mi è difficile condividere la sua lettura del personaggio di Sisifo. Questa potrebbe essere corroborata se la si accostasse a un celebre detto del rabbino Tarfon nel trattato *Avot* della Mishnà (2,16): «Non sta a te portare a compimento il lavoro, ma non sei libero di sottrartene», che sembra comandare la fatica – sia pure inutile come quella di Sisifo – come precetto religioso e quindi come massima realizzazione dell'uomo. Si avrebbe così un altro caso di consonanza esistenziale tra l'ateo e il religioso, come altrove in Camus, per esempio nel dialogo della *Peste* tra il Padre Paneloux e il medico Rieux al capezzale di un bambino moribondo, dialogo che si

conclude con le parole: «Dio stesso, in questo momento, non ci può separare»¹³⁴.

Ma il discorso di Camus intorno a Sisifo non è questo, e per questo non lo trovo persuasivo. Il Sisifo del mito rimane solo un criceto in gabbia che corre nella sua ruota: può essere *consapevole* della propria condizione, come dice Camus, ma tutta la sua possibilità di *scegliere* si riduce a decidere quando rimettersi a correre o a spingere la sua pietra, a fare insomma di necessità virtù; quella sua condizione non è in suo potere cambiarla. Ritengo invece più adeguata l'idea che Camus aveva di Caino e che espresse ne *L'homme révolté*¹³⁵, un'idea che vorrei riprendere e radicare meglio nel testo biblico.

Il destino di Sisifo è circolare; quello di Caino è invece lineare, con un prima (la colpa verso Dio e verso Abele) coatto e ormai immodificabile, ma rivolto verso un dopo (ciò che farà dopo essere maledetto e scacciato da Dio) ancora tutto da disegnare. La scelta di Caino è una scelta vera: quella, possibile a ogni essere umano libero, tra un passato ormai dato e un futuro ancora da darsi. Camus, ancor più che vedere in Caino un personaggio tragico, vi legge il primo esempio di *homme révolté*. Gli eroi culturali del mito antico sono spesso “uomini in rivolta” contro gli dèi. Lo è Prometeo; lo è Sisifo, il quale – secondo una versione del mito che Camus cita – è stato punito dagli dèi perché ha rivelato agli uomini i segreti di Zeus e incatenato la morte – spe-

¹³⁴ A. Camus, *La peste* (1947), Folio Gallimard, Paris 1997, p. 199 (trad. mia).

¹³⁵ A. Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris 1951, pp. 50-52 (trad. mia).

data da Zeus a punirlo – riducendola all'impotenza. Ed è "uomo in rivolta" anche Caino, che è l'eroe culturale della Bibbia, il Prometeo e il Sisifo del mito yahwista: è lui il primo agricoltore; è lui che fonda la prima città (*Gen* 4,17); sono i suoi discendenti che inventano le tecniche dell'allevamento, della musica e della metallurgia (*Gen* 4,20-22)¹³⁶. È anche in questo senso – oltre che in ragione del fatto che nel mito biblico «la prima rivolta coincide con il primo crimine», e non si tratta di quello di Adamo ed Eva ma appunto di quello di Caino¹³⁷ – che Camus ha ragione di ritenere che l'"uomo in rivolta" novecentesco sia figlio di Caino tanto quanto di Prometeo (e, aggiungiamo, di Sisifo). Ma Camus eroizza Caino senza tener conto dell'inconsapevolezza che ne caratterizza il personaggio letterario – e che non caratterizzava invece né Prometeo né, appunto, Sisifo. C'è in effetti un solo punto – sfuggito a Camus – in cui si può vedere in Caino un atteggiamento *consapevolmente révolté* contro l'arbitrio divino che senza spiegazione gli preferisce Abele: è nella sua domanda retorica a Dio, «Sono forse io il guardiano di mio fratello?» (*Gen* 4,9). Poiché, come detto, «i miti sono fatti perché l'immaginazione

¹³⁶ J.A. Soggin, *Genesi 1-11*, cit., p. 98 (seguendo J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary*, cit., pp. 100-101) fa notare che la pluralità di caratteristiche propria di Caino potrebbe doversi alla confluenza di diversi personaggi in un'unica personificazione letteraria.

