

Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

QUARTA DOMENICA DOPO PENTECOSTE

La storia anche recente dell'esegesi, almeno sul versante delle tradizioni cristiane, ci consegna due dati discutibili a riguardo dell'insieme narrativo di Gn 1-11: la riduzione alla dialettica di *creazione e caduta* e la conseguente svalutazione delle genealogie.

Per molto tempo era passata l'idea che Gn 1-3 o anche solo Gn 1 e 3 fossero il nocciolo di tutta la *protologia*. Basterebbe scorrere la bibliografia per notare quante opere titolano Gn 1-11 più o meno nei termini di *creazione e caduta*. Questa riduzione, se unilaterale e tanto esclusiva da lasciar in ombra il resto della narrazione e soprattutto il grande racconto del diluvio, non è corretta.

La conseguenza di questa prospettiva è la svalutazione delle genealogie, dal momento che in Gn 1-3 le genealogie hanno poca rilevanza. Se Gn 1-11 è solo il racconto della "creazione" e della conseguente "caduta", le genealogie si riducono a massi erratici, senza particolare funzione e valore dal punto di vista teologico. Al contrario, costituiscono l'ossatura di Gn 1-11, in quanto formano due archi cronologici importanti di *dieci* generazioni da Adamo a Noè (cf Gn 5: Adamo, Šet, Enoš, Kenan, Mahalal'el, Jared, Enoc, Metušelah, Lamek e Noè) e di altre *dieci* generazioni da Noè ad Terah, padre di Abramo (cf 11,10-26: Noè, Šem, Arpakšad, Šelah, Eber, Peleg, Re'u, Serug, Naħor e Terah).¹ Lo spartiacque è il racconto del diluvio, che divide in due periodi la *protologia*. Non è un apporto originale di Genesi, perché è la ripresa della tradizione sumerica e, in generale, dell'intera tradizione mesopotamica. Le genealogie (*tôlādôt*) danno a Gn 1-11 una cornice unitaria, collegata senza soluzione di continuità con i cicli narrativi di Abramo (Gn 11,27 – 25,18), Giacobbe (25,19 – 37,1) e il "romanzo" di Giuseppe (Gn 37,2 – 50,26), premessa e promessa della narrazione esodica (Es-Dt).

I racconti di Gn 4-11 riproducono la stessa struttura di Gn 2,4b – 3,24 e ne arricchiscono i contenuti, aggiungendo altre relazioni costitutive accanto a quelle esperite nel primo racconto, come la relazione tra l'umanità e la madre terra, tra l'umanità e gli altri esseri viventi, tra l'umanità e Dio, tra l'uomo e la donna...

L'originario disegno del Creatore, che ancora l'umanità può cogliere attraverso il desiderio del bene posto da Dio nella coscienza umana, rimane sempre irrealizzato e mortificato nella storia concreta, perché il cuore umano, incline al male sin dalla fanciullezza (cf Gn 8,21), decide liberamente in opposizione ad esso. Così l'originario della fraternità è smentito dal fratricidio (Gn 4,1-16), la bellezza del progresso è sfigurata dalla violenza (Gn 4,17-26), la relazione col divino è alterata dalla *hybris* di conquista (Gn 6,1-4), l'arricchimento generazionale di padre in figlio è annullato dalla schiavitù (Gn 9,20-29) e la diffusione dell'umanità sulla faccia della terra (Gn 10), invece di essere segno della benedizione divina per la costruzione di un solo regno di pace, è minacciata da progetti imperialistici che vorrebbero fare a meno della signoria di Dio e sostituirsi ad essa (Gn 11,1-9).

¹ I LXX, pensando di dover computare le dieci generazioni a partire da Šem escludendo dal secondo quadro Noè, hanno aggiunto dopo Arpakšad un altro Kainan, già presente nel Testo Massoretico nel primo quadro dopo Enoš.

LETTURA: Gn 4,1-16

Il fatto che il racconto di 4,1-16 segua immediatamente l'eziologia di Gn 2-3 non è una constatazione banale, ma l'indizio principale per la sua interpretazione. Dopo l'eziologia della prima coppia, si ha quella dei rapporti tra due fratelli: come vi è stata la frattura dei rapporti ideali della prima coppia, così ora si assiste alla frattura dei rapporti ideali tra fratelli.

La vicinanza di Gn 3, ha influito sulla stessa struttura del nostro racconto. Anche i due fratelli Caino e Abele, al pari dell'uomo e della donna dei capitoli precedenti, sono degli "archetipi" che rappresentano ogni persona umana nella relazione fraterna, ferita nella sua realizzazione storica, perché – di fatto – la vita non presenta più la relazione di *homo homini frater*, bensì quella di *homo homini lupus*. Il presente racconto smaschera quindi le dinamiche perverse di un rapporto fraterno che *a priori* potrebbe essere fecondo, ma che *di fatto* diventa fratricidio.

Accanto ai paralleli, bisogna sottolineare ciò che il racconto ha di originale rispetto a quanto precede: i protagonisti ora sono una coppia di "fratelli", i quali presentano una possibilità di rapporti non ancora studiata in Gn 2-3. Una nuova potenzialità positiva storicamente diviene scelta negativa, quella che di fatto l'umanità sperimenta come costante della sua storia quotidiana: l'omicidio e la violenza. Pur essendo fatti dallo stesso Dio creatore e sentendo il bisogno e l'urgenza della collaborazione e della suddivisione del lavoro, gli uomini e le donne di *questa* storia vivono con un cuore che genera invidia e volontà di eliminazione dell'altro.

La domanda eziologica circa l'origine di quest'invidia che diventa fratricidio è al centro del presente racconto.

¹ L'uomo^a conobbe Eva, la sua donna, che concepì.

Ella partorì Caino, dicendo: «Ho acquistato un uomo da ^{ADONAI}»; ² poi partorì ancora suo fratello Abele. Abele era pastore di greggi e Caino lavoratore della terra.

³ Dopo un certo tempo, Caino offrì frutti del suolo in sacrificio ad ^{ADONAI}; ⁴ anche Abele offrì primogeniti del suo gregge e il loro grasso. ^{ADONAI} gradì Abele e la sua offerta, ⁵ ma non gradì Caino e la sua offerta. Caino ne fu molto irritato e il suo volto era abbattuto.

⁶ Allora ^{ADONAI} disse a Caino:

– Perché sei irritato e perché è abbattuto il tuo volto? ⁷ Ecco, se agisci bene, tieni alto [il tuo volto]; ma se non agisci bene, il peccato è accovacciato alla tua porta. Verso di te è la sua brama, ma tu puoi dominarlo.

⁸ Caino pensò al fratello Abele.^b

Mentre erano in campagna, Caino si alzò contro il fratello Abele e lo uccise.

⁹ Allora ^{ADONAI} disse a Caino:

– Dov'è Abele, tuo fratello?

Egli rispose:

– Non lo so. Sono forse il guardiano di mio fratello?

^a I LXX e Vulgata intendono già qui come nome proprio «Adamo». Più correttamente, nella vocalizzazione dei massoreti il nome proprio comincia solo in Gn 4,25.

^b *ʾwajjōmer*: anche in questo passo, il verbo *ʾamar* ha il senso di «pensare» e non di «parlare, dire...». Sono inutili quindi tutte le correzioni subentrate a seguito delle versioni antiche. I LXX, ad es., aggiungono *διέλθωμεν εἰς τὸ πεδῖον* «andiamo in campagna»; Vulgata e Siriaca «andiamo fuori», anticipando quanto subito dopo è narrato.

¹⁰ Riprese:

– Che hai fatto? La voce del sangue di tuo fratello grida a me dal suolo!

¹¹ Perciò sii maledetto lungi da quella terra che per mano tua ha spalancato la bocca per ricevere il sangue di tuo fratello. ¹² Quando lavorerai il suolo, esso non ti darà più i suoi prodotti: ramingo e fuggiasco sarai nel paese.

¹³ Caino disse ad ^{ADONAI}:

– Troppo grande è la mia colpa per sopportarla! ¹⁴ Se tu mi scacci oggi dalla faccia della terra e lungi da te mi dovrò nascondere, sarò ramingo e fuggiasco nel paese e chiunque mi incontrerà mi potrà uccidere.

¹⁵ Ma ^{ADONAI} gli replicò:

– No,^c ma chiunque ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte!

^{ADONAI} impose a Caino un segno, perché non lo colpisse chiunque l'avesse incontrato.

¹⁶ Caino si allontanò da ^{ADONAI} e abitò nel paese di Nod, ad oriente di Eden.

