

G. AUBOU, DALLA SCRITTURA AL SERVIZIO, IL LIBRO DELLA MORALE, PAIDOTRIA 1977

Questo testo sarebbe crudo se le parole « carne » e « sangue » non fossero impiegate per significare la persona di colui che è la vita, che comunica lo Spirito sempre creatore. E comunicare non è perdersi l'uno nell'altro, né Dio né gli uomini. L'unione delle persone si fa nell'accordo, nella vita insieme, nella cooperazione, nell'amore. Ma questo amore, nuovo e « dall'alto », che non è nato dalla carne né dalla volontà dell'uomo (Gv 1, 13), è il dono stesso di Dio nel sacramento. L'eucaristia è il sacramento della nuova alleanza perché essa è il mistero e il dono dell'amore vero e perfetto.

Capitolo nono

LA CARTA DEGLI UOMINI LIBERI

Spirito, genere e significato del decalogo

Nonostante la scarsa abilità con la quale il decalogo è stato inserito nella trama del racconto degli avvenimenti svoltisi al Sinai, il posto che gli è stato dato sembra scelto molto bene. Da una parte, anche se non è detto, il lettore è invitato a pensare che i dieci comandamenti sono stati trasmessi al popolo di Dio tramite la mediazione di Mosè. Dall'altra parte, questa rivelazione delle esigenze di Dio si trova tra l'annuncio dell'alleanza (c. 19) e la sua celebrazione (c. 24) — ciò d'altronde vale anche per il « codice » che occupa i tre capitoli seguenti. E se non è solo il decalogo a poter essere chiamato « legge dell'alleanza », perché pure tutta la thora deve esserlo, esso merita nondimeno questo titolo in una maniera speciale ed eminente.

Il suo stile lapidario, una redazione sobria che lo concentra in una sola pagina e soprattutto il suo contenuto religioso e morale di una sorprendente densità, gli hanno valso un posto a parte nella tradizione del popolo di Dio e una stima eccezionale agli occhi di tutti gli uomini, nella storia stessa dell'umanità.

Il decalogo difatti è conosciuto da tutti, anche se non sempre sotto la forma biblica. Di esso si è detto di tutto: si è affermato, tra l'altro, che tranne pochi aspetti (l'eccezione riguarda il comandamento sul sabato), esso era la sintesi perfetta della morale naturale e universale, una specie di espressione della retta coscienza umana. Sarebbe qui necessario un approfondimento; ma limitiamoci per ora a una sola osservazione.

Il decalogo biblico è stato formulato all'interno della fede d'Israele e per i fedeli del Dio che si è loro rivelato nella storia. Non potrebbe essere veramente compreso, non solo da un mero punto di vista naturale, per non dire ateo, ma pure senza la luce di tutta la rivelazione fatta a Israele. Fuori del contesto dell'elezione del popolo di Iahvé, fuori dello spirito e della comunione dell'alleanza, il decalogo può sembrare utile e anche eccellente, ma ci si sbaglia, non è più lo stesso, e una specie di controsenso generale ne falsa la vera interpretazione.

Occorre, d'altra parte, non prendere il decalogo per una professione di fede, come se esprimesse l'essenziale della religione di Iahvé, o per un compendio della morale israelitica. Il decalogo non è un catechismo nel quale, come nota M. Buber (l.c., 162), sarebbe normale usare sia la terza persona quando si tratta di enunciare le verità da credere, sia la prima per esprimere che si professano queste verità. Il decalogo è redatto sotto forma di interpellazioni dirette: « Tu », dice Dio a ciascuno. Il tono è in tal modo estremamente vivo e incisivo. E si tratterà

sempre di imperativi rivolti da Dio stesso, nel momento attuale, a chi legge o li sente leggere, a lui personalmente, a « te », sempre oggi.

Però queste parole non interpellano ciascuno isolatamente. I comandamenti riguardano prima di tutto Dio e il suo culto — lo stesso e unico Dio di tutti — nella comunità dell'alleanza radunata per le stesse pratiche religiose, interiori ed esteriori. I comandamenti hanno poi per oggetto la vita di relazione di questi membri, ma sempre alla luce di una fede che tutti condividono, nell'amore che è l'alleanza e che li unisce di diritto perché restino uniti di fatto. Il decalogo è eminentemente la legge di una comunità.

