

VINCENZO ANSELMO SJ\*

## Il male che distrugge le relazioni nella creazione: una lettura di *Genesi 3–6* alla luce della *Laudato si'*

I racconti di *Gen 3–6* presentano il sorgere e il diffondersi del male che scalfisce la bontà originaria della creazione. Si incrina la relazione dell'essere umano con Dio (*Gen 3*), con il fratello (*Gen 4*) e con la terra (*Gen 6*). Difatti, nella prospettiva di un'ecologia integrale, così come proposta dall'enciclica *Laudato si'*, la relazione dell'uomo con Dio, con il prossimo e con tutto il creato sono strettamente interconnesse.

*The accounts of Gen 3–6 present the rise and spread of evil that scratches the original goodness of creation. Human being's relationship with God (Gen 3), with his brother (Gen 4) and with the Earth (Gen 6) is broken. In fact, from the perspective of an integral ecology, as proposed by the encyclical Laudato si', man's relationship with God, with his neighbour and with all creation are closely interconnected.*

È possibile leggere nel dilagare del male sulla terra narrato nei primi capitoli di *Genesi* gli indizi di un peccato dell'uomo contro la creazione<sup>1</sup>. Inevitabilmente il male tocca non solo la relazione con Dio, ma anche il legame dell'essere umano con i suoi simili e con il cosmo. Infatti, nella prospettiva di un'ecologia integrale, così come proposta dall'enciclica *Laudato si'*, le relazioni dell'uomo con Dio, con il prossimo e con la terra sono interconnesse tra loro (cf LS 66)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'*, Città del Vaticano, 24 maggio 2015, 8 (da ora in poi LS). Sul cosiddetto peccato ecologico «come azione oppure omissione contro Dio, contro il prossimo, la comunità e l'ambiente» (*Documento finale del Sinodo per l'Amazzonia*, Città del Vaticano, 29 ottobre 2019, 82) cf il contributo di G. COSTA – P. FOGLIZZO, «Peccato ecologico, un appello alla responsabilità», in *Aggiornamenti Sociali* 70 (2019) 797-804.

<sup>2</sup> Come ricorda la *Laudato si'*, «Questi racconti suggeriscono che l'esistenza umana si basa su tre relazioni fondamentali strettamente connesse: la relazione con Dio, quella con il prossimo e

\* Docente associato di Ebraico e Antico Testamento presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale – Sezione San Luigi, Napoli, [anselmo.v@gesuiti.it](mailto:anselmo.v@gesuiti.it)

I racconti di *Gen 3 - 6* presentano il sorgere e il diffondersi del male che scalfisce l'opera della creazione. A causa dell'essere umano si formano crepe profonde che sembrano compromettere quel quadro di originaria bontà presentato nei capitoli 1-2. Di fatto, queste fratture sono originate da un'incrinatura della relazione con Dio (cf *Gen 3*), con il fratello (cf *Gen 4*) e con la terra (cf *Gen 6*). Tuttavia, nei racconti delle origini non è possibile separare queste tre dimensioni, poiché tutto il cosmo è coinvolto nel peccato commesso dall'uomo. Citando ancora una volta la LS, potremmo dire che in queste narrazioni «il degrado ambientale e il degrado umano ed etico sono intimamente connessi» (LS 56).

In *Genesi* il male è generato innanzitutto dalla rottura con Dio e ha come conseguenza il deteriorarsi della relazione tra gli esseri umani, e anche il rapporto con la terra diventa arduo perché la creazione si trova a essere inevitabilmente intaccata dal peccato. Dunque, da un punto di vista biblico la prospettiva ecologica è strettamente teologica. Dal dramma dell'uomo con Dio, pertanto, discende il dramma delle relazioni tra fratelli e con la terra.

Il presente studio proverà a porre in rilievo come la rottura di queste tre dimensioni relazionali emerga nei racconti della creazione, in particolare nelle dinamiche presenti in *Gen 3-6* che introducono le turbolenze del male nel mondo a causa delle scelte poste in atto dall'essere umano.

## **1. L'uomo e la donna dal vertice della creazione alla caduta (Gen 3)**

La posta in gioco nella narrazione di *Gen 3*, che segue al secondo racconto di creazione, è innanzitutto nella relazione con Dio. La sfiducia nelle intenzioni benevole di Yhwh provoca quella frattura originaria che permette al male di dilagare e di “contaminare” il creato.

Nell'ottica biblica l'essere umano è posto come re, luogotenente di Dio in una creazione rappresentata come un giardino regale secondo i canoni del Vicino Oriente Antico<sup>3</sup>. A lui viene affidato un duplice compito, quello di coltivare e custodire, e un duplice comando, quello di

---

quella con la terra. Secondo la Bibbia, queste tre relazioni vitali sono rotte, non solo fuori, ma anche dentro di noi. Questa rottura è il peccato» (LS 66).

<sup>3</sup> In merito si veda, ad esempio, M. BAUKS, «Sacred trees in the garden of Eden and their ancient near eastern precursors», in *Journal of Ancient Judaism* 3 (2012) 267-301.

mangiare da “ogni” albero e di non mangiare da “un” albero, quello della conoscenza del bene e male:

Yhwh Dio prese l'*Adam* e lo pose nel giardino di Eden per lavorarlo e custodirlo. Yhwh Dio comandò all'*Adam*: «Da ogni albero del giardino, certamente potrai mangiare. Ma dall'albero della conoscenza del bene e del male non ne mangerai, poiché nel giorno in cui ne mangerai, certamente dovrai morire» (*Gen 2,15-17*)<sup>4</sup>.

Il dramma di *Gen 3* verterà proprio sull'obbedienza dell'uomo e della donna al duplice comando divino. L'essere umano corrisponderà alla propria vocazione a essere custode del giardino a lui affidato oppure vorrà ergersi a “signore” della creazione nel tentativo di superare quel limite che lo costituisce in quanto creatura? Il serpente, che è presentato come una delle bestie del campo, attraverso la sua astuzia/scaltrezza instilla il dubbio sulla parola divina e, in definitiva, mette in questione la bontà di Dio:

Il serpente era il più astuto di tutti gli animali del campo che Yhwh Dio aveva fatto e disse alla donna: «È vero che Dio ha detto: “Non dovete mangiare di alcun albero del giardino”?» (*Gen 3,1*).

Certamente la figura del serpente può contenere dei richiami alle mitologie del Vicino Oriente Antico, in particolare al culto di Baal, ma la sua introduzione in scena è tesa a demitologizzarne il personaggio<sup>5</sup>. Infatti, il narratore lo presenta come una tra le creature plasmate da Dio. Il serpente è un animale astuto e intelligente, capace di parlare, ma pur sempre una creatura. Le sue caratteristiche lo rendono forse più vicino all'uomo e alla donna rispetto agli altri animali del campo. Nel testo ebraico è presente una significativa assonanza tra la condizione dell'uomo e della donna che sono ערומים, «nudi» (*Gen 2,25*) e quella del serpente che è ערום, «astuto» (*Gen 3,1*). Come ha rilevato Arnold, «The nude

<sup>4</sup> La traduzione dei passi biblici è a cura dell'autore.