L'inizio del primo versetto, *wēhā'ādām*, segnala l'*incipit* di un nuovo racconto: non vi è sequenza narrativa, ma frase circostanziale. In termini essenziali, nei vv. 1-2 si danno i presupposti dell'azione: la nascita di due fratelli e la distinzione del loro lavoro. Il parallelo esprime subito l'asimmetria del racconto, in quanto Abele appare come semplice controfigura di Caino. I due versetti non sono privi di stile, in quanto i due personaggi sono presentati a chiasmo, dopo l'introduzione (v. 1a: *wēhā'ādām jāda' 'et-ḥawwāh 'istō wattahar*): A) la nascita di Caino – B) la nascita di Abele // A') il lavoro di Abele – B') il lavoro di Caino.

Ugualmente, anche i vv. 3-5 presentano in chiasmo le offerte di Caino e di Abele (A-B) e la reazione di ^{ADONAI} (B'-A'). Questo secondo dittico antitetico tra Caino e Abele, introdotto da una notazione cronologica generica (v. 3a: *wajehî miqqēš jāmîm* «passato un po' di tempo»), sfocia nella controreazione negativa di Caino (v. 5b: *wajjihar l'qajin m'ōd wajjippēlū pānājw* «si adirò molto e il suo volto era abbattuto»).

I vv. 6-7 sono un ammonimento di Dio per Caino, introdotto dal primo *wajjōmer*. Di fatto, essi creano una sosta nella dinamica narrativa. Se non ci fossero, il racconto proseguirebbe senza intoppi. Ma la loro presenza è importante per l'andamento “teologico” della vicenda: niente di quanto sta accadendo è necessario o fatale; tutto è determinato dalla volontà libera dell'uomo, che accetta la sottomissione al “male”. Il breve discorso di ^{ADONAI} è composto da tre distici, con parallelismi quasi poetici. L'unica eccezione è data dall'eccessiva lunghezza della seconda riga del v. 7. Le prime due righe sono domande introdotte da *lāmmāh...welāmmāh* e riprendono esplicitamente i due verbi utilizzati in 5b per descrivere la reazione di Caino. La seconda e terza riga dicono la dialettica della libertà, agire bene (*'im-têtîb*) o non agire bene (*'im lō' têtîb*), e il suo risultato. Sul significato della frase *lappetaḥ ḥattā't rōbēš* bisognerà soffermarsi nel commento, mentre le ultime due righe riprendono, in modo diverso Gn 3,16: la brama (*tšūqāh*) della donna verso l'uomo e quella del peccato, in quanto forze che esigono il “dominio” dell'uomo, hanno qualche forma di parallelo?

Il «delitto» (v. 8) è raccontato con incisiva brevità, senza indulgere su particolari.

Dal v. 9 la presenza del discorso diretto, introdotto dai *wajjōmer*, segnala l'inizio del dialogo «processuale»: ^{ADONAI} muove dapprima un'accusa indiretta (v. 9a), Caino risponde mentendo (v. 9b); di nuovo ^{ADONAI} muove l'accusa diretta e pronuncia la sentenza (vv. 10ss); Caino risponde riconoscendo la propria colpa e chiedendo grazia (vv. 13s); ^{ADONAI} chiude il processo,

^c Il TM *lākēn* «perciò», come dimostrano i LXX (*οὕχ οὕτως*) e le altre versioni antiche, va letto *lō' kēn* «non così».

proteggendo il colpevole e mitigando la sentenza (v.15). Il racconto si chiude poi con l'esecuzione della sentenza (v.16).

Dopo i vv.1-2a, che sono i presupposti introduttivi del racconto, ritroviamo quindi tre sezioni, in analogia a Gn 3:

- vv. 1-2: la nascita dei due fratelli e la distinzione dei lavori
A. vv. 3-8: *radice della rivalità e «delitto»*
B. vv. 9-15: *dialogo processuale*
– istruttoria e interrogatorio (vv.9-10)
– «castigo» (vv.11-12)
– mitigazione del «castigo» (vv.13-15)
C. v. 16: *esecuzione della sentenza*

Al centro del racconto – un centro non solo quantitativo – la domanda di Dio a Caino: «Dov'è Abele, tuo fratello?».

vv. 1-2: L'uomo «conosce» (*jāda*^c) ovvero «ha rapporti sessuali» con «colei che dà la vita» (*ḥawwāh*) ed ella concepisce e partorisce un figlio. È l'inizio della genealogia umana ed è comprensibile il grido di gioia con cui il figlio viene accolto. Il nome *qaijn* ritorna in altri passi (Nm 24,22 e Rut 4,11) come nome della tribù dei Keniti e in Gs 15,57 come nome di luogo. Nel contesto dell'eziologia metastorica delle origini, tuttavia, non si hanno ancora riferimenti tribali, sul tipo di quelli che si incontrano nei racconti patriarcali di Gn 12-50.

Il nome *qaijn* significa «lancia» o, più in generale, indica la lavorazione dei metalli (in Gn 4,22 *tūbal qaijn* è il primo fabbro). Ma proprio la valenza polisemica della radice *qjn / qnh* impedisce di collegare necessariamente Caino ai Keniti. L'etimologia utilizzata dal racconto, infatti, fa derivare il nome dalla radice *qnh*. Ora, il verbo *qnh*, in alcuni casi, ha il significato dell'ugaritico *qny* = «creare» (cf Gn 14,19.22; Es 15,16; Dt 32,6; Sal 78,54; 139,13; Pro 8,22). In senso più generico, la radice esprime l'idea di «acquisizione», sia attraverso denaro (= comprare) sia attraverso generazione (= procreare, generare). Secondo taluni commentatori (C. Hauret, R. Borger), la spiegazione del nome richiama l'assiro *itti-ili-ašamšu* «l'ho acquistato da Dio», per cui la congiunzione *'et* andrebbe accostata all'akkadico *itti*, che può avere anche valore di provenienza. In questo caso, i due significati della radice *qnh* sono entrambi possibili: creare o acquistare.

Con questa spiegazione si risolve anche la seconda difficoltà del v.1b: perché un bambino viene chiamato *'iš*, che in nessun altro passo assume valore di «figlio maschio»? Eva sta innalzando un inno di gioia e l'*'iš* si riferisce al suo destino: questo bimbo è un nuovo individuo, che continuerà la vita e la benedizione sulla terra.

Il nome del secondo figlio, *hebel*, non viene invece spiegato: nel racconto, Abele è semplicemente il fratello di Caino² e fa sospettare che il nome sia creato *ad hoc* dall'autore in funzione della narrazione stessa. Abele è infatti più un attributo che un nome proprio: *hebel* significa «soffio», «vuotezza», «inconsistenza»... (cf Qohelet!). E forse per questo non è mai usato come nome proprio nella tradizione ebraica. C'è, è vero, un nome simile nella tradizione mesopotamica, *ibila* (sumerico) o *ablu* (akkadico). Ma il richiamo, fuori da ogni contesto narrativo, è troppo esile per potervi scorgere un possibile aggancio. La «consistenza del soffio»

² L'appellativo di «fratello» ritorna per sette volte nel racconto, indicandone così il tema centrale. La quarta ricorrenza, la centrale, sta nella domanda: «Dov'è tuo fratello?».

(Abele) sta quindi nell'esprimere l'inconsistenza della vita umana: la sua vicenda è di nascere per essere ucciso per mano del fratello Caino.

Ai presupposti della rivalità appartiene anche la seconda frase del versetto 2, con la presentazione delle due professioni: «agricoltore» (*ʿōbēd ʾādāmāh*) e «pastore» (*rōʿēh šōʾn*). I miti mesopotamici amavano il tema del contrasto tra le diverse professioni. Agricoltura e vita pastorizia sono due forme di vita tra loro in contrasto, come vita sedentaria (agricola) e vita nomadica (pastorale). Il mito di «Laḥar e Ašnan» racconta tale tensione: Laḥar è il pastore e Ašnan l'agricoltore. Ma in Gn 4, la distinzione delle due professioni è finalizzata a raffigurare plasticamente il valore della collaborazione, al di là di ogni precisione circa l'evoluzione culturale dell'uomo. Due fratelli si sono divisi il lavoro: l'uomo è chiamato al rapporto reciproco e alla reciproca collaborazione; la spartizione del lavoro, necessaria per ogni civiltà umana, è insita nella struttura antropologica dell'uomo, ma nasconde il rischio fatale della contrapposizione, dell'invidia e, al limite, del fratricidio.

vv. 3-8: La distinzione culturale porta con sé la differenziazione culturale: il contadino offre frutti vegetali e il pastore frutti del gregge. Il narratore non ha particolare interesse per il culto: verbi e nomi utilizzati sono generici. Si tratta di un generico «sacrificio» sia per il pastore, sia per l'agricoltore. Non è giusto sottolineare quindi il carattere «migliore» dell'offerta di Abele in quanto si tratterebbe di primogeniti, mentre l'offerta di Caino consisterebbe semplicemente di «frutti del suolo». Nessuna eziologia cultica sembra essere al centro del racconto, tanto che non si parla nemmeno di altari o di modo con cui vennero presentate tali offerte.