Non si possono dunque stabilire dei compartimenti stagno tra i comandamenti, non si può separare ciò che sarebbe religioso o dottrinale e ciò che sarebbe sociale o morale, cioè i primi quattro comandamenti e gli altri sei. Certo, una tale distinzione è naturale e s'impone da se stessa, ma diviene inesatta e pericolosa se vi si vede una semplice giustapposizione. Studiando ciascuno degli articoli del decalogo, ci accorgiamo che c'è interferenza costante, poiché la fede influenza l'insieme della vita personale e comunitaria, dovendo la vita di ciascuno e del gruppo essere sempre ispirata dalla fede.

Ma il decalogo non dice tutto. I dieci comandamenti che vi sono espressi sono fondamentali, ma non costituiscono una lista completa degli obblighi che l'uomo fedele ha davanti a Dio e nel popolo di Dio. Interpretare questa lista come un sommario sufficiente sarebbe mostrare che non se n'è compreso il significato. I precetti sono degli orientamenti profondi e non un programma completo; sono altrettante linee convergenti che avrebbero potuto essere moltiplicate. La loro racheide molti altri comandamenti, leggi, statuti, decisioni, ecc. — per usare i termini del Deuteronomio. Occorrono delle precisazioni. Ma ciascuna di queste è un'espressione limitata e insieme aperta; ciascuna è attraversata da una tensione che è quella di un unico spirito. I comandamenti del decalogo sono dieci di numero, Dio ha voluto così; ma essi avrebbero potuto essere più numerosi oppure di meno. Il vangelo li ridurrà a due, come il decalogo postula già da sé.

Mantenuta nella sua autentica atmosfera religiosa e nel dinamismo della storia del popolo eletto, ricollegata dalla tradizione israelita al tempo del Sinai e iscritta nella serie degli avvenimenti dell'esodo, la rivelazione del decalogo ha un rilievo e soprattutto un significato che perderebbe se la si separasse da questo contesto.

Il senso generale del libro, come è noto, è che il popolo di Dio deve essere un popolo di uomini liberi, affinché possano consacrarsi al servizio del loro Signore. Liberati dall'Egitto, soli e senza costrizione straniera apparente in un immenso deserto, gli ebrei sono veramente liberi? Rispondere troppo in fretta e con una semplice affermazione sarebbe ignorare una parte del programma della liberazione. Si può sempre incorrere nel rischio di restare o di ridiventare schiavi; tali rischi si portano con sé.

Gli ebrei potevano prima di tutto darsi ad altri dèi invece che a Jahvé loro liberatore, servire degli idoli sotto qualsiasi forma (primo e secondo comandamento). Potevano mettersi nelle vie senza uscita del peccato, fuori del cammino della libertà, se non prendevano sul serio il loro Signore e non mostravano in pratica che egli deve essere servito per primo (terzo e quarto comandamento). Formando un gruppo sociale, potevano ostacolarsi o nuocersi tra loro, privare i fratelli del diritto di essere pienamente se stessi, distruggere nella comunità l'fraterna l'accordo, l'ordine delle relazioni, l'unità in una diversità complementare,

la cooperazione nella gerarchia dei servizi, tutto ciò che assicura a ciascuno la libertà di occupare il proprio posto e di adempiere alla propria funzione nel popolo-servitore di Dio (dal quinto al nono comandamento). E si ha infine nel cuore di ciascuno la radice di tutti gli errori e di tutti i mali, la cupidigia, che è in definitiva il più grave ostacolo alla realizzazione di ciascuno e di tutti, cupidigia che è ispirata dal movimento inverso a quello che anima l'alleanza, cupidigia che è un'alienazione sottile ma la più radicale dell'uomo (decimo comandamento).

Si comprende quindi perché i comandamenti di Dio siano quasi tutti espressi in una maniera negativa: « Non fare ». Nondimeno c'è chi si stupisce, chi si mostra perfino scandalizzato per questa enumerazione di interdetti; c'è chi si affrettava a proclamare la superiorità della legge di carità quale l'annuncia il vangelo.

Nessuno potrebbe contestare che Cristo ha tutto « compiuto », cioè portato alla perfezione. Se la legge di Mosè l'avesse già fatto, non avremmo avuto il vangelo; non avremmo avuto nemmeno la storia che vi conduce e che tutta la rivelazione sottintende. Ma occorre innanzi tutto questa legge del Sinai perché venisse Cristo e la « pienezza » di tutte le cose. Tuttavia, poiché l'osservazione critica si basa sul carattere cosiddetto negativo del decalogo, si leggano anche solo il discorso di Gesù sulla montagna in Mt 5-7 o il discorso per la missione dei discepoli in Mt 10 e si constaterà più volte che gli avvisi del Maestro sono anche del « Non fare ».