<sup>5</sup> Nella storia del giardino, il serpente, il più astuto tra gli animali del campo (cf *Gen 3,1*), è un terzo non umano. Paul Ricœur ha evidenziato l'importanza di una tale interferenza mitica. Secondo Ricœur «Il ruolo [del serpente] è appunto tale da non poter essere interamente demitologizzato; c'è bisogno, per così dire, di un residuo mitico per esprimere il carattere insondabile della potenza che perverte il linguaggio e il desiderio, conducendo così al male» (A. LAOCOQUE – P. RICOEUR, *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici*, Paideia, Brescia 2002, 60, n. 1).

humans have been duped by the shrewd serpent; they want to be shrewd (v. 6), but in the end they are only nude (v. 7)»<sup>6</sup>.

Tra le righe del confronto tra la donna e il serpente, è possibile quasi rintracciare gli indizi di una rivalità tra l'animale più astuto e la donna nel contendersi il ruolo di עֹזֵר כְּנֶגְדוֹ – «soccorso come di fronte» (*Gen* 2,18) – per l'uomo<sup>7</sup>. In *Gen* 3 le prime parole del serpente insinuano il dubbio sulla bontà delle intenzioni di colui che ha posto l'*Adam* nel giardino di Eden. Egli rivolge alla donna una domanda provocatoria che distorce la verità: «È vero che Yhwh Dio ha detto: “Non dovete mangiare di alcun albero del giardino?”» (*Gen* 3,1). Il serpente trasmette con le sue parole l'immagine di un dio despota e tiranno, che addirittura vuole privare le proprie creature del cibo necessario per il sostentamento<sup>8</sup>. La tentazione è possibile perché l'uomo e la donna sono creati liberi anche nel mettere in dubbio la bontà di Dio. Riuscirà l'essere umano a non ritorcere la propria autonomia contro se stesso e contro Dio?

Purtroppo la donna entra in dialogo con il serpente provando a controbattere timidamente a quanto egli aveva affermato, ma intrattenersi a ragionare con il tentatore è già l'inizio di un atto di sfiducia verso Dio:

«Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: “Non dovete mangiarne e non lo dovete toccare, altrimenti morirete”» (*Gen* 3,2-3).

La prospettiva della donna appare anch'essa distorta rispetto alle originarie parole di Dio. Ella non dà ragione al serpente, ma altera il senso del comando divino, portando la proibizione in primo piano rispetto al dono di tutti gli altri alberi. Inoltre, nel punto di vista della donna il divieto di mangiare diventa ancor più gravoso perché unito anche alla proibizione di toccare sulla quale Dio non si era mai pronunciato. Ancora, nello sguardo della donna l'albero interdetto è posto da solo al centro del giardino, mentre Dio vi aveva collocato entrambi gli alberi<sup>9</sup>. Secondo

<sup>6</sup> B.T. ARNOLD, *Genesis*, Cambridge University Press, New York 2009, 63.

<sup>7</sup> *Ib.*, 63-64.

<sup>8</sup> Nei racconti della creazione Dio prescrive agli animali e all'*Adam*, maschio e femmina, una dieta vegetariana: «Dio disse: “Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra, e ogni albero fruttifero che produce seme: saranno il vostro cibo”» (*Gen* 1,29). Su questo punto si veda A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi, I Gen 1,1-12,4*, EDB, Bologna 2008, 30-32.

<sup>9</sup> Secondo P. Joüon l'espressione «l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscen-

Wénin «L'albero proibito occupa tutto il posto e diventa esattamente l'albero che nasconde la foresta di tutti quelli che sono stati donati»<sup>10</sup>.

Il discorso portato avanti dal serpente è un vero e proprio veleno che fa il suo corso parola dopo parola, battuta dopo battuta. L'ultima tossina inoculata è una parola che dà corpo all'immagine di un dio invidioso, che vuole tenere l'uomo e la donna in uno stato di minorità e sottomissione:

«Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che il giorno in cui voi ne mangiaste si aprirebbero i vostri occhi e sareste come Dio, conoscendo il bene e il male» (*Gen 3,4-5*).

Il serpente costruisce l'immagine falsa di un dio tiranno, geloso dell'uomo e della donna, instillando il dubbio sulla bontà della parola divina e compromettendo in questo modo una relazione con Dio basata sulla fiducia. Come afferma Paul Ricœur «Si è aperta l'era del sospetto, si è introdotta un'incrinatura nella più fondamentale condizione del linguaggio, ossia in quel rapporto di fiducia che i linguisti chiamano "clausola di sincerità"»<sup>11</sup>.

L'ascolto prestato alle parole del serpente cambia la percezione della donna. Il frutto appare buono e desiderato poiché è visto come chiave d'accesso a una conoscenza che permette di acquisire un potere allettante e illimitato:

Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare e che l'albero era gradevole agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche a suo marito, che era con lei, e ne mangiò (*Gen 3,6*).

Dopo aver avuto accesso all'interiorità di Dio (cf *Gen 1,4.10.12.18.21.25.31*), adesso il lettore accede al punto di vista interno della donna, che mescola la prospettiva divina sulla bontà della creazione con lo sguardo malevolo del serpente (cf *Gen 3,5*). Al centro del pensiero e del desiderio della donna c'è solo il frutto proibito, mentre gli altri alberi, anch'essi belli e buoni, scompaiono dalla sua vista (cf *Gen 2,9*).

---

za del bene e del male» (*Gen 2,9*) contiene una catena di termini coordinati tra loro, ma divisi da un elemento intrusivo: «in mezzo al giardino». Entrambi gli alberi, dunque, sarebbero al centro di Eden (cf P. JOÛON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, G&B Press, Roma 1991, 2011<sup>2</sup>, 117t).

<sup>10</sup> A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo*, 69.

<sup>11</sup> P. RICŒUR, *Come pensa la Bibbia*, 60.

La percezione della bontà dell'albero non avviene attraverso lo sguardo contemplativo di Dio sulla creazione (cf, ad esempio, *Gen* 1,4), ma è originata dalla bramosia della donna che agisce secondo il proprio arbitrio e contravviene al comando divino mangiando ciò che è interdetto. Il giardino non è più il dono da custodire (cf *Gen* 2,15), ma il frutto dell'albero proibito viene preso/afferrato e diventa uno strumento al fine di ottenere saggezza in modo fraudolento. Lo sguardo della donna riconfigura radicalmente il senso della creazione che diventa un mezzo per realizzare i fini e i desideri di un essere umano che, accedendo alla conoscenza del bene e del male, cioè al "tutto"<sup>12</sup>, vuole prendere il posto di Dio come "signore" del cosmo. La rottura con Yhwh, dunque, conduce a un diverso modo di rapportarsi alla terra, stravolgendo il fine per cui l'essere umano è creato: da custode e coltivatore, si costituisce quale padrone, consumatore e sfruttatore delle risorse naturali.