Il problema sorge invece nella giustapposizione dei vv. 4-5: i due fratelli presentano un'offerta analoga e Dio «guarda» (*šāʿāh*: cf Gb 7,19; 14,6; Sal 39,14) l'offerta di Abele, ma non quella di Caino. La domanda circa il perché di questa scelta è sempre stata posta da tutti i commentatori. Ricordo, ad es., il parere di Narsai, grande maestro nestoriano della scuola di Edessa e di Nisibi: «Dio accettò con amore l'offerta di Abele, il cui cuore era puro e respinse e rigettò quella di Caino, la cui mente non era sincera».

Questa interpretazione, in effetti, può trovare degli ottimi agganci in testi sapienziali e profetici. Si ricordi Pro 15,18: «*יְהוָה* aborrisce il sacrificio dei malvagi e accetta la supplica dei giusti». Ma qui non abbiamo alcun motivo per considerare l'offerta di Caino peggiore di quella di Abele o di vedere in Caino il malvagio, almeno prima del fratricidio.

La domanda sul perché della preferenza di Dio per Abele può sviare la prospettiva del racconto. In realtà, il racconto, con questa preferenza, esprime una realtà comunissima nell'esperienza quotidiana: il lavoro di Abele andava sviluppandosi positivamente (= era benedetto da Dio), mentre quello di Caino navigava in cattive acque. Non dobbiamo dimenticare infatti che lo sguardo di Dio è benedizione e fecondità (cf, ad es., Sal 67). Di conseguenza, anche il problema da dove Caino sia venuto a conoscenza che Dio preferiva l'offerta di Abele alla sua, cade da sé come domanda male impostata.

Siamo davanti ad un'eziologia del lavoro umano e dei rapporti di collaborazione. Il punto di partenza era la parità, l'uguaglianza, la fratellanza del rapporto. Ora invece sorge la disparità ed essa viene attribuita a una decisione di Dio: il lavoro dell'uno prospera, quello dell'altro va male. Nell'ottica del racconto affermare che Dio preferiva l'offerta di Abele a quella di Caino equivale ad affermare che il lavoro di Abele era più florido di quello di Caino.

Di fronte a questa ingiustizia di Dio, la reazione di Caino è duplice: invidia bruciante (*ḥārāh*) e abbattimento del volto (*nāpal pānājw*). È una reazione che non ha bisogno di alcun commento: stiamo parlando del rapporto tra due «fratelli». La collaborazione possibile diventa concorrenza fatale: è ancora una volta il dato costante dell'esperienza umana (cf anche Gn 37).

I vv. 6-7 sono effettivamente una pausa nella sequenza serrata del racconto. Si potrebbero titolare correttamente «l'ammonimento di Dio»: Dio cerca di portare Caino alla riflessione su quanto ha in animo di fare e ripresentare il progetto di bene che la collaborazione può istituire tra i «fratelli». Mentre il v. 6 è la ripresa in forma di domanda del v. 5b, il v. 7 è un invito esplicito ad agire rettamente, riprendendo nell'ultima parte del versetto Gn 3,16 in un senso e un contesto del tutto diversi: «*Se ti comporti bene, tieni alto [il tuo volto]; ma se non ti comporti bene, allora alla porta ḥaṭṭā't rōbēš: verso di te è la sua brama, ma tu puoi dominarlo*».³ La ripresa di Gn 3,16 sta a dire che il peccato è alla porta del tempio della decisione umana con lo stesso ardore del desiderio-istinto (*t'šûqāh*) che lega la donna all'uomo, ma l'uomo può dominarlo (*mšl*). È l'affermazione che dà senso all'istruzione di Dio per Caino: il peccato non è per l'uomo un'ineluttabile fatalità e l'uomo rimane sempre responsabile delle sue azioni. L'immagine usata nel nostro passo corrisponde al simbolo del serpente in Gn 3 e vuole esprimere in termini narrativi il mistero del male nella libertà dell'uomo: l'uomo, chiamato ad essere dominatore del creato, non riesce però a dominare il male (manca ancora quel regime di grazia di cui parla Paolo in Rm 6,14).

Ma nonostante l'ammonimento di ^{ADONAI}, Caino mette di fatto in esecuzione il suo piano omicida. Il v. 8 narra il «delitto», con una descrizione spoglia, ma carica di tragicità. Nel TM, abbiamo visto, manca quanto Caino dice al fratello: qualcosa è andato perduto nella tradizione testuale, mentre le traduzioni antiche hanno pensato di colmare la lacuna. Ma tale silenzio è loquace: l'odio genera la morte. È un fatto e non ha bisogno di parole che lo commentino. Sembra di sentire quanto Giovanni scriverà alle sue comunità: «*Chi non ama rimane nella morte. Chiunque odia il proprio fratello è omicida, e voi sapete che nessun omicida possiede in se stesso la vita eterna*» (I Gv 3,14s).

L'atto del fratricidio è descritto con essenzialità: *wajjāqom qajin 'el-hebel 'āḥîw wajjahar'gēhû* «Caino si alzò contro Abele suo fratello e lo uccise». Questo è il fatto, constatabile nella storia dell'uomo di sempre: un uomo uccide un altro uomo, il fratello uccide il fratello e per una contesa di «preferenza» fatta risalire a Dio. Si veda questa attualizzazione di Ortega (*Meditaciones del Quijote*, 1914), citata da Alonso Schökel:⁴

L'odio è un sentimento che conduce all'annientamento dei valori. Quando odiamo qualcosa, poniamo tra la nostra intimità e quella, una potente molla d'acciaio che impedisce la fusione, seppure transitoria, della cosa con il nostro spirito. Di essa esiste per noi solo quel punto dove la nostra molla d'odio si rivolge; tutto il resto o rimane sconosciuto o lo dimentichiamo, facendocelo così estraneo. Ad ogni momento quell'oggetto diminuisce, si consuma, perde valore. Il rancore è una emanazione della coscienza di inferiorità. È la soppressione immaginaria di colui che non possiamo eliminare realmente con le nostre forze. Nella nostra fantasia colui, per il quale sentiamo rancore, porta l'aspetto livido del cadavere; lo abbiamo ucciso, annientato, nell'intenzione.

³ È tutta la costruzione del versetto ad essere difficile, ma in particolare il femminile *ḥaṭṭā't* sintatticamente unito al maschile *rōbēš*. La difficoltà può essere risolta in tre diversi modi: a) correggere la vocalizzazione del TM in *ḥaṭṭā' tirbaš*: «il peccato è accovacciato alla porta» (cf G. von Rad); b) leggere in *rbš* la trascrizione dell'akkadico *rābišum*, un demone cattivo del regno dei morti. L'allusione, non immediatamente comprensibile, sarebbe stata quindi precisata da *ḥaṭṭā't*, una sorta di determinativo che rilegge teologicamente il rimando (cf C. Westermann); c) lasciare la vocalizzazione dei massoreti, e spiegare il verbo maschile ipotizzando che il «peccato» (femminile in ebraico) sia qui immaginato come un animale feroce ed aggressivo che giace tranquillo alla porta della decisione umana con intenzione aggressiva.

In tutte e tre le soluzioni, ad ogni modo, il peccato appare raffigurato come un animale (o un demone) accovacciato alla «porta» del cuore (cf Sir 27,10!) e pronto ad aggredire la libertà umana.

⁴ L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi* (Biblioteca di Cultura Religiosa 50), Paideia Editrice, Brescia 1987, pp. 46-47.

vv. 9-15: La seconda parte del racconto ripercorre in parallelo le tappe del processo di Gn 3: interrogatorio, sentenza, mitigazione della pena ed esecuzione della sentenza.

L'interrogatorio (vv. 9-10)

Alla domanda di Gn 3,9: «Dove sei?», corrisponde qui la domanda, centrale per la struttura del racconto: «Dov'è Abele, tuo fratello?». ⁵ Tra i due fratelli esisteva un rapporto di responsabilità: nella linea tipica della predicazione profetica e della legge israelitica qui si sottolinea che la responsabilità davanti a Dio diventa di fatto una responsabilità tra fratelli.