« La negazione non è che un atteggiamento preso dallo spirito di fronte a una eventuale affermazione » (Bergson). Occorre anche notare che una formulazione negativa è più positiva di quanto non sembri e spesso in una maniera più universale che un'affermazione. Se si dice a qualcuno: « Prendi questa strada », tutte le altre strade gli sono proibite, mentre se gli si dice: « Non prendere questa strada », tutte le altre gli restano permesse. La formulazione negativa può essere precisa; il precetto enunciato: « Sii onesto », è vago; ma non questo: « Non mentire, non rubare ».

I comandamenti riguardano le azioni. Ora ogni atto, come ogni cammino, ogni slancio, ogni vita, respinge e rifiuta il proprio punto di partenza, i propri limiti o i propri freni. L'atto è opposizione e lotta, negazione dell'ostacolo e dell'impedimento; è sempre una liberazione. Per fare il bene, in linguaggio biblico la « giustizia », bisogna « essere liberati dal male » (Mt 6, 15). La legge nella sua essenza profonda è un consenso, un consenso all'alleanza, all'unione, alla vita, con rifiuto di tutto ciò che è loro contrario.

Concretamente, si trattava per il popolo di Dio di non agire come quelli che non avevano ricevuto la rivelazione dell'alleanza (Lv 18, 2; 20, 25). Il decalogo mette in guardia contro la tentazione di ritornare in Egitto, paese di « servitù », avverte anche a non cedere all'attrattiva di Canaan, che è un « tramello » (p. 216). Il decalogo è una protezione contro le tendenze cattive e le debolezze

¹ Quando s. Francesco di Sales erige a principio: « Nulla chiedere, nulla rifiutare, nulla desiderare », è una maniera di dire chiaramente: consentire a tutto nella più perfetta disposizione di carità teologale. Bisogna dare lo stesso senso al terribile *nada*, nulla, di s. Giovanni della Croce.

degli uomini del popolo di Dio. Ed è positivamente più di tutto questo, come mostrerà lo studio di ciascun precetto.

Non dobbiamo d'altronde filosofare su una dottrina etica. Dobbiamo riconoscere la parola di Dio, che nessuno deve giustificare e che giudica tutti gli uomini. Il Signore ci offre, con la dichiarazione dei suoi comandamenti, il mezzo di comunicare con la sua volontà, e dunque di amarlo. Israele lo ha compreso e ha messo il decalogo nel cuore della rivelazione dell'alleanza.

Struttura e origine del decalogo

Il decalogo e la sua titolazione formano i vv. 1-17 del c. 20 dell'Esodo. Il brano figura come assolutamente originale se lo si confronta con tutto ciò che precede fin qui nel libro. Non c'è d'altronde nessun legame diretto con il c. 19, come pure nessun legame con 20, 18-21 o 20, 22-26.

I primi due versetti possono essere considerati come titolo o inizio dell'argomento; la forma indicativa lo distingue dai precetti di forma imperativa che seguono.² Questi sono dieci di numero; donde il nome di decalogo, le « dieci parole », che gli si dà dal II secolo della nostra era. Questa parola non la si trova nei libri biblici, ma si ha il suo equivalente e la sua giustificazione in Dt 4, 13; 10, 4 e, a proposito di un'altra lista di precetti, in Es 34, 28.

Nel corso dei secoli, si sono affermate due maniere di contare i comandamenti del decalogo, di cui una, non esattamente conforme al testo biblico, si è estesa per ragioni esterne alla sacra scrittura. La tradizione catechetica della chiesa latina, difatti, ha preso l'abitudine di dare al decalogo una presentazione ridotta nella quale la proibizione di fare delle immagini culturali (il secondo) non si trova più, ma è mantenuto il numero dieci grazie alla divisione in due del precetto riguardante la cupidigia (l'ultimo).³ In questo studio non si può ovviamente modificare il testo biblico; considereremo la proibizione delle immagini come secondo comandamento.

Esiste un'altra presentazione biblica del decalogo, quella di Dt 5, 6-18. L'autore della raccolta deuteronomica ha avuto cura di inserirlo nel grande discorso di Mosè e di dargli così un posto del tutto logico e naturale: vedere 5,

² L'esegesi ebraica, dell'epoca del Talmud, considera il v. 2 come un comandamento, il primo, e nel secondo riunisce i vv. 3-6.