¹³⁷ In questo senso è indicativo che il castigo inflitto da Dio a Caino sia più grave di quello comminato ad Adamo ed Eva: nella condanna dei progenitori vengono maledetti il serpente e la terra (*Gen* 3,14.17), in quella di Caino è maledetto Caino stesso (*Gen* 4,11). Quest'osservazione è già nella catena di Procopio di Gaza (VI sec.) e in Beda il Venerabile (VIII sec.) (U. Neri, *Genesi*, cit., pp. 82-83).

li animi», e poiché la fonte che stiamo discutendo è mitografica e non storiografica, è lecito riempire i silenzi del testo e leggere in questa domanda di Caino un aspro sarcasmo: io, Caino, so che tu, Dio, sai già la risposta alla domanda che mi fai, e non starò a questo gioco per bambini rispondendo supinamente, come fecero già i miei genitori quando imponesti loro quell'umiliante interrogatorio sul frutto che avevano mangiato¹³⁸.

Ce n'è abbastanza, credo, per assegnare effettivamente a Caino la patente di primo "uomo in rivolta": in accordo con Camus, ma per vie del tutto diverse e più intrinseche al testo e al suo contesto in *Genesi*. Caino, per continuare a usare le categorie di Camus, è prigioniero di un "destino assurdo", ed è contro questo destino che si rivolta. Ma poiché, come Camus ci avverte, «le grandi rivoluzioni sono sempre metafisiche»¹³⁹, ecco che la ribellione di Caino non è banalmente solo contro Abele, ma necessariamente contro Dio stesso («Sono forse io il guardiano di mio fratello?»). In questo modo Caino si lascia Dio alle spalle e prende la *decisione* di partire verso un destino di costruttore di un mondo

¹³⁸ Ritenere (con Luzzatto, *Nota a Genesi 4,7* cit.) che il v. 4,7, con la sua responsabilizzazione di Caino, contenga la risposta alla domanda di Caino al v. 4,9 significa considerare la domanda come effettiva e non sarcastica, e commettere lo *hysteron proteron* di considerare la risposta come data in anticipo. È, ancora, un'opzione interpretativa basata sul principio esegetico rabbinico del «non vi è prima né dopo nella Torah», e non risolve il problema teologico se Caino sia messo o meno in condizione di capire quello che deve fare o non fare (a 4,7 Caino avrebbe bisogno di spiegazioni circa il rifiuto del proprio sacrificio da parte di Dio, non di un sibillino avvertimento contro un dubbio che gli balenerà alla coscienza soltanto a 4,10-14, *dopo* il fratricidio e la sua condanna esplicita da parte di Dio).

¹³⁹ A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, cit., p. 172 n. 1.

nuovo. È questa la sua vera possibilità di scelta; non quella che Dio gli aveva indecifrabilmente adombrato ai vv. 4,6-7. E allora il vero peccato di Caino consiste non nel fratricidio, ma appunto nel fare questa scelta; e in ciò, sebbene castigato addirittura a priori e non a fatto compiuto, Caino è affine a Prometeo e a Sisifo: entrambi come lui trasgressori, e come tali puniti dagli dèi. La punizione di Caino può consistere appunto nel dovere – una volta fondata la civiltà umana e il suo necessario *Unbehagen* – di lottare continuamente contro il «peccato», qui inteso come lo *yèşer ha-ra* ‘rabbिनico, che genera ogni azione umana e vi presiede, e che Caino e tutte le generazioni dei suoi discendenti dovranno incessantemente, incompiutamente, tentare di regolare senza poterlo rimuovere perché è la loro stessa cifra («tu dovrai dominarlo», o dubitativamente, «sarai tu in grado di dominarlo?»)¹⁴⁰. Dapprima *assurdamente* inconsapevole della propria condizione, Caino ne acquisisce *tragicamente* la consapevolezza, e infine *decide* di rifiutarla, di assumersi la responsabilità della propria colpa, e di costruirsi da sé il proprio destino. Il suo è un vero e proprio secondo peccato originale. Ma tanto il suo peccato quanto quelli di Prometeo e di Sisifo (e forse quanto il fratricidio di Romolo) fanno di loro dei fondatori di civiltà e dei benefattori del genere umano, da questo rimembrati e riverberati nei millenni attraverso il mito.

¹⁴⁰ Cfr. G.R. Castellino, *Genesis IV*, cit. Sono debitore di quest’ultimo spunto ermeneutico a Piero Stefani, che ringrazio.

Camus conclude il *Mythe de Sisyphe* suggerendo che «il faut imaginer Sisyphe heureux» («bisogna immaginarsi Sisifo felice»). Credo che dobbiamo immaginarci, come il Sisifo di Camus, anche Caino finalmente consapevole, adulto e padrone di sé: e perciò anch'egli, amaramente, felice.