Non è solo la relazione con Dio e con il cosmo a cambiare, ma anche la relazione nella coppia. La donna, infatti, si appropria del frutto e lo condivide con il marito, squilibrando la relazione e creando una *partnership* nel compiere il male. La nuova intesa di coppia non si regge sull'עזר כנגדו, «soccorso come di fronte» (*Gen* 2,18), sull'essere cioè faccia a faccia. L'uomo e la donna, infatti, non sono più di aiuto l'uno per l'altra, ma di ostacolo e la loro relazione risulta così essersi snaturata<sup>13</sup>. Dunque, potrà mai l'essere umano diventare come Dio attraverso l'inganno e il furto?

Ancora, c'è una grande differenza tra le aspettative della donna e ciò che, invece, il frutto si rivelerà essere. L'unica conoscenza a cui l'uomo e la donna accedono, infatti, è quella della loro nudità come colpa, vergogna, paura:

Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e conobbero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture (*Gen* 3,7).

<sup>12</sup> In proposito, Turner sottolinea come «The use of the term "good and evil" (*tôb wārā*) could well be an example of merismus, that is a linking of polar opposites to convey the idea of totality (cf "heavens and earth", 1.1). Thus "good and evil" expresses the totality of experience (cf 2 *Sam.* 13.22; *Zeph.* 1.12). It is likely, therefore, that the Serpent's statement is an idiomatic way of saying "you will experience everything"» (L.A. TURNER, *Genesis*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2009, 22).

<sup>13</sup> Su questo aspetto si veda anche PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, «Che cosa è l'uomo?» (*Sal* 8,5). *Un itinerario di antropologia biblica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019, 300.

Si aprono gli occhi dell'uno e dell'altra, ma devono sottrarsi allo sguardo del *partner* perché ciascuno si vergogna di quello che l'altro potrà vedere di sé. Le foglie degli alberi diventano dei paraventi, un riparo dietro cui nascondersi allo sguardo non solo degli esseri umani, ma anche di Dio (cf *Gen 3,10*).

Il confronto con Yhwh rivela come la totalità delle relazioni dell'uomo e della donna siano diventate malate:

Rispose l'*Adam*: «La donna, che tu hai dato a me, ella mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato». Yhwh Dio disse alla donna: «Che cos'è questo che hai fatto?». Rispose la donna: «Il serpente mi ha ingannata e io ho mangiato» (*Gen 3,12-13*).

Interpellato da Dio l'*Adam*, invece di riconoscere la propria responsabilità, risponde con una doppia accusa: la trasgressione è colpa della donna e soprattutto di Yhwh che l'ha data all'uomo. Egli si pone così in contrasto con Dio e con la donna. In seguito, anche la donna non confesserà a Dio le proprie responsabilità, ma darà la colpa al serpente da cui è stata sedotta (cf *Gen 3,13*). Le relazioni diventano in tal modo luoghi di conflitto dove prevale la deresponsabilizzazione e l'accusa.

La sentenza divina, che segue ai tentativi di giustificazione dell'uomo e della donna, in quanto discorso eziologico spiega l'insorgenza delle fatiche nel cosmo come conseguenza della rottura nel disegno originario da parte della coppia<sup>14</sup>. Le parole autorevoli di Dio non sono arbitrarie, ma testimoniano come la drammatica conseguenza delle azioni dell'uomo e della donna sia la rottura di relazioni vitali all'interno della creazione. Innanzitutto Yhwh si rivolge al serpente:

«Poiché hai fatto questo,  
maledetto tu fra tutto il bestiame  
e fra tutti gli animali del campo!  
Sul tuo ventre camminerai  
e polvere mangerai  
per tutti i giorni della tua vita.  
Io metterò inimicizia fra te e la donna,  
fra la tua discendenza e la sua discendenza:  
questa ti schiaccerà la testa  
e tu le schiaccerai il tallone» (*Gen 3,14-15*).

<sup>14</sup> Cf D.W. COTTER, *Genesis*, The Liturgical Press, Collegeville 2003, 35.

La maledizione è riservata al serpente. La più astuta tra le bestie del campo subirà l'umiliazione di strisciare e mangiare polvere. Tuttavia, è l'elemento relazionale a emergere nella sua centralità. Dio annuncia un'inimicizia intergenerazionale tra la donna e il serpente. La rottura operata dal peccato degli uomini porta all'esacerbarsi delle relazioni nel creato. Non tutte le bestie del campo sono e saranno benevole con l'uomo e con la donna. La creazione, infatti, nasconde delle insidie per l'essere umano. L'astuzia del serpente diventa la minaccia di colui che striscia nascondendosi nella polvere e colpendo con il suo veleno senza che l'uomo se ne accorga (cf *Nm* 21,4-9). La seconda sentenza è rivolta alla donna:

«Moltiplicherò grandemente i tuoi dolori  
e le tue gravidanze,  
con dolore partorirai figli.  
Verso tuo marito sarà il tuo desiderio/la tua brama,  
ed egli ti dominerà» (*Gen* 3,16).

Nel racconto di *Genesi* la rottura delle tre relazioni vitali con Dio, con l'altro e con la terra introduce il dolore della gravidanza e del parto. Anche la relazione nella coppia non è più uno di fronte all'altra (cf *Gen* 2,18), ma si instaurano rapporti asimmetrici, di subordinazione e di dominio. Il desiderio e la brama della donna per l'uomo, lungi dall'averne una connotazione romantica, diventano una trappola che la porta a essere dominata e sottomessa dal marito<sup>15</sup>. L'ultimo decreto divino è per l'uomo:

All'*Adam* disse: «Poiché hai ascoltato la voce di tua moglie e hai mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato: "Non devi mangiarne", maledetto il suolo per causa tua!

Con dolore ne mangerai il cibo  
per tutti i giorni della tua vita.  
Spine e cardi farà germogliare per te

---

<sup>15</sup> In merito al desiderio della donna che conduce alla sottomissione da parte dell'uomo Arnold così argomenta: «In *Gen* 4:7, sin's "desire" for Cain connotes an attempt to control and dominate Cain, and therefore the woman's "desire" for the man may likewise be an impulse to break the egalitarian relationship and initiate a struggle to dominate him. Just as Cain must master ("rule," *mšl*) sin, so the man will rule the woman, and the marriage relationship will degenerate into a struggle for dominance: "to love and to cherish" will become "to desire and to dominate." In this light, it is also possible that the form and function of "rule" in the second clause connotes attempt or endeavor rather than fact: "he will attempt to rule over you"» (B.T. ARNOLD, *Genesis*, 70-71).

e mangerai l'erba del campo.  
Con il sudore del tuo volto mangerai il pane,  
finché non ritornerai al suolo,  
perché da esso sei stato tratto:  
perché polvere tu sei e alla polvere ritornerai!» (*Gen 3,17-19*).

Non sarà più facile e immediato cogliere i frutti dalla terra, ma per tutta la vita l'essere umano mangerà a prezzo di fatica e dolore poiché la terra è maledetta dal peccato dell'uomo e non sarà più benevola. Il dolore fa il suo ingresso nel cosmo e tocca nella carne sia l'uomo sia la donna (più avanti anche Dio apparirà addolorato). La vita dell'essere umano diventa un percorso di dolore fino al ritorno alla terra da cui l'*Adam* era stato tratto.