³ Questa tradizione ha origine in un ragionamento di semplice « convenienza » espresso da sant'Agostino (« mihi videtur congruentius », in *Heptateuchum*, II, 7, Pl., 34, 620-621), cioè l'« insinazione » della santa Trinità nei tre primi precetti concernenti Dio; ciò ha fatto ritenere in una sola il primo e il secondo comandamento. S. Agostino, in questo caso come in altri, fu seguito dall'occidente latino (S. Tommaso d'Aquino ha comunque perfettamente misurato il peso dell'argomento agostiniano: « convenientius ». Summa Theologiae Ia IIae, q. 100, a. 4). Ma i teologi medievali ammettono e commentano il precetto sulla proibizione di fare immagini culturali. Anche Lutero e le chiese luterane hanno optato per la classificazione agostiniana dei precetti. E' nell'insegnamento cattolico corrente, nei catechismi e nei libri di preghiera, dal XV secolo, che l'emanazione del secondo comandamento in un ambiente in cui l'idolatria è ufficialmente eliminata; essa si spiega anche per gli eccessi, in parole e in atti, degli iconoclasti antichi o più recenti. La chiesa greca, di cui tuttavia è rispettato il grande culto per le santie « icone », le chiese riformate che seguono Calvino, gli anglicani e i cattolici quando trattano del decalogo biblico, hanno conservato al suo posto e col suo contenuto il secondo comandamento.

1-5 (si noterà di passaggio l'attualizzazione dell'alleanza al v. 3) e 5, 19. Quest'ultimo versetto lega la tradizione delle « tavole di pietra » (p. 226) e il testo del decalogo, che d'ora in poi si riterà essere stato sciolto su quelle tavole.

Il testo del decalogo deuteronomico è parallelo a quello dell'Esodo: i comandamenti sono gli stessi e nello stesso ordine. Ma ci sono differenze di parole, che sono generalmente sinonimi ma non identiche, e vi è una notevolissima divergenza nella motivazione del precetto sul sabato e una enumerazione diversa nella stesura dell'ultimo comandamento.

La più significativa di queste differenze si trova nella formulazione del quarto precetto. In Dt 5, 12-14, questo è motivato con la liberazione dall'Egitto, espressa nello stile e coi pensieri caratteristici del Deuteronomio. Però, questo stile e questi pensieri non si ritrovano affatto nella redazione degli altri precetti, che si possono ritenere più antichi. In altri termini, non si è autorizzati a dire che il decalogo di Dt 5 è l'opera dell'autore della raccolta deuteronomica.

In Es 20, 8-11, il riposo sabatico è giustificato con la creazione del mondo che si compie in una settimana e termina col riposo di Dio. Questo testo si ispira dunque a Gen 1, 1-2, 3 o a una tradizione cui anche il racconto della Genesi si ispira. Si raggiunge, in ogni caso, la strada della letteratura sacerdotale e quindi il tempo dell'esilio. Ma questo non vale in nessun modo per gli altri precetti della stessa lista. Un certo numero di essi al contrario (secondo, quarto e quinto), come pure il titolo, hanno ricevuto delle aggiunte esplicative che risentono dell'Influsso del Deuteronomio.

Non si può dunque concludere che esista un decalogo del VII secolo (Dt) e un altro del VI o V secolo (Es). Il raffronto tra i due, le divergenze che caratterizzano le motivazioni da una parte, l'identità degli elementi essenziali dall'altra, conducono al contrario a pensare che il decalogo, nella sua sostanza o nella sua forma prima è più antico di ambedue i testi attuali. I comandamenti primitivi erano senza dubbio enunciati in formule molto brevi, come sono ancora il primo e il sesto, il settimo, l'ottavo e il nono. Le amplificazioni che seguono il secondo, il terzo, il quarto, il quinto e l'ultimo sono state aggiunte in seguito, diversamente secondo le tradizioni nelle quali il decalogo ha trovato posto. Quello dell'Esodo è stato incorporato nella tradizione ebraica, a partire da una fonte più antica, ricolocalo da una mano deuteronomica e infine completato, in particolare riguardo al v. 11, da un redattore sacerdotale.