La risposta di Caino è sì una «insolente spiritosaggine» (W. Zimmerli), ma è anche un'autoaccusa: il pastore/custode ha forse bisogno a sua volta di un custode? È una risposta dettata dalla menzogna: *lō' jādā' tî*. Il peccato si allarga ed approfondisce la sua forza insaziabile. Se la prima coppia ha riconosciuto subito il delitto commesso, Caino tenta la via della menzogna davanti a Dio. E Lutero commenta:

Quanto più lontano da Dio tu cerchi di fuggire negando il peccato e scusandotene, tanto più da vicino e ostilmente Dio ti perseguita e ti preme. Nulla dunque è meglio e più sicuro che venire con la confessione della colpa: allora accade che mentre Dio vince, anche noi vinciamo per mezzo di Lui. ⁶

Il giudice muove allora la sua accusa con la fraseologia tecnica giudiziaria: «*che cosa hai fatto?*», e porta le prove: «*La voce del sangue di tuo fratello grida a me dal suolo*». Il verbo *šā'aq* esprime il grido degli oppressi che invocano diritto e giustizia (cf Gn 18,20; Dt 22,24. 27; 2Re 8,3; Gb 16,18s). Il sangue, miticamente, ha una sua voce: il sangue – e quindi la vita – sono proprietà di Dio ed anche quando nessun uomo sente quella voce che invoca giustizia, essa è percepita da Dio. I profeti, storicamente, daranno voce a questo grido (cf 2Sam 12 e 1Re 21). Nel contesto di Gn 1-11 non c'è ancora alcun profeta che possa intervenire: è Dio stesso che viene a giudizio con l'assassino. Un'altra particolarità da notare è il plurale usato per parlare di «sangue»: lo studio di K. Koch ⁷ dimostra che il plurale *dāmîm* indica sempre il sangue versato (dei sacrifici, degli omicidi⁸ oppure il sangue mestruale⁹).

Il «castigo»: vv. 11-12

È una sentenza composta da tre dure clausole, la prima delle quali esprime una maledizione rivolta direttamente a Caino, a differenza del cap.3 dove solo il serpente e la terra erano direttamente maledetti. Non dunque l'umanità è maledetta, ma Caino: nell'umanità c'è la possibilità di una vita passata sotto il buio della «maledizione» divina. Si tratta dell'assurdo di una libertà capace di ribellarsi a Dio e di rifiutarlo.

La seconda clausola segna il contrappasso del delitto posto in atto: la «madre terra» che ha bevuto il sangue di Abele per causa del fratello ora si rivolta contro di lui. «Come se Caino, il

⁵ Si veda il commento di W.TH. ZIMMERLI, *I. Mose 1 - II. Die Urgeschichte* (Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament 1,1), Zwingli Verlag, Zürich – Stuttgart 1943, ³1967, p. 273: «In questi due “dove?” è compreso tutto ciò riguardo a cui l'uomo è interrogato da Dio, e ciò di cui è responsabile. Dove sei tu, uomo, davanti al tuo Dio? Dov'è tuo fratello?».

⁶ M. LUTHERUS, *In Genesim enarrationes 1535-1545*, I (= WA 42), Weimar 1911, p. 205.

⁷ Cf K. KOCH, «Der Spruch “Sein Blut bleibe auf seinem Haupt” und die israelitische Auffassung vom Vergossenen Blut», *Vetus Testamentum* 12 (1962) 396-416].

⁸ Molto incisiva è l'ambiguità creata da Is 1,15: le mani grondano del sangue dei sacrifici o del sangue degli innocenti uccisi?

⁹ Si veda Gv 1,13 e le discussioni circa la possibile affermazione del concepimento verginale.

contadino, avesse compiuto una semina fatale e avesse depositato un seme di maledizione. La terra lo maledice». ¹⁰

La terza clausola decreta l'espulsione di Caino dall'ambito vitale della terra coltivata. Il v. 11 va tradotto: «Maledetto sii tu, lontano dalla ʾādāmāh» (e non «maledetto sii tu dalla ʾādāmāh): lo spazio vitale, che Caino custodiva e serviva come agricoltore, ora gli nega ogni possibilità di esistenza, perché essere «ramingo e fuggiasco», nel senso forte della esclusione dalla comunità degli uomini, equivale a perire.

Viene utilizzata in questo passo una endiadi strana per indicare lo stato di vita errante cui Caino è castigato. La ritroviamo solo nei vv. 12 e 14: *nāʿ wānād tihjeh bāʾāreṣ* «ramingo e fuggiasco sarai nel paese». Il verbo *nwd* (28 volte nell'AT) significa «muoversi qua e là»; anche il verbo *nwʿ* ha il medesimo significato: così si muovevano le labbra di Anna in 1Sam 1,13, così vibravano gli stipiti nella descrizione della teofania in Is 6,4, così cammina il cieco (cf Sal 107,27; Am 4,8; 8,12; Lam 4,14. 15). L'espressione descrive dunque un'esistenza perseguitata ed insicura, nella linea del nostro «vagabondare». Nessuno dei due verbi ha a che vedere con l'esistenza nomadica, la quale – nella tradizione biblica – non è mai vista in luce negativa, ma è sempre ricordata con simpatia ed idealizzata, almeno nel periodo «storico» dell'Israele antico.

Mitigazione del « castigo »: vv. 13-15

Sotto il peso della pena inflittagli, Caino crolla e confessa la sua colpevolezza. I vv. 13s sono una «lamentazione» in senso tecnico, cui corrisponde da parte di Dio una mitigazione del «castigo» in parola (v.15a) e in azione (v.15b). Al grido del sangue risponde la lamentazione di Caino.

Difficile è tradurre correttamente la «confessione» di Caino, in quanto nelle nostre lingue i concetti di colpa e di pena sono distinti, mentre nella lingua ebraica sono espressi dallo stesso termine ʿāwōn. È importante notare ad ogni modo che per la prima volta in Gn 1-11 compare il termine ʿāwōn, ovvero una trasgressione che reclama una punizione. Il racconto dice che questa trasgressione ha a che fare con Dio e non è una semplice faccenda di giustizia umana.

Nel v. 14 appaiono i tre ruoli attanziali della lamentazione: l'io dell'orante, il tu di Dio e «i nemici» in terza persona plurale:

tu (Dio):	<i>hēn gēraštā ʾōtī hajjôm mēʿal pʿnē hāʾādāmāh</i> « Se tu mi scacci oggi dalla faccia della terra»
io (orante):	<i>ūmippānēkā ʾessātēr wʿhājītī nāʿ wānād bāʾāreṣ</i> «e lungi da te mi dovrò nascondere, sarò ramingo e fuggiasco sulla terra»
i nemici:	<i>wʿhājāh kol-mōṣʿi jaharʿgēnī</i> «e chiunque mi incontrerà mi potrà uccidere»

Dio: è la ripetizione della punizione dei vv. 11-12, espressa però con il verbo *gāraš* (cf 3,24 per la prima coppia umana).

Io: il senso del verbo «nascondersi» va cercato nei paralleli del Sal 139,7-12; Gb 13,20 e Am 9,3-4. Nascondersi davanti a Dio è il tentativo illusorio di fuggire la sua condanna. Fuggendo l'«ira» di Dio, lontano dalla madre terra, Caino si accorge di perdere anche Dio stesso.

I nemici: il v. 14b svolge il ruolo dei nemici in una lamentazione. Errare è perire; essere senza la protezione di Dio è vivere da «fuorilegge»: e come tale la vita, esposta alla giustizia di qualsiasi «vendicatore», è ancora più insopportabile della morte. ¹¹

La risposta di Dio si articola in una parola e in un'azione:

¹⁰ L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo fratello?*, p. 49.

¹¹ Giustamente Alonso Schökel (p. 51) afferma che questo testo suppone la legislazione sull'omicidio nella sua formulazione più recente di Nm 35,19.21.27.

– la *parola*: una legge giudiziaria apodittica, con il verbo della vendetta, *nqm*, usato nel suo senso giuridico. La frase ha dunque la finalità di salvaguardare l'uomo – perfino il fraticida – da un ulteriore omicidio. Caino è «maledetto»: ma nessun uomo ha il diritto di prendere il posto di Dio nell'esecuzione della sentenza, poiché «la vendetta appartiene a Dio» (Rm 12,19);

– l'*azione*: affinché nessuno tocchi quest'uomo e si sostituisca a Dio nel fare giustizia, a Caino viene imposto un segno (*'ôṭ*). Dato che il segno è da collegare con la parola che precede, si deve dedurre che anche il segno deve essere decifrato nell'ambito di una interpretazione individuale (e non collettiva o tribale, in riferimento ai Keniti). La funzione del segno è dunque di proteggere Caino.¹²

v. 16: Il fraticida deve abitare nella terra di Nod. È un territorio sconosciuto, ma allusivamente chiaro nel suo significato: per un uomo *nā' wānād* la terra in cui abitare non poteva che chiamarsi *nôd* «terra di vagabondaggio». Il verbo *jāṣā'* assume qui il senso particolare e forte della scomunica e del bando. Nome della terra ed uso particolare del verbo «uscire» si spiegano e si illuminano a vicenda. Anche l'espressione «ad est di Eden» è da intendersi come «al di fuori della vita», lontano da Dio e dagli uomini, come giustamente ha interpretato J. Steinbeck nel suo romanzo *East of Eden*.

Per concludere, anche Gn 4,1-16 riguarda tutta l'umanità in quanto tale, al pari di Gn 2-3. Il parallelo con quanto precede è confermato dalla somiglianza strutturale delle due pagine; dalla presentazione di due relazioni diverse e complementari dal punto di vista antropologico: uomo-donna in Gn 2-3, fratello-fratello in Gn 4,1-16; e dalla nuova possibilità per l'uomo (la collaborazione) in contrasto con l'esperienza storicamente verificata (il conflitto fino all'omicidio).