Le parole divine annunciano una sorta di processo di de-creazione, con il ritorno a essere polvere che rende l'essere umano consapevole della propria fragilità e vulnerabilità. Così alla fine del suo percorso l'*Adam* torna a quella polvere sulla quale il serpente è costretto a strisciare. La conseguenza ultima del peccato è l'uscita dal giardino di Eden (cf *Gen 3,23*), che significa soprattutto perdita della familiarità con Dio e inizio di un faticoso cammino che sembra condurre solo verso la morte.

## 2. La rottura della relazione tra fratelli (*Gen 4*)

La storia della prima coppia di fratelli è una vicenda altamente drammatica. Il primo omicidio della Bibbia non è raccontato come un fatto isolato, relegato alla sfera familiare, ma si ripercuote sulla creazione tutta. La triste morte di Abele ha delle conseguenze anche sulla terra poiché il suolo è costretto a bere il sangue versato. La guerra e il conflitto tra gli esseri umani avvelenano la terra e la rendono un deserto. Come ricorda la LS:

Trascurare l'impegno di coltivare e mantenere una relazione corretta con il prossimo, verso il quale ho il dovere della cura e della custodia, distrugge la mia relazione interiore con me stesso, con gli altri, con Dio e con la terra. Quando tutte queste relazioni sono trascurate, quando la giustizia non abita più sulla terra, la Bibbia ci dice che tutta la vita è in pericolo (LS 70).

Caino e Abele, prima coppia di fratelli menzionata dalla Bibbia, svolgono occupazioni differenti, ma complementari tra loro:

Ora Abele era pastore di greggi, mentre Caino era lavoratore del suolo (*Gen 4,2*).

Saranno compagni condividendo i frutti del proprio lavoro oppure si porranno in competizione e in contrasto tra di loro? È proprio l'esito di un atto cultuale rivolto a Dio che compromette in modo irreversibile le relazioni fraterne:

Trascorso del tempo, Caino presentò frutti del suolo come offerta a Yhwh, mentre Abele presentò a sua volta primogeniti del suo gregge e il loro grasso. Yhwh guardò Abele e la sua offerta, ma non guardò Caino e la sua offerta (*Gen 4,3-5*).

Entrambi i fratelli presentano un dono a Yhwh, frutto del proprio lavoro e della propria fatica quotidiana; eppure Dio volge lo sguardo sull'offerta di Abele, ma non su quella di Caino. C'è un'ellissi narrativa circa i motivi legati alla scelta di Yhwh. Forse Dio è ingiusto e capriccioso? Il dono di Abele che offre le parti migliori dei primogeniti del gregge si è mostrato più meritevole dell'offerta vegetale di Caino? La domanda rimane senza risposta mentre viene posta al centro della scena la complessa interiorità di Caino proprio attraverso la sua reazione emotiva:

Bruciò a Caino molto e la sua faccia cadde (*Gen 4,5*).

In modo icastico e incisivo il testo ci presenta una persona che appare irritata e abbattuta per la preferenza non accordatagli da Dio. Sarà proprio Yhwh a interagire con Caino perché prenda consapevolezza dei propri sommovimenti interiori. Dio si appella alla libertà e alla responsabilità del suo interlocutore:

«Non è forse se farai bene rialzare? Ma se non farai bene, all'apertura il peccato<sup>16</sup> è accovacciato e verso/contro di te il suo desiderio, ma tu non lo dominerai?» (*Gen 4,7*).

L'espressione è abbastanza complessa, difficile da rendere in una lingua che non sia l'ebraico. Gli interrogativi sollevati da Dio pongono Caino

---

<sup>16</sup> Per la prima volta nella Bibbia ricorre la parola חַטָּאת, «peccato» (si veda B.T. ARNOLD, *Genesis*, 79). È interessante notare come il peccato sia evocato, ma non sia stato ancora compiuto. Il prosieguo della storia è lasciato alla libertà di Caino.

davanti a una scelta<sup>17</sup>: se agirà bene senza lasciarsi trasportare dal suo stato d'animo, si risolleverà, ma se agirà male il peccato è come una belva feroce che brama, pronta a colpire. Riuscirà Caino a domare l'animale feroce che è dentro di sé?<sup>18</sup> Purtroppo egli non risponde agli appelli di Yhwh. La parola di Dio, quella parola efficace che crea il mondo (cf *Gen 1*), sembra non avere effetto su Caino, che non risponde alle sollecitazioni divine. Difatti, le prime parole di Caino nel racconto tardano ad arrivare, mentre l'invito di Dio sembra andare a vuoto. Caino lascia che le domande di Yhwh risuonino nel silenzio, un silenzio che conduce alla violenza omicida. L'altro, il fratello, è solo un ostacolo per il raggiungimento dei propri obiettivi, un oggetto scomodo da cancellare. L'interlocuzione con Dio cade nel vuoto e così il dialogo con il fratello non produce parole<sup>19</sup>, ma muta violenza:

Caino disse al fratello Abele. Quando erano in campagna, Caino si alzò<sup>20</sup> contro il fratello Abele e lo uccise (*Gen 4,8*).

È la voce autorevole di Dio a porre con insistenza Caino davanti alla gravità dell'azione compiuta:

Allora Yhwh disse a Caino: «Dov'è Abele, tuo fratello?». Egli rispose: «Non so. Sono forse io il guardiano di mio fratello?». Riprese: «Che hai fatto? La voce dei sanguì<sup>21</sup> di tuo fratello sta gridando a me dal suolo!» (*Gen 4,9-10*).

---

<sup>17</sup> Caino non è consolato o compatito da Dio, ma viene posto davanti a una scelta (cf D.W. COTTER, *Genesis*, 42).

<sup>18</sup> In proposito, Wénin pone uno stringente interrogativo circa la scelta che Caino dovrà porre in atto: «Saprà in questo modo “addomesticare” l'animale in sé e diventare, secondo la bella espressione di P. Beauchamp, il “pastore della propria animalità”, realizzando in questo modo, nella sua difficile condizione, la vocazione di ogni essere umano?» (A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo*, 107).

<sup>19</sup> Al termine del discorso di Yhwh Caino si rivolge subito al fratello, ma il testo masoretico non riporta il discorso che questi indirizza ad Abele. La Biblia Hebraica Stuttgartensia propone l'aggiunta di *הַשָּׂדֶה הַזֶּה*, «Andiamo in campagna!», seguendo il Pentateuco Samaritano, la LXX, la Peshitta, i Targumim, la Vulgata. In quest'ultimo caso le parole di Caino potrebbero essere intese come un discorso vuoto, che non cerca un dialogo autentico con il fratello.

<sup>20</sup> Il verbo viene utilizzato anche per indicare l'azione della belva feroce che si erge minacciosa contro qualcuno (cf, ad esempio, *ISam 17,35*).