Dell'antichità del decalogo almeno nella sua sostanza e nei suoi principali articoli vi sono testimoni indiretti, tra cui un certo numero di elementi del codice dell'alleanza, che sarà oggetto del nostro studio seguente. Ma c'è soprattutto quello che alcuni non esitano a chiamare il « secondo decalogo », cioè Es 34, 14-26. Nonostante Es 34, 28, è arduo enumerarvi dieci comandamenti, ma le analogie con il decalogo tradizionale sono evidenti. Questo testo, collegato alla tradizione iahvista, è considerato particolarmente primitivo: confrontato con quello di Es 20 e di Dt 5, è di carattere più rituale. Senza dubbio è testimone, come la maggior parte dei testi I, delle vecchie tradizioni dei clan israeliti del sud palestinese, di Giuda, e rappresenta lo stadio più arcaico conosciuto del decalogo; ma questo non impedisce di pensare perfino che potrebbe, in alcuni dei suoi elementi, essere anteriore all'epoca di Mosè.

Il testo E (Es 20) potrebbe essere una forma più elaborata. Ma non è necessario pensare che un testo dipenda dall'altro: la tradizione israelita ha potuto camminare su diverse linee. In ogni caso, sappiamo che i testi ebraici

rappresentano in generale la tradizione della Palestina settentrionale, quella di Efraim, quella delle tribù che hanno fatto il periplo del Sinai (p. 28). Si può pure pensare che Mosè, raggruppando dei precetti già conosciuti, utilizzando forse anche una lista già costituita, abbia ridotto e sintetizzato, sotto l'ispirazione di Dio, gli imperativi esprimendo la volontà del Signore dell'alleanza. Anche se il testo è stato in seguito rimaneggiato e completato, è a Mosè e, attraverso lui, a Dio che deve andare la nostra gratitudine per uno dei più bei doni che ci siano mai stati fatti.

L'assoluto di Dio (20, 1-7)

« Io sono Jahvé, tuo Dio, che ti ha condotto fuori dal paese d'Egitto, dalla casa di schiavitù » (v. 2).

« Sono io »: affermazione di presenza, incontro di una persona che ne interpellava un'altra, manifestazione di Dio nella realtà attuale. « Jahvé »: non soltanto il Dio del cielo e della terra, ancor meno quello del pensiero filosofico e metafisico, ma il Signore rivelatosi al Sinai, in tutta la sua forza, il suo splendore e il suo mistero. « Tuo Dio »: Dio che nessuno può possedere ma che si dà, Dio del suo popolo e per il suo popolo, il Signore di un'alleanza che è amore, dunque scambio e proposta di sé all'altro.

Colui che parla si presenta col suo titolo maggiore agli occhi del suo popolo: il liberatore, il salvatore (p. 153). Non un salvatore alla maniera spirituale e individualista la cui nozione assillerebbe lo spirito di molti uomini religiosi al di fuori della rivelazione fatta a Israele,⁴ ma il liberatore « dall'Egitto », che è intervenuto in realtà in un luogo e in una data precisi, il Dio non concepito dallo spirito dell'uomo ma rivelato nella storia.

Dio non odia l'Egitto come tale, perché è il Dio di tutta la terra e di tutti gli uomini (19, 5). Ma quel paese ha svolto la funzione nefasta di « casa di servitù » per Israele. Dio doveva agire « con mano forte e braccio disteso ». Infatti poteva dialogare solo con un popolo libero, libero di servirlo volontariamente, di dare il suo consenso all'alleanza. Il decalogo non domanda niente agli schiavi; la condizione umana di libertà è indispensabile per rispondere alle dieci parole. Prima che possa essere presentato a tutti i membri del popolo eletto come obbligo assoluto di Dio, bisogna che ciascuno dei suoi membri sia

sicuro di essere libero nei riguardi delle costrizioni di questo mondo, disponibile realmente, in grado di intendere e di accogliere l'ordine del Signore.

Il primo comandamento è enunciato così: « Non avrai altri dei di fronte a me » (v. 3). Si può anche tradurre « a fianco di me », « oltre a me », o « di modo che tu ti contrapponga a me », ma ugualmente « in mia presenza »; ciò elimina ogni « deismo » e mette il fedele nella verità personale, esistenziale, del suo incontro con il Dio vivo.