Si apre un nuovo ambito di significato che l'esegesi finora ha lasciato troppo in ombra. Normalmente, il rapporto di Gn 4 con quanto precede veniva letto nel senso di un aumento o allargamento del peccato iniziato dalla prima coppia. Ma l'uomo di Gn 2-3 non è l'uomo di Gn 4: là era marito, qui è fratello. Non si tratta solo di intensificazione del male, ma di una nuova sfera di relazioni in cui entra il peccato. Solo in Gn 4 si può parlare di «società», con la possibilità positiva (distinzione del lavoro) e con la negatività accovacciata alla porta della decisione umana (la rivalità, l'odio e il fratricidio).

Il guadagno maggiore di leggere Gn 4 è quindi di correggere un'idea eccessivamente individualistica (se non addirittura esclusivamente sessuale) della peccabilità umana. Solo una scorretta interpretazione ha portato ad isolare Gn 2-3 dal resto di Gn 1-11 e quindi a lasciar cadere le relazioni sociali nella considerazione del peccato dell'uomo.

Nella lettura giudaica e cristiana, come dimostra l'epistola seguente (Eb 11,4) e altri passi del NT (Mt 23,35; 1Gv 3,12; Eb 12,24), Caino ed Abele diventano *figure* del malvagio e del giusto. Si tratta di un'interpretazione evidentemente di risultanza, *a seguito* del fratricidio di Caino. Tale valore non è aderente alla logica del racconto di Genesi.

L'interpretazione più vicina al senso originario della pagina può invece partire dalla domanda posta da Mal 2,10, almeno per quanto riguarda l'orizzonte della tradizione ebraica (si tratta poi di allargare la domanda a comprendere ogni essere umano):

«Non abbiamo tutti un solo padre? Non ci ha creati lo stesso Dio?

Perché allora si tradisce il proprio fratello, profanando l'alleanza dei nostri padri?».

¹² Quanto alla determinazione di questo segno, molto si è detto e fantasticato. *Ber. Rab.* 22,12, ad es., spiega: «Dio diede a Caino un cane come compagno». L'elemento del segno è da leggersi in riferimento agli usi molto diffusi nelle società antiche di avere segni di riconoscimento per le diverse categorie di persone, con tatuaggi, acconciatura dei capelli o abiti.

Per l'ebreo e il cristiano che ascoltano questa pagina, balza evidente agli occhi la relazione di essa con il messaggio sociale dei profeti. Anche il messaggio di Gesù e la sua proposta di salvezza non possono essere riferiti solo all'ambito individuale, ma hanno a che fare con il problema delle relazioni sociali.

SALMO 49(50),1. 8. 16-17. 20-21

℟ L'amore verso il fratello è il sacrificio a te gradito.

¹ Parla il Signore, Dio degli dèi,
convoca la terra da oriente a occidente.
⁸ «Non ti rimprovero per i tuoi sacrifici,
i tuoi olocausti mi stanno sempre davanti».

℟

¹⁶ Al malvagio Dio dice:
«Perché vai ripetendo i miei decreti
e hai sempre in bocca la mia alleanza,
¹⁷ tu che hai in odio la disciplina
e le mie parole ti getti alle spalle?

℟

²⁰ Ti siedì, parli contro il tuo fratello,
getti fango contro il figlio di tua madre.
²¹ Hai fatto questo e io dovrei tacere?
Forse credevi che io fossi come te!
Ti rimprovero: pongo davanti a te la mia accusa".

℟

EPISTOLA: Eb 11,1-6

In Eb 11, la parola-chiave πίστις «fede, fedeltà» risuona ben 24 volte. Si tratta di una delle due dimensioni della vita del credente, annunciata in Eb 10,39. La seconda dimensione, la ὑπομονή «perseveranza», annunciata precedentemente in Eb 10,36, è invece sviluppata in seguito in Eb 12,1-13.

Eb 11 è una carrellata che rilegge le figure bibliche dalla creazione sino a Davide, Samuele e ai profeti in genere, per mettere in luce la fede/fedeltà di ogni personaggio e dimostrare che tale atteggiamento ha sostenuto tutti gli antenati, in attesa delle cose sperate. L'*incipit* (vv. 1-2) e la *conclusione* (vv. 39-40) mettono in luce il senso di questa rassegna: καὶ οὗτοι πάντες μαρτυρηθέντες διὰ τῆς πίστεως οὐκ ἔκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν, τοῦ θεοῦ περὶ ἡμῶν κρείττον τι προβλεψαμένου, ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν «e tutti costoro, pur essendo stati messi alla prova per la fede, non ottennero la promessa, avendo Dio predisposto per noi qualcosa di meglio, affinché essi non fossero condotti a perfezione senza di noi».

¹ La fede è essenza delle cose ^{13a} sperate e prova delle cose non viste. ² Per essa, infatti, i nostri antenati furono messi alla prova.

³ Per fede, sappiamo che i mondi furono creati dalla parola di Dio, sicché dall'invisibile ha preso origine il mondo visibile.

⁴ Per fede, Abele offrì a Dio un sacrificio migliore di quello di Caino e in base ad essa fu dichiarato giusto, avendo Dio approvato i suoi doni; per essa, benché morto, parla ancora.

⁵ Per fede, Enoc fu portato via, in modo da non vedere la morte; e *non lo si trovò più, perché l'aveva portato via Dio*. Infatti, prima di essere portato altrove, fu attestato che *egli era gradito a Dio*. ⁶ Senza la fede è impossibile essergli graditi; è necessario infatti che colui che si avvicina a Dio creda che egli esista e che sia remuneratore di coloro che lo cercano.

Non voglio soffermarmi sull'intera pericope, ma solo sulla rilettura della figura di Abele (v. 4) e sul fatto che l'accostamento di Enoc getti un fascio di luce anche sul modo di interpretare la sua fede (v. 6). È chiaro che non possiamo fare riferimento direttamente alla narrazione di Genesi, ma è necessario capire la prospettiva peculiare con cui la Lettera agli Ebrei legge questo episodio a partire dalla tradizione giudaica precedente. Tale interpretazione ha avuto un grande successo nella tradizione cristiana seguente, specialmente in ambito liturgico (cf *CostAp* 7,37.1; 1 Clem 4,2).

La tradizione giudaica precedente a Ebrei si era soffermata in particolare su due domande che una corretta esegesi ha scalzato come falsi problemi: 1) perché ADONAI ha guardato all'offerta di Abele e non a quella di Caino?; 2) come hanno potuto i due fratelli sapere che Dio aveva accettato il sacrificio di Abele e non quello di Caino?

C'è da ricordare che i Targum Palestinesi a Gn 4,8 introducono una disputa tra i due fratelli. In due recensioni, in particolare, la questione viene portata al fondamento ultimo della confessione di fede in un Dio d'amore e di giustizia, riconosciuto da Abele, ma rifiutato da Caino. Ecco il testo di un frammento del Targum Palestinese, trovato nella *g^enîzāh* del Cairo:¹⁴

Caino cominciò a parlare e disse ad Abele:

– Vedo che il mondo è stato creato con amore e che è governato con amore. Perché allora la tua offerta è stata accolta con favore e la mia invece non è stata accolta con favore?

Abele rispose e disse a Caino:

– Certo che il mondo è stato creato con amore ed è governato con amore; ma è anche governato in base al merito delle buone opere. È perché le mie opere sono state migliori delle tue che la mia offerta è stata accolta con favore, mentre la tua non è stata accolta con favore.

E i due continuavano a disputare nei campi.

Nelle recensioni più recenti, tuttavia, la risposta di Caino è sensibilmente diversa rispetto a questa forma più antica. Caino negherebbe che il mondo sia stato creato con amore e sia governato con amore, e così egli giunge ad accusare Dio di essere un giudice ingiusto:

^a Il testo *ὑπόστασις, πραγμάτων* è attestato da $\mathfrak{P}^{46}$ $\aleph$ A D² (D* *ὑπόστασιν*) Ψ 0150, molti minuscoli, la maggioranza dei bizantini, lezionari, versioni antiche e padri della Chiesa. L'altra forma *πραγμάτων ἀνάστασις* è attestata solo da $\mathfrak{P}^{13}$, un manoscritto della Vetus Latina e un manoscritto latino di Origene.

¹⁴ Si vedano P. GRELOT, in *Revue Biblique* 82 (1975) 72-73; e R. LE DÉAUT, in *Biblica* 42 (1961) 32.

– Non c'è giudizio e non c'è giudice, e non c'è un altro mondo; non c'è mercede per la persona giusta e non c'è un'adeguata retribuzione per il malvagio!