<sup>21</sup> La parola sangue compare al plurale. Questa forma ricorre con una certa frequenza nella Bibbia ebraica e fa riferimento al sangue dell'uomo che può trovarsi in uno stato di dispersione (macchie, pozze di sangue, mestruo) e quindi anche al sangue versato in un omicidio. Cf P. JOÛON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 136b; si veda anche J. BERGMAN – B. KEDAR-KOPFSTEIN, «Dam», in BOTTERWECK J. – RINGGREN H. (edd.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento* [GLAT], Paideia, Brescia 1988- (or. ted. Stuttgart 1970-), II, 267-286, 269-270.

Davanti alla domanda di Dio – «Dov'è tuo fratello?» – Caino si pone non solo eludendo una risposta vera e sensata, ma addirittura negando il proprio fratello («non conosco/non so») e la propria responsabilità («sono forse io il guardiano di mio fratello?»). Le prime parole di Caino nel racconto sono parole violente, di derisione e scherno verso Dio che lo interpella. Yhwh risponde mettendo il fratricida davanti alle conseguenze della sua violenza, invitandolo a prestare ascolto alla voce dei sanguini di Abele. Qui il sangue appare quasi personificato<sup>22</sup>. È dotato, infatti, di voce propria ed emette un urlo scioccante che con forza si imprime nella mente di Caino e del lettore. Il verbo al participio sottolinea come il grido sia ancora in corso mentre Dio sta parlando a Caino. Quando era vivo Abele non aveva pronunciato alcuna parola. Ora è il sangue a denunciare il vile omicidio per mezzo della sua stessa voce<sup>23</sup>.

Il discorso di Yhwh continua, descrivendo il dramma della terra che è costretta a bere il sangue versato:

«Ora maledetto dal suolo<sup>24</sup> che ha aperto la bocca per ricevere i sanguini di tuo fratello dalla tua mano. Quando lavorerai il suolo, esso non ti darà più i suoi prodotti: ramingo e fuggiasco sarai sulla terra» (*Gen* 4,11-12).

È la terra a maledire Caino l'agricoltore perché egli ha seminato la campagna con il sangue del fratello, avvelenandola<sup>25</sup>. Le conseguenze per il male perpetrato sono molto gravi: il suolo non darà i suoi frutti e Caino, l'agricoltore sedentario, sarà errante e fuggiasco sulla terra, esposto a ogni pericolo e precarietà. Quando seminerà la terra non avrà il tempo di vedere i frutti del suo lavoro perché sarà costretto a fuggire da un posto all'altro. Il male commesso dagli uomini e la violenza contro il

---

<sup>22</sup> L'interpretazione ebraica del plurale «sanguini» è suggestiva: «R. Judan disse: Il sangue di tuo fratello non sta scritto qua, ma: i sanguini, cioè il suo sangue, ed il sangue della sua discendenza». Non è solo Abele, ma anche il suo seme che scompare dalla faccia della terra e con esso tutte le possibilità di vita che poteva generare e che non saranno più (cf *Bereshit Rabba* 22,9; cf anche Talmud di Babilonia, *Sanhedrin* 37a).

<sup>23</sup> Nella Bibbia il grido ha anche un valore giuridico e in questo caso richiama l'intervento divino affinché la giustizia sia ristabilita. Dio ascolta il grido dei poveri che sale verso di lui (ad esempio, cf *Es* 2,23; 3,7-9; 22,22.26).

<sup>24</sup> Traduzione simile a quella proposta da Alonso Schökel, che vede nella terra e non in Dio l'agente che maledice (cf L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo fratello?*, Paideia, Brescia 1987, 49).

<sup>25</sup> Secondo un *Midrash* contenuto in *Bereshit Rabba* la voce grida dalla terra poiché sotto non poteva trattarsi, perché nessuno era stato ancora seppellito e il sangue di Abele era gettato sugli alberi e sulle pietre (cf *Bereshit Rabba* 22,9).

fratello hanno delle conseguenze sulla creazione che geme e soffre (cf *Rm* 8,20-22) perché costretta a sorbire il sangue invece che bere la pioggia dal cielo (cf *Gen* 2,5). Così il primo fratricidio annuncia proletticamente tutte le guerre della storia che, in definitiva, si presentano come conflitti tra fratelli che non solo si oppongono al Dio della vita, ma distruggono il creato lasciando soltanto desolazione, rovine e macerie. La terra, non seminata dal lavoro dell'uomo, diventa così un deserto sterile a causa dei "sanguì" dei cadaveri, mentre i corvi sono gli unici a partecipare a questo macabro banchetto.

Eppure, davanti al timore di Caino di essere ucciso, Dio protegge con un segno l'omicida (cf *Gen* 4,15) disinnescando il ciclo della vendetta di sangue e permettendo alla vita di ripartire. Nel testo biblico Caino è il primo fondatore di città (cf *Gen* 4,17) forse perché confida nella protezione delle mura che la circondano piuttosto che nel sostegno divino a lui accordato. Tuttavia, il senso di sicurezza che la città trasmette a chi si rifugia dietro le sue mura appare dettato da una paura che chiude e allontana da Dio e dai propri simili, innescando e alimentando incomunicabilità, incomprensioni e conflitti nelle generazioni a venire (cf *Gen* 4,23-24).

Il dramma di Caino è originato dal suo silenzio sotto il quale covano delusione e rabbia. Egli non parla con Dio e con il fratello e si chiude a ogni possibilità di una relazione sana con l'altro. Questo mutismo, segno di ostilità e frustrazione, si traduce in un brutale fratricidio. Tuttavia, a essere ucciso non è solo Abele, ma la stessa possibilità per Caino di essere definito come «fratello»<sup>26</sup>. A morire con Abele, dunque, è la possibilità della fraternità. Riuscirà Yhwh a realizzare una riconciliazione tra gli uomini che renda possibili relazioni sane e feconde?

### 3. L'essere umano «distrugge» la terra (*Gen* 6)

Il racconto del diluvio è introdotto da un *incipit* conciso e in parte oscuro, che presenta l'avanzare del male nel mondo a cui Dio decide di porre un freno:

Quando gli uomini cominciarono a moltiplicarsi sulla terra e nacquero loro delle figlie, i figli di Dio videro che le figlie degli uomini erano belle

---

<sup>26</sup> Nel racconto per sette volte si parla di Abele come fratello di Caino. Cotter sottolinea come la ripetizione della parola «fratello» indichi che la posta in gioco del racconto sia proprio la fraternità, messa in questione dalla scelta di Caino (cf D.W. COTTER, *Genesis*, 43).

e ne presero per mogli tutte quelle che scelsero. Allora Yhwh disse: «Il mio spirito non resterà sempre nell'*Adam*, perché egli è carne e la sua vita sarà di centoventi anni». C'erano sulla terra i *nefilim* in quei giorni – e anche dopo –, quando i figli di Dio si univano alle figlie degli uomini e queste partorivano loro dei figli: sono questi i guerrieri dei tempi antichi, uomini famosi (*Gen* 6,1-4).