Anche se, in ogni tempo, particolarmente in Mesopotamia e in Egitto, degli spiriti profondamente religiosi hanno raggiunto la nozione di una divinità unica,⁵ è impossibile però non riconoscere che ciò che ha caratterizzato tutta l'antichità è stato un politeismo costante, generalizzato, spesso esuberante. Gli ebrei non furono mai portati più degli altri uomini alla difficile religione di un solo Dio: l'inclinazione del loro cuore andava completamente in senso contrario, e la loro storia mostra come essi avevano il gusto di « andare presso altri dei » senza del resto rinnegare Jahvé, riservandogli anzi un posto privilegiato o a parte « tra gli « altri » ».

Se ci si attiene alle sole parole, il comandamento non nega l'esistenza di « altri dei » con Jahvé. Ma questa sarebbe un'interpretazione puramente intellettuale del testo. Il comandamento non parla alla ragione speculativa, ma alla disponibilità e capacità di risposta dei fedeli. Un impegno reale di fronte a un Dio unico sopprime praticamente la possibilità di esistenza di altri dei. La migliore espressione concreta di questo esclusivismo è la « gelosia » di Jahvé, quale si esprime nel comandamento seguente, meglio ancora in un testo senza dubbio più antico (Es 34, 14), come in seguito in Dt 6, 14-15 e in molti altri passi.

Non è dunque sufficiente parlare di una « monolatria », anche se si aggiunge che essa è « dinamica, annunciatrica del monoteismo » (J. I. Stamm). Certo, il monoteismo di Mosè non è ancora elaborato teologicamente, ma costituisce un'affermazione abbastanza radicale e abbastanza ricca fin dall'inizio, così da includere come in germe gli sviluppi ulteriori, quelli dei profeti e del Deuteronomio (Dt 6, 4; 32, 39), quelli soprattutto del Deuteronomio (Is 45, 10; 44, 6-8; 45, 5-6; 14, 18-21-22; 46, 9; 54, 5) e dei salmi.

A poco a poco il mondo civile ha ammesso il monoteismo. La filosofia ne ha cercato ed enunciato la dimostrazione. Ma ciò non è una ragione per privare l'Unico del suo nome, che è Jahvé, e per dimenticare che prima di essere una scoperta della ragione esso è stato il dono di Dio al suo popolo e che tale resta. D'altra parte se Jahvé è stato innanzitutto non l'« idea » di Dio, ma una parola personale che sollecita l'adesione di tutto l'uomo, il primo comandamento rimane sempre un'istanza di Dio al cuore, alla volontà. Se l'unico allento è « geloso », è perché ha tenuto il linguaggio dell'amore e questo stesso linguaggio deve essere utilizzato per la risposta.

Il precetto si rivolge sempre al popolo di Dio e a ciascuno di noi. Il clima storico, le condizioni sociali e intellettuali sono cambiati. Il cuore dell'uomo è sempre lo stesso e tende a darsi degli assoluti che non sono l'unico assoluto. Niente e nessuno ha il diritto di farsi dio, di prendere posto a fianco di Dio o di impadronirsi più o meno dello stesso posto, unico, di Dio. Nel cuore

⁴ Dopo un rifiuto molto forte, da parte dei critici all'inizio del nostro secolo, di ammettere la paternità di Mosè quanto al decalogo, abbastanza numerosi al contrario, sono diventati gli esegesi favorevoli, se non a questa autenticità, almeno a un'origine del decalogo che risale al tempo di Mosè. La sintesi di questa evoluzione è fatta da J. I. Stamm, *Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines*. Delcathaux et Nisiclé. Si potrebbe vedere anche l'articolo di H. H. Rowley in RHPHR (1952) 7-40. Si è molto spesso notato, negli studi che parlano del decalogo che la maggioranza dei comandamenti si ritrovano in testi egiziani (specialmente nelle « confessioni negative » del Libro dei Morti) e astro-babiloniesi. Che la rivelazione divina riprenda per suo conto delle affermazioni vere e sane, dei precetti eccellenti per tutti gli uomini e agli occhi di Dio, non è né sorprendente né raro. Non si è mai scoperto tuttavia un compendio di regole morali che somigliasse, anche da lontano, al decalogo biblico. Del resto, la sua stretta originalità, il suo valore senza pari, il suo significato proprio non gli vengono dal fuori, ma dal fatto che i comandamenti sono situati nell'orbita della rivelazione del Sinai e presentati alla fede come espressioni la volontà di Jahvé.

⁵ Nelle religioni a base più o meno dualista, il Mazdeismo, per esempio (TR, 205-207).

⁶ Questa questione importante e delicata è stata toccata in TR, 23, 38, 76.

dell'uomo come nella società degli uomini. Per lo meno nella comunità santa alla quale