Queste tradizioni targumiche mostrano come mai Abele sia presentato come modello di fede/fedeltà nella pagina di Eb 11. Tuttavia, è importante anche l'accostamento diretto ad Enoc. Eb 11,6 infatti non chiarifica solo la figura di Enoc, ma anche quella di Abele, almeno nella versione offerta dalla tradizione targumica palestinese: «senza la fede è impossibile essergli graditi; è necessario infatti che colui che si avvicina a Dio creda che egli esista e che sia remuneratore di coloro che lo cercano». Enoc e Abele sono vicende che parlano di due strani tipi di «morte»: un omicidio e un rapimento al cielo. Il v. 6 ha quindi la funzione di chiarire il senso della fede/fedeltà dei due personaggi e la risposta di Dio a questa fede, che il testo biblico non conteneva in modo esplicito (come invece per Noè, v. 7): in questo modo, si chiarisce perché siano stati accolti favorevolmente da Dio il sacrificio di Abele e la condotta di Enoc.

L'accoglienza della fede di Abele e del suo sacrificio è sottolineata dall'affermazione che δι' ἧς ἐμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος μαρτυροῦντος ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ τοῦ θεοῦ «in base ad essa [fede] fu dichiarato giusto, avendo Dio approvato i suoi doni». Il fatto di attribuire ad Abele la giustizia è abbastanza comune nella tradizione giudaica contemporanea ad Ebrei (cf Mt 23,35; 1 Gv 3,12; G. FLAVIO, *AntJud* I, 61). Per la Lettera agli Ebrei è però fondamentale ricordare che il principio di tale giustizia era la fede.

L'ultima frase non ha agganci con la tradizione giudaica precedente: δι' αὐτῆς ἀποθανὼν ἔτι λαλεῖ «per essa [fede], benché morto, parla ancora». L'autore di Ebrei non è interessato al tema del fratricidio né alla caratterizzazione di Abele come primo martire (cf Giub 4,2-3; 1 Enoc 22,6-7; Test.Ben. 7,3-5; 4 Mac 18,11; Mt 23,31; Lc 11,50-51; 1 Gv 3,12). La sottolineatura è che Abele continua a parlare non per il suo sangue versato, ma per la sua fede/fedeltà.

L'interpretazione originale di Ebrei è quindi che la fede di Abele continua a parlare *a noi* attraverso la Scrittura la quale recensisce il carattere esemplare della sua offerta.

VANGELO: Mt 5,21-24

Il discorso della montagna di Matteo è uno scrigno inestimabile, da cui trarre “cose nuove” e “cose antiche” per diventare discepoli del Regno, assimilando gli insegnamenti di Gesù e il legame vitale che essi hanno con le Scritture ebraiche.

L'intero discorso – come abbiamo già notato altrove¹⁵ – è centrato sul “Padre nostro”. Tale centro qualitativo sarebbe evidenziato anche da una considerazione quantitativa, perché nella sezione principale D e D' avremmo una simmetria anche quantitativa (56 righe di testo nell'edizione Nestle-Aland):¹⁶

A. 5,1-2: cornice – situazione

B. 5,3-16: *discorso introduttivo*

C. 5,17-20: *introduzione* alla sezione principale del discorso (Legge – Profeti)

D. 5,21-48: sezione principale: le antitesi

E. 6,1-6: la giustizia davanti a Dio

¹⁵ Si veda il commento al vangelo della II Domenica dopo Pentecoste, in cui bisogna correggere la notazione circa la lunghezza delle parti: le 56 righe del testo riguardano la sola sezione D e D', come è detto qui di seguito.

¹⁶ Rimando al migliore commentario di Matteo, U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus. Teilband 1. Mt 1-7*, Benzinger – Neukirchener Verlag, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1985, 2002⁵ (per la versione italiana: U. LUZ, *Vangelo di Matteo. 1: Introduzione, commento ai capp. 1-7*, Edizione italiana a cura di C. GIANOTTO [Commentario Paideia], Paideia Editrice, Brescia 2006).

F. 6,7-8: sulla preghiera

X. 6,9-13: il «Padre nostro»

F'. 6,14-15: sulla preghiera

E'. 6,16-18: la giustizia davanti a Dio

D'. 6,19 – 7,11: sezione principale: ricchezza e povertà, preghiera

C'. 7,12: *conclusione* della sezione principale del discorso (Legge – Profeti)

B'. 7,13-27: *discorso conclusivo*

A'. 7,28 – 8,1a: cornice – reazione degli uditori

Il passo scelto dalla liturgia per oggi si colloca nella serie delle antitesi (Mt 5,21-48) e precisamente si tratta della *prima antitesi*, che con la *quarta* (cf v. 33) è introdotta dalla formula piena ἡκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις «avete udito che fu detto agli antichi». La *quarta*, rispetto alla prima antitesi, aggiunge anche un πάλιν «ancora, di nuovo»; così Matteo divide le antitesi in due parti di uguale lunghezza (vv. 21-32 e 33-48) con tre antitesi per parte e con una lunghezza particolare della prima e dell'ultima antitesi:

i) sull'omicidio (vv. 21-26)	ἡκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις ...
ii) sull'adulterio (vv. 27-30)	ἡκούσατε ὅτι ἐρρέθη ...
iii) sul ripudio (vv. 31-32)	ἐρρέθη δὲ ...
iv) sul giuramento (vv. 33-37)	πάλιν ἡκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις ...
v) sulla giustizia (vv. 38-42)	ἡκούσατε ὅτι ἐρρέθη ...
vi) sull'amore del prossimo (vv. 43-48)	ἡκούσατε ὅτι ἐρρέθη ...

La particolare lunghezza della prima e dell'ultima antitesi non è casuale: mediante lo stilema quantitativo assumono particolare enfasi. La terza antitesi è la più breve ed è anche l'unica ad avere una formula introduttiva brevissima. Il motivo, evidente, sta nella stretta connessione tematica con la seconda. La seconda e la terza antitesi sono particolarmente legate tra loro anche per il tema del matrimonio.

[Gesù disse]:

– ²¹ Avete udito che fu detto agli antichi: “Non ucciderai”; chi avrà ucciso sarà soggetto a giudizio.

²² Io però vi dico: ognuno che si adira con il proprio ^{17a} fratello sarà soggetto a giudizio; chiunque poi dirà al proprio fratello: “Raqà”, sarà soggetto al sinedrio; chiunque gli dirà: “Moros”, sarà soggetto per la Geenna di fuoco.

²³ Quando dunque presenti il tuo dono sull'altare e lì ti ricordi che tuo fratello ha qualcosa contro di te, ²⁴ lascia lì il tuo dono davanti all'altare e va' prima a riconciliarti con tuo fratello; una volta tornato, offri il tuo dono”.

²⁵ Mettiti d'accordo con il tuo avversario in fretta, mentre sei in cammino con lui, perché l'avversario non ti consegni al giudice e il giudice alla guardia e tu sia gettato in prigione. ²⁶ Amen, io ti dico: non uscirai di là finché non avrai pagato fino all'ultimo spicciolo!

La prima antitesi è strutturata in tre parti (vv. 21-22. 23-24. 25-26). Per questo motivo non c'è ragione di interrompere la pericope al v. 24: l'inclusione del verbo λέγειν (ἐγὼ δὲ λέγω

^a Testo abbastanza incerto: hanno solo αὐτοῦ $\mathfrak{P}^{64}$ $\aleph^*$ B, alcuni minuscoli, manoscritti della Vetus Latina e della Vulgata, con alcuni padri. Aggiungono l'avverbio ἐκῆ (senza ragione) αὐτοῦ ἐκῆ $\aleph^2$ D L W Δ Θ 0233, molti minuscoli, con la maggioranza dei bizantini, molti lezionari, versioni antiche e un buon numero di padri della chiesa. Ma il consenso di $\mathfrak{P}^{64}$ $\aleph^*$ B è dirimente!