Questo testo pone il lettore davanti ad alcuni interrogativi di difficile soluzione: chi sono i figli di Dio e chi sono le figlie degli uomini? Di chi si tratta quando si parla di נפלים o giganti?<sup>27</sup> Chi sono i guerrieri dell'antichità? Il linguaggio adoperato sembra richiamare le unioni tra dèi e uomini nelle mitologie del Vicino Oriente Antico<sup>28</sup>. Eppure, ci sono almeno due elementi importati che narrativamente aiutano a comprendere come l'umanità stia prendendo con decisione una direzione verso il male.

Il primo è da rintracciarsi nello sguardo e nell'azione dei cosiddetti figli di Dio che presenta diverse assonanze con il comportamento della donna in *Gen* 3<sup>29</sup>:

<i>Gen</i> 3,6	<i>Gen</i> 6,2
E la donna vide (וַתִּרְאֶה) che bene/bello (טוֹב) (era) l'albero (...) e prese (וַתִּקַּח) dal suo frutto...	I figli di Dio videro (וַיִּרְאוּ) che le figlie degli uomini erano bene/belle (טוֹב), e ne presero (וַיִּקְחוּ) per mogli tutte quelle che scelsero.

In entrambi i casi la dinamica è la stessa: lo sguardo concupiscente porta ad afferrare e fare proprio ciò che è bello. La donna ruba il frutto interdetto, mentre i cosiddetti figli di Dio si appropriano delle donne a loro piacimento. Nulla è più lontano dallo sguardo contemplativo di Dio capace di creare e poi sostare per gustare la bontà della creazione senza impadronirsene (cf *Gen* 1,4.10.12.18.21.25.31).

<sup>27</sup> La versione greca riporta il termine γίγαντες, «giganti», mentre in ebraico troviamo הגנפלים, cioè «i caduti», dal verbo נפל, «cadere». Secondo *Gen* 6,4, si tratta di esseri mitologici probabilmente nati dall'unione dei figli di Dio con le figlie degli uomini, ma il testo è incerto (per un approfondimento della questione si veda R.S. HENDEL, «Of Demigods and the Deluge: Toward an Interpretation of Genesis 6:1-4», in *Journal of Biblical Literature* 106 [1987] 13-26).

<sup>28</sup> Si veda F. GIUNTOLI, *Genesi 1-11*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, 127-130.

<sup>29</sup> La tabella è in parte tratta da A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo*, 130.

Il secondo elemento è costituito dalla confusione presente tra piano divino e umano. In *Gen 1* la creazione avviene attraverso una serie di separazioni in sequenza. Dio, infatti, crea il mondo separando la luce dalle tenebre, il cielo dalla terra, le acque dall'asciutto e distinguendo gli esseri viventi, vegetali e animali, secondo la propria specie. Adesso quell'ordine e quella separazione originariamente stabiliti da Dio sono sconvolti dal mescolamento tra cielo e terra attraverso un'ibridazione tra figli di Dio e figlie degli uomini<sup>30</sup>.

Davanti a questa situazione Yhwh pone un freno limitando la vita degli esseri umani rispetto alle età smisurate che compaiono nelle genealogie (cf *Gen 5,1-32*), affinché il male possa essere circoscritto (cf *Gen 6,3*), ma questo non basta perché tutta la creazione appare come “distrutta” dagli uomini. Il lettore accede allo sguardo interiore di Dio, uno sguardo carico di dolore, a cui segue la sentenza divina su tutto il creato:

Yhwh vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che ogni intimo intento del loro cuore non era altro che male, sempre. E Yhwh si pentì di aver fatto l'*Adam* sulla terra e se ne addolorò in cuor suo. Yhwh disse: «Cancellerò dalla faccia della terra l'*Adam* che ho creato e, con l'*Adam*, anche il bestiame e i rettili e gli uccelli del cielo, perché sono pentito di averli fatti» (*Gen 6,5-7*).

A partire dal punto di vista di Dio viene messo in scena il dramma della malvagità degli esseri umani che dilaga sulla terra e contamina il creato. La valutazione di Dio sembra non lasciare scampo: la malvagità è רבָּה, «molta/grande»; ogni progetto che esce dal cuore, cioè che viene concepito dall'interiorità dell'*Adam*, è male ogni giorno. Tutto l'uomo appare pervaso di cattiveria e capace soltanto di male. Si comprende come questa valutazione strida rispetto al disegno originario affermato da Dio: «Facciamo *Adam* come nostra immagine, secondo la nostra somiglianza» (*Gen 1,26*).

Yhwh si pente di aver dato vita a una creatura incallita nella malvagità e prova dolore nel constatare di quanto male gli esseri umani siano capaci<sup>31</sup>. La sentenza divina, suscitata dal pentimento e dal dolore di Dio,

<sup>30</sup> In merito, Turner afferma che «The cohabitation of the 'sons of God' with human females ignored similar boundaries of above and below. Thus, the punishment takes the form of the disintegration of the divisions between above and below » (L.A. TURNER, *Genesis*, 41).

<sup>31</sup> In proposito, Arnold afferma: «“Pain” has become the common experience of all humans in this world (‘*iššābôn* in 3:16,17 and 5:29) and is paralleled by the anguish of God (the verb ‘*yb*, “it grieved him,” v. 6)» (B.T. ARNOLD, *Genesis*, 91).

coinvolge tutti i viventi poiché quanto commesso dagli uomini compromette il modello positivo della creazione affermato in *Gen* 1. In pochi versetti il lettore – attraverso il punto di vista divino – accede al cuore dell'uomo, pervertito e deviato, e al cuore di Dio, pieno di dolore. C'è una possibilità di salvezza davanti al dramma del male quando anche Dio arriva a pentirsi di ciò che ha creato?

Ma Noè trovò grazia agli occhi di Yhwh. Questa è la discendenza di Noè. Noè fu uomo giusto e integro tra i suoi contemporanei. Con Dio Noè camminò. Noè generò tre figli: Sem, Cam e Iafet (*Gen* 6,8-10).

In precedenza Noè era stato introdotto attraverso un discorso diretto in cui il padre Lamec lo presentava come colui che consolerà<sup>32</sup> dal lavoro e dalla fatica entrate nel mondo a causa del peccato dei progenitori (cf *Gen* 3–4):

«Lamec visse centoottanta anni. Poi generò un figlio e lo chiamò Noè, dicendo: “Costui ci consolerà del nostro lavoro e della fatica delle nostre mani, a causa del suolo che Yhwh ha maledetto”» (*Gen* 5,28-29).

Ugualmente, nel capitolo 6 il narratore presenta Noè come colui che, trovando grazia davanti a Dio, fa da contraltare al male dilagante a cui il lettore era stato introdotto nei primi versetti. Bekhor Shor, un commentatore ebreo del XII secolo, ha rilevato come il nome proprio “Noè” sia un palindromo della parola “grazia”. Difatti, il vocabolo נח, “grazia”, è costituito dalle due consonanti del nome נח, “Noè”, ma in ordine inverso<sup>33</sup>. Inoltre, il personaggio di Noè è il primo e unico a essere definito come giusto dal narratore all'interno della Bibbia ebraica<sup>34</sup>. Come Enoch prima di lui (cf *Gen* 5,24) anch'egli cammina con Dio (cf *Gen* 6,9). Il ritratto positivo di Noè è un'eccezione, incastonato come una perla mentre nei versetti precedenti e in quelli seguenti il punto di vista di Dio si sofferma sulla malvagità degli esseri umani che sconvolge la creazione. In effetti, mediante l'autorevole sommario del narratore e attraverso lo sguardo stesso di Dio, il lettore fa una scoperta sconvolgente: prima della distruzione operata dal diluvio la terra è già distrutta a causa della violenza operata dagli uomini e della loro condotta ormai traviata:

<sup>32</sup> Come sottolineava correttamente Alter: «As usual, the sound-play on the name Noah, which lacks the final mem of the word for “console,” נחם, is loose phonetic association» (R. ALTER, *Genesis: Translation and Commentary*, W.W. Norton & Company, New York – London 1996, 25).