ὁμῶν «io però vi dico» al v. 22; ἀμὴν λέγω σοι «amen, io ti dico» al v. 26) è troppo importante come indizio letterario per non leggere anche i vv. 25-26. È vero che solo nelle prime due parti è importante il tema della fraternità (ἀδελφός «fratello» è ripetuto quattro volte nei vv. 21-24), ma il tema va allargato anche ai vv. 25-26: come infatti il rapporto con il prossimo si comprende allargando il comando sino a comprendervi anche il nemico (Mt 5,43-48, l'ultima antitesi in simmetria con la prima), così anche il rapporto con il fratello, si comprende allargando l'orizzonte sino a comprendervi anche l'avversario.

vv. 21-22: I primi due versetti sono strutturalmente compatti. Il comandamento «*Non ucciderai*» (Dt 5,17; Es 20,13), precisato da una legge «*chi avrà ucciso sarà soggetto a giudizio*» (cf Es 21,12; Lv 24,17e Nm 35, 16-18) è ripreso e radicalizzato dai tre casi seguenti, sufficientemente difficili da un punto di vista lessicografico: tutti e tre sono casi soggetti (ἐνοχος) a giudizio. Ciò non accade solo nel caso eclatante dell'omicidio, ma anche dei rapporti di fraternità infranti per varie ragioni. *Raqà* è forse la trascrizione dell'aramaico *rāhqā'*, letteralmente «vuoto», ed è usato in linguaggio familiare per indicare la stupidaggine di qualcuno. Anche il secondo aggettivo, preso dal greco (μωρός), indica la medesima realtà. I due vocaboli suppergiù si equivalgono. La redazione matteana li sfrutta per un crescendo di gravità di colpa: dapprima l'ira contro il fratello, poi *raqà* e infine *moròs*; e di pena: la prima volta si parla genericamente di «giudizio» (κρίσις); la seconda di «sinedrio» (συνέδριον); la terza volta vi è il massimo possibile della pena, «la Geenna di fuoco» (γέεννα τοῦ πυρός), ovvero il fuoco escatologico della punizione. Ma in verità non si tratta di una intensificazione della pena minacciata. Le tre frasi del v. 22 hanno la caratterizzazione di *iperboli*: ciò che sembra essere irrilevante, può assumere il carattere di una pesante colpa alla pari dell'omicidio.

Il v. 22 è strutturato dal punto di vista di Dio e rivela la serietà del giudizio di Dio. Le brevi frasi che compongono il v. 22 non vanno quindi prese come se la casistica fosse – *in nuce* – una nuova via etica.

Soltanto il confronto con l'ambiente giudaico permette di percepire il valore di questi atteggiamenti, soprattutto nei riguardi della letteratura sapienziale, in cui si vede la radice di quello sviluppo che si ha sia nei libri sapienziali posteriori sia nei testi settari di Qumrān sia nella letteratura mishnica. Il peccato di ira all'interno della comunità appare in genere come una grave offesa al fratello tanto da affermare che non esiste pena umana adeguata, se non la punizione divina. Persino Mosè dimenticò la *hālākāh* quando si adirò (b. *Pesaḥ* 66b). 2 Enoc 44,3 (secondo il manoscritto 321 della Biblioteca Nazionale di Belgrado, XVI secolo) ha delle affermazioni che ricordano da vicino il testo di Matteo: «*Chi manifesta collera a ogni uomo senza motivo, la grande collera del Signore lo perseguiterà; chi sputa oltraggio sul volto dell'uomo, lo perseguiterà nel grande giudizio del Signore*».

Ma, allora, dove sta l'antitesi posta da Gesù? Solo alla luce dell'irruzione del Regno di Dio nel mondo possiamo capire la radicale dialettica che le antitesi matteane pongono in modo nuovo tra la divina giustizia e la parenesi intese alla maniera del Giudaismo tradizionale. Nella radicalità del Regno di Dio, l'aggiunta dell'avverbio ἐἰκῆ «senza ragione» posta accanto all'«adirarsi» contro il fratello appare proprio come un tentativo di togliere il carattere paradossale della parola del Regno, mostrando una tendenza (presente anche nell'etica aristotelica) di giustificare in qualche modo l'attacco d'ira se per una giusta causa. Ma appunto tale «razionalizzazione» non ha nulla da spartire con la novità del Regno, che attraversa la storia di questo mondo come presenza dello Spirito di colui che vive in essa sino alla fine dei secoli. Infatti, le parole di Matteo riguardano con insistenza (quattro volte) il fratello, non lo sconosciuto o l'estraneo: sono in discussione i rapporti all'interno della

comunità dei credenti. È il modo nuovo di essere di questa comunità che deve diventare “lievito” e “sale” per tutti.

vv. 23-24: Anche questi due versetti continuano a sviluppare il tema dell’antitesi in senso positivo, in cerca di riconciliazione. L’affermazione matteana va interpretata, anche in questo caso, come *iperbole* che spinge il discepolo ad assumere atteggiamenti corretti, perché vita e religiosità non camminino in due direzioni opposte. È un tema che ha alle spalle una lunga tradizione profetica (cf Os 6,6; 1 Sam 15,22) e sapienziale (Pr 15,8; 21,3. 27; Sir 34,21-24; 35,1-3...). Non viene abolita la pratica religiosa, ma subordinata alla verità della vita: *πρῶτον* «prima» la riconciliazione con il fratello, poi l’offerta a Dio. La riconciliazione è la condizione perché anche l’offerta sia gradita. Lutero, a questo proposito, ha un’applicazione velenosa: un sacrificio senza riconciliazione è «come continuare a fare guerra, omicidi o spargere sangue – e poi pagare mille fiorini per far celebrare messe per le anime di coloro che sono stati ammazzati».

È il senso del sacrificio di Abele che già si è visto nella rilettura di Eb 11,4. Non è propriamente il senso originario del racconto di Genesi, ma quel racconto produce riletture che intrecciano contenuti della tradizione profetica e sapienziale.

vv. 25-26: La situazione presa in considerazione dai due versetti finali – che non sono letti nella liturgia di oggi – sembra essere un generico ammonimento sapienziale circa il modo di agire quando vi è un contraddittorio con un avversario. La situazione prevista però non può essere ambientata in contesto giudaico, dal momento che la legge giudaica non conosce il carcere per debiti insoluti. Il contesto deve essere quello della comunità matteana (Antiochia di Siria) che vive sotto la giurisdizione romana con legislazione ellenistica.

Tuttavia, la profondità dell’ammonimento va oltre la situazione pratica di partenza. Da una parte, vi è la sottolineatura della necessaria *buona disposizione* (*εὐνοέω*) da coltivare per giungere alla riconciliazione con l’avversario che deve essere trattato come un fratello (cf l’amore del nemico nella sesta antitesi): ira e parole offensive (v. 22) devono lasciare il posto alla riconciliazione. Dall’altra parte, non si tratta solo di giudizio umano, vi è anche il giudizio escatologico. Per questo l’affermazione di Gesù inizia con «Amen...», che in Matteo segnala sempre una parola gesuanica in relazione all’ultimo giudizio, quando non ci sarà più possibilità di cambiamento.

PER LA NOSTRA VITA

1. Solo con Caino inizia la storia, che è storia di morte. Adamo tenuto in vita nella prospettiva della morte, Adamo che si consuma nella sete di *vita*, genera Caino *l’omicida*. Ecco l’elemento nuovo in Caino, figlio di Adamo: come uomo *sicut deus* egli attenta personalmente alla vita dell’uomo. L’uomo che non può mangiare dell’albero della vita si rivolge con tanto maggior desiderio ad afferrare il frutto della morte, l’annientamento della vita. Solo il creatore può annientare la vita, e Caino si arroga questo ultimo diritto del creatore, e diventa omicida. [...] La storia della morte è nel segno di Caino. Cristo in croce, il figlio di Dio ucciso, è la fine della storia di Caino, quindi la fine della storia in generale. È l’ultimo, disperato assalto alla porta del paradiso. E sotto i colpi della spada fiammeggiante, ai piedi della croce, muore il genere umano. Ma Cristo vive. Il tronco della croce diventa il legno della vita.¹⁸

¹⁸ D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, a cura di M. WEBER, Traduzione dal tedesco di A. AGUTI - G. FERRARI (Books), Editrice Queriniana, Brescia 2007, p. 101.

2. Che legge sarà mai possibile se non c'è un corpo per intenderla, un'assemblea, un podio? Bisogna semplicemente che ci sia qualcuno. [...] Questo corpo esiste, ma ci vuole una legge per raccogliarlo e proteggerne il nome, una legge perché esso possa intendere la legge. Così la legge si sdoppia: la legge che nomina l'Unico è il sabato, legge etica; la legge anonima e universale è "non uccidere" e altri comandamenti dello stesso tipo, che costituiscono la legge che noi qui chiamiamo morale. L'etica tutela la morale; il rispetto tutela la legge. L'assassinio, dice il discorso della montagna, comincia dall'insulto. Per citare la stessa fonte, il corpo è più del vestito, ma senza vestiti non si vive. [...] Secondo la fede biblica, il luogo in cui il corpo è nominato [...] è la sua origine, che sfugge a ogni inizio. È «il Padre dal quale ogni paternità o famiglia trae il suo nome» e in nome del quale, nel solo nome del quale ogni legge prende vigore. La legge tutela ciò che il Padre unico ha iniziato, in una benevolenza gratuita, senza causa.¹⁹

3. Compire la legge, è la stessa cosa che superarla? Il modo in cui Gesù si presenta nei confronti della legge ci fornisce un elemento di risposta. La legge è in qualche modo oltrepassata nella misura in cui Gesù risale alla sua origine: mette davanti a noi la fonte. La legge viene portata verso il suo inizio ed è in questo modo superata: la fonte della legge è più della legge. Ora, Gesù si presenta dalla parte della fonte.

Nell'altro senso, il compimento conduce verso la fine: compiere la legge non può che equivalere a compierla fino in fondo. La giustizia così raggiunta «sorpasserà» dunque quella che si fermava prima di tale termine, «quella degli scribi e dei farisei».²⁰

4. Il contrario dell'umanità è la brutalità, l'incapacità di riconoscere l'umanità del prossimo, l'incapacità di esser sensibili ai suoi bisogni, alla sua situazione. La brutalità dipende spesso da una mancanza di immaginazione e dalla tendenza a trattare l'altro in modo generico, a considerare l'altro come un uomo medio. L'uomo raggiunge la pienezza dell'essere nel legame sociale, nell'interesse per gli altri. Amplifica la sua esistenza «portando il fardello del suo prossimo».²¹

5. Chi disprezza l'uomo non potrà mai ottenerne nulla. Niente di ciò che disprezziamo negli altri ci è completamente estraneo. Spesso ci aspettiamo dagli altri più di quanto noi stessi siamo disposti a dare. Perché finora abbiamo riflettuto in modo così poco realistico sull'uomo, sulla sua debolezza e su quanto sia esposto alla tentazione? Dobbiamo imparare a valutare gli uomini più per quello che soffrono che per quello che fanno o non fanno. L'unico rapporto fruttuoso con gli uomini – e specialmente con i deboli – è l'amore, cioè la volontà di mantenere la comunione con loro. Dio non ha disprezzato gli uomini, ma si è fatto uomo per amor loro. [...]

Ma esiste un amore per gli uomini, sinceramente inteso, che equivale al loro disprezzo. Esso ha per fondamento una valutazione dell'uomo basata sui valori in lui latenti, sulla sua più profonda salute, ragionevolezza e bontà. [...] Si ama un'immagine dell'uomo che ci si è

¹⁹ P. BEAUCHAMP, *Testamento biblico*, Prefazione di P. RICŒUR, Postfazione di Y. SIMOENS, Traduzione dal francese a cura di A. DEBOVE - V. LANZARINI (Spiritualità Biblica), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose - Magnano BI 2007, p. 137.

²⁰ P. BEAUCHAMP, *La legge di Dio*, Traduzione di M. GAMBARINO (Piemme Religione), Edizioni Piemme, Casale Monferrato AL 2000, pp. 127-128.

²¹ A.J. HESCHEL, *Chi è l'uomo?*, Traduzione di L. MORTARA - E. MORTARA DI VEROLI, Con uno scritto di E. ZOLLA (Conoscenza Religiosa 36), SE, Milano 2005, p. 61.

costruita con le proprie mani e che assomiglia ben poco alla realtà, e si finisce così per disprezzare ancora una volta l'uomo reale, che Dio ha amato e di cui ha assunto la natura.²²

6. È la vita che può creare un luogo per accostarsi, accogliersi, raccogliersi l'un l'altro nel rispetto dell'alterità, della differenza. Senza una cultura della vita, niente incontro né dialogo possibile tra viventi. Ma ciò è stato misconosciuto, dimenticato. E laddove avremmo potuto darci l'un l'altro un cammino per il divenire e insieme per il dimorare, abbiamo ignorato questa risorsa, prendendo come 'altro' lo stereotipato, il definito, il morto piuttosto che il vivo. [...] Senza procedere alla luce di ciò che riceviamo dall'altro, anche in risposta ai nostri doni. A condizione di non illuminarlo con vocaboli nostri ma di accettare di lasciarlo essere, l'irradiazione che emana da lui può guidarci. Non siamo quelli che possono conferire all'altro il suo apparire, possiamo appena farlo per le cose. Mettere a tacere ciò che già sappiamo è spesso più utile per lasciar apparire l'altro, ed essere illuminati di questa entrata in una presenza irriducibile al nostro sapere.²³

7. Tu non ucciderai o tu amerai il prossimo tuo non proscrive soltanto la violenza dell'omicidio; concerne tutti gli assassini lenti e invisibili che si commettono nei nostri desideri e nei nostri vizi, in tutte le crudeltà innocenti della vita naturale, nelle nostre indifferenze vissute con "buona coscienza" nei confronti di chi è prossimo e di chi è lontano [...] in tutte le ingiustizie consacrate, dovute ai nostri pesi atomici di individui e agli equilibri dei nostri regimi sociali.²⁴

8. Quanto il testo evangelico ci suggerisce è di grande, inquietante attualità. In quanti modi si può uccidere l'altro oggi?

Non ucciderai. Un confine visibile. Ma altri se ne aggiungono: adirarsi, denigrare, manipolare l'altro al nostro pensare, volere, è vita di tutti i giorni.

Con armi invisibili di seduzione, di parole, di silenzi o di giudizio.

Non si sopperisce con l'offerta culturale all'offesa, all'incrinatura della relazione.

Il comandamento rimane unico ed esige processi di pellegrinaggio e di congruenza.

Dio non ha necessità della nostra offerta all'altare, se il fratello ha patito lo scandalo della nostra aggressività, dell'accusa, della demolizione.

Che cos'è dunque la trama della mitezza nella vita di ogni giorno?

9. L'evento dell'incontro spiazza soprattutto l'uomo del piacere e quello del potere. È grazie alla persona mite che persino il violento ha l'occasione di risalire al "cuore dell'istinto". [...] L'anima del violento – che è ostaggio invisibile delle sue paure e dei suoi sentimenti accecati – potrà riemergere, oppure egli potrà negarla ancor di più, metterla a tacere, persistere nella violenza e nella paura. Come sempre, il bene non conta su automatismi, ma sulla libertà, sulla scelta, sulla conversione.²⁵

10. *Leggenda*

²² D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, p. 35.

²³ L. IRIGARAY, *La via dell'amore*, Traduzione di R. SALVADORI (Temi 170), Bollati Boringhieri Editore, Torino 2008, p. III.

²⁴ E. LEVINAS citato da R. MANCINI, *L'uomo e la comunità* (Sequela Oggi), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose - Magnano BI 2004, p. 162.

²⁵ R. MANCINI, *La laicità come metodo. Ragioni e modi per vivere insieme* (Tessiture di Laicità 1), Cittadella Editrice, Assisi 2009, pp. 79-80.

Abele e Caino s'incontrarono dopo la morte di Abele.

Camminavano nel deserto e si riconobbero da lontano, perché erano ambedue molto alti.

I fratelli sedettero in terra, accesero il fuoco e mangiarono.

Tacevano, come fa la gente stanca quando declina il giorno.

Nel cielo spuntava qualche stella, che non aveva ancora ricevuto il suo nome.

Alla luce delle fiamme, Caino notò sulla fronte di Abele il segno della pietra e lasciando cadere il pane che stava per portare alla bocca chiese che gli fosse perdonato il suo delitto.

Abele rispose:

– Tu mi hai ucciso, o io ho ucciso te? Non ricordo più; stiamo qui insieme come prima.

– Ora so che mi hai perdonato davvero, – disse Caino – perché dimenticare è perdonare.

Anch'io cercherò di scordare.

Abele disse lentamente:

– È così. Finché dura il rimorso dura la colpa.²⁶

II. Quale incessante conversione occorre per ritrarsi da quelli che consideriamo giusti motivi, ragioni evidenti, giustificazioni per riversare sull'altro "la morte" che si dà con il pregiudizio, con l'accusa, con l'offesa, o anche con l'indifferenza?

Stare davanti al fratello come davanti a Dio: con la stessa riverenza e timore (cf Gn 33,10).

UOMO DEL MIO TEMPO

*Sei ancora quello della pietra e della fionda,
uomo del mio tempo. Eri nella carlinga,
con le ali maligne, le meridiane di morte,
– t'ho visto – dentro il carro di fuoco, alle forche,
alle ruote di tortura. T'ho visto: eri tu,
con la tua scienza esatta persuasa allo sterminio,
senza amore, senza Cristo. Hai ucciso ancora,
come sempre, come uccisero i padri, come uccisero
gli animali che ti videro per la prima volta.
E questo sangue odora come nel giorno
quando il fratello disse all'altro fratello:
«Andiamo ai campi». E quell'eco fredda, tenace,
è giunta fino a te, dentro la tua giornata.
Dimenticate, o figli, le nuvole di sangue
salite dalla terra, dimenticate i padri:
le loro tombe affondano nella cenere,
gli uccelli neri, il vento, coprono il loro cuore.²⁷*

²⁶ J.L. BORGES, *Elogio*, Versione con testo a fronte di F. TENTORI MONTALTO, Nuova edizione a cura di G. FELICI (Einaudi Tascabili. Letteratura 513), Giulio Einaudi Editore, Torino 1971, ²1998, p. 105.

²⁷ S. QUASIMODO, *Poesie e discorsi sulla poesia*, Edizione riveduta e ampliata, a cura e con introduzione di G. FINZI, Prefazione di C. BO (I Meridiani), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1971, ¹⁴2005, p. 144.