<sup>33</sup> Si veda BEKHOR SHOR, *Genesis* 6,8.

<sup>34</sup> Cf F. GIUNTOLI, *Genesi 1–11*, 136.

Ora la terra *era distrutta* davanti a Dio e la terra era piena di violenza. Dio vide la terra ed ecco, essa *era distrutta*, perché ogni carne/creatura *aveva distrutto* il suo cammino sulla terra. Allora Dio disse a Noè: «È venuta per me la fine di ogni carne/creatura, perché la terra, per causa loro, è piena di violenza; ecco, io li *distruggerò* con la terra! [...]» (*Gen* 6,11-13).

Il verbo נחשׁ, «distruggere», compare quattro volte in pochi versetti. Per due volte troviamo la forma *niphal*. Il soggetto è la terra che è distrutta da «ogni carne». Il riferimento è a ogni creatura che ha corrotto/distrutto (terza occorrenza del verbo, questa volta nella forma *hiphil*) il suo cammino/la sua condotta sulla terra. Nell'ultima ricorrenza del verbo il soggetto è Dio che, rivolgendosi a Noè, delibera di distruggere la terra ormai infestata da una violenza dilagante e pervasiva. Il male dell'uomo ha toccato e contaminato ogni creatura e tutta la creazione. In una sorta di giustizia poetica il malvagio è punito pagando con la stessa moneta la distruzione arrecata alla terra<sup>35</sup>. **Il percorso dalla bontà originaria alla corruzione del creato è drammatico.**

Il sommario introduttivo, dunque, presenta il diluvio come conseguenza della responsabilità dell'essere umano che ha il potere di generare vita (cf *Gen* 2,24), ma anche di distruggere. Come ricorda papa Francesco:

Mai l'umanità ha avuto tanto potere su sé stessa e niente garantisce che lo utilizzerà bene, soprattutto se si considera il modo in cui se ne sta servendo. Basta ricordare le bombe atomiche lanciate in pieno XX secolo, come il grande spiegamento di tecnologia ostentato dal nazismo, dal comunismo e da altri regimi totalitari al servizio dello sterminio di milioni di persone, senza dimenticare che oggi la guerra dispone di strumenti sempre più micidiali. In quali mani sta e in quali può giungere tanto potere? (LS 104).

Prima della catastrofe Dio espone il proprio disegno al “giusto” Noè (cf *Gen* 6,13-21). Il diluvio costituisce l'ultimo e decisivo tassello di un processo di distruzione innescato dall'essere umano che coinvolge tutte le creature e tutta la creazione. Tuttavia, all'interno del racconto il diluvio è anche un freno a un male che sta dilagando

---

<sup>35</sup> In letteratura per “giustizia poetica” si intende quando il giusto è ricompensato, mentre il malvagio è punito. Sulla presenza di questo fenomeno nel racconto biblico si veda L. RYKEN – J.C. WILHOIT – T. LONGMAN III (edd.), *Le Immagini Bibliche. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia*, San Paolo, Milano 2006, 673-675.

senza posa. Un “resto” viene posto in salvo con l’arca verso una nuova creazione riconciliata con Dio e con la terra. Non a caso nella prima lettera di Pietro le acque del diluvio sono immagine del Battesimo che salva e rinnova l’umanità (cf *1Pt* 3,20-21). La LS nel commentare la vicenda del diluvio afferma:

Anche se «la malvagità degli uomini era grande sulla terra» (*Gen* 6,5) e Dio «si pentì di aver fatto l’uomo sulla terra» (*Gen* 6,6), tuttavia, attraverso Noè, che si conservava ancora integro e giusto, Dio ha deciso di aprire una via di salvezza. In tal modo ha dato all’umanità la possibilità di un nuovo inizio (LS 71).

Noè è un nuovo Adamo, questa volta obbediente, in una nuova creazione:

Noè fece secondo tutto quello che Dio gli aveva comandato. Fece proprio così (*Gen* 6,22).

Al termine del diluvio il cuore umano non cambia direzione e persevera nel male, ma è Dio a essere duttile e in certo senso a pentirsi del suo pentimento offrendo al cosmo un nuovo inizio:

«Non maledirò più il suolo a causa dell’*Adam*, perché ogni intento del cuore umano è incline al male fin dalla giovinezza; né colpirò più ogni essere vivente come ho fatto [...]» (*Gen* 8,21).

Al centro del racconto del diluvio ci sono la giustizia e la misericordia di Dio, su cui si regge il mondo nonostante l’essere umano sia ostinato nel commettere il male. L’unilateralità del cuore umano si confronta con la reversibilità del cuore divino<sup>36</sup>. Dio tende la mano all’uomo, rinnova la sua benedizione (cf *Gen* 9,1-7) e sigilla un’alleanza con Noè, con la sua discendenza e con ogni creatura (cf *Gen* 9,8-17) deponendo l’arco da guerra (cf *Gen* 9,12-13). La seconda parte del racconto del diluvio introduce il lettore a una vera e propria creazione nuova dove alcuni elementi presenti in *Gen* 1 si ripetono e si rinnovano:

---

<sup>36</sup> Sulla reversibilità divina lungo i due poli della giustizia e della misericordia si veda J.-P. SONNET, «Giustizia e Misericordia. Gli attributi di Dio nella dinamica narrativa del Pentateuco», in *La Civiltà Cattolica* 167 (2016) I, 332-348.

<i>Genesi 1</i>	<i>Genesi 9</i>
Dio li benedisse e Dio disse loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra [...]» ( <i>Gen 1,28</i> )	Dio benedisse Noè e i suoi figli e disse loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra [...]. E voi, siate fecondi e moltiplicatevi, bruciate sulla terra e moltiplicatevi in essa» ( <i>Gen 9,1.7</i> ) <sup>37</sup> .
Dio disse: «Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra, e ogni albero fruttifero che produce seme: saranno il vostro cibo. A tutti gli animali selvatici, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io do in cibo ogni erba verde». E così avvenne ( <i>Gen 1,29-30</i> ).	«Ogni essere che striscia e ha vita vi servirà di cibo: vi do tutto questo, come già l'erba verde. Soltanto non mangerete la carne con la sua vita, cioè con il suo sangue» ( <i>Gen 9,3-4</i> ).
E Dio creò l' <i>Adam</i> come sua immagine; come immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò ( <i>Gen 1,27</i> ).	«Certamente del sangue vostro, ossia delle vostre vite, io domanderò conto; ne domanderò conto dalla mano di ogni essere vivente; dalla mano dell' <i>Adam</i> , dalla mano di ogni suo fratello domanderò conto della vita dell' <i>Adam</i> [...] perché come immagine di Dio Egli ha fatto l' <i>Adam</i> » ( <i>Gen 9,5-6</i> ).

Yhwh stabilisce la sua alleanza con Noè (cf *Gen 6,18*) e al termine del diluvio estende il patto ai suoi discendenti e a tutti gli esseri viventi in eterno. La relazione tra l'essere umano e Dio è ricostituita gratuitamente, come iniziativa della grazia di Dio, perché il cuore dell'uomo continua a essere orientato al male (cf *Gen 8,21*). Tuttavia, dopo il diluvio viene ribadito ancora una volta che *Adam*, nella sua articolazione di maschio e femmina, è come immagine di Dio (cf *Gen 9,6*), segno questo della fedeltà di Yhwh nonostante il male commesso dagli esseri umani.

<sup>37</sup> Come ricorda Giuntoli, «Il comando di “brucicare” (*šāraṣ*), di “essere fecondi” (*pārāb*) e di “moltiplicarsi” (*rābāb*), dato in origine (...) ai pesci e agli uccelli (cf 1,20-22), viene ora esteso a tutti gli animali della terra, chiamati ad abbandonare l'arca per ripopolare il mondo riemerso dalle acque (cf 8,17)» (F. GIUNTOLI, *Genesi 1-11*, 150).

Inoltre, Dio interviene per stabilire un nuovo regime alimentare concedendo all'uomo di nutrirsi di carne, integrando così la dieta fino a quel momento vegetariana (cf *Gen* 1,29-30). Questa concessione divina rappresenta un compromesso con la realtà per arginare la violenza insita nel cuore dell'uomo<sup>38</sup>. L'essere umano potrà mangiare la carne degli animali, ma non il sangue che appartiene a Dio. Il sangue, infatti, è sacro poiché in esso è la vita (cf anche *Lv* 17,11.14), cioè il principio vitale, quel soffio della creazione che viene da Dio (cf *Gen* 2,7)<sup>39</sup>. Yhwh riconfigura in questo modo la relazione tra l'essere umano e le creature compromessa dalla violenza dilagante degli uomini che aveva corrotto la creazione prima del diluvio.

La parola divina ricostituisce anche le relazioni fraterne tra gli uomini. La sentenza di Yhwh: «Chi sparge il sangue dell'*Adam*, per mezzo dell'*Adam* il suo sangue sarà sparso» (*Gen* 9,6) pone un argine a difesa e a protezione della vita. L'orizzonte del comando di Yhwh è quello di porre un limite alla pratica della violenza fraticida tra gli uomini che era dilagata sulla terra a partire da Caino e dai suoi discendenti (cf *Gen* 4,15.24). L'esistenza di ogni essere umano è preziosa e degna di essere custodita. Infatti, ogni uomo è creato «come immagine di Dio» (cf *Gen* 1,26-27/*Gen* 9,6). Ogni essere umano senza distinzioni di sorta ha impresso il sigillo divino che conferisce a lui una dignità e un valore incalcolabili. Per questo motivo il prezzo per ogni vita cancellata è molto alto e le conseguenze sono molto gravi. Con pazienza, dunque, Dio ricuce le relazioni fondamentali all'interno della creazione rinnovando l'opera cominciata in *Gen* 1-2.

## Conclusioni

Nei racconti delle origini l'essere umano appare come responsabile, cioè capace di rispondere, poiché è interpellato da Dio in alcuni snodi fondamentali della narrazione. L'uomo e la donna sono chiamati a rispondere della propria trasgressione, Caino è sollecitato da Dio affinché non ceda al peccato contro il fratello e a Noè viene offerta la possibilità di riprendere il cammino stringendo alleanza con Dio in una nuova creazione.

Come ricorda la LS esprimendo la propria fiducia nella resilienza umana:

<sup>38</sup> Cf A. WÉNIN, *Non di solo pane... Violenza e alleanza nella Bibbia*, EDB, Bologna 2004, 67-80.

<sup>39</sup> Cf F. MANZI, «Sangue», in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI (edd.), *Temi Teologici della Bibbia*, San Paolo, Milano 2010, 1232-1237.

«Non tutto è perduto, perché gli esseri umani, capaci di degradarsi fino all'estremo, possono anche superarsi, ritornare a scegliere il bene e rigenerarsi. Sono capaci di guardare a sé stessi con onestà, di far emergere il proprio disgusto e di intraprendere nuove strade verso la vera libertà» (LS 205).

Ogni generazione è responsabile della nuova creazione che sorge dopo il diluvio. Il disegno di Dio, perciò, non esclude la collaborazione attiva dell'uomo e della donna. Dalla genealogia di Noè sorge Nimrod (cf *Gen* 10,8-10), il cui regno è legato a Babele, la città che si ribella a Dio attraverso l'autonomia della conquista tecnologica e un progetto sociale totalitario che convoglia tutti gli uomini in un unico luogo affinché non riempiano la terra secondo il comando divino (cf *Gen* 11,1-9), ma anche Abramo, che Dio renderà una grande nazione, chiamato a essere benedizione per tutte le famiglie della terra (cf *Gen* 12,1-3)<sup>40</sup>. L'essere umano può scivolare verso la *hybris* e la violenza oppure essere collaboratore e compagno del Dio delle benedizioni.

Eppure, l'uomo e la donna non possono fare tutto questo da soli. Pertanto, l'aspetto teologico nell'economia delle narrazioni di *Genesi* non è affatto secondario perché permette di evitare l'autoreferenzialità di un essere umano che si ponga come metro e regola di tutta la creazione. Questi racconti, infatti, si rivelano essere non tanto antropocentrici, quanto teocentrici. La corretta relazione tra l'ambiente umano e quello naturale si può stabilire solo se l'uomo non si erge a "signore" del cosmo, ma entra nell'ottica di un servizio – al prossimo e alla creazione – affidatogli da un Altro. Non a caso, dunque, in una prospettiva squisitamente biblica, la corretta relazione con Dio è punto di partenza e al tempo stesso punto di equilibrio per una giusta relazione con l'altro e con la terra così come abbiamo visto nei testi presi in esame. L'*Adam* non è l'origine del cosmo, ma trova un mondo che gli è affidato da custodire. Come ricorda il Salmo: «I cieli sono i cieli di Yhwh, ma la terra l'ha data ai figli dell'uomo» (*Sal* 155,16). Così ogni generazione è chiamata a fare la sua scelta per salvaguardare quanto le è stato trasmesso.

---

<sup>40</sup> Significativamente i *Midrashim* pongono in contrasto proprio Nimrod e Abramo, l'uno pagano e l'altro perseguitato per il suo opporsi all'idolatria (si veda *Bereshit Rabba* 38,13).

Copyright of Rassegna di Teologia is the property of Pontificia Facolta Teologica dell'Italia Meridionale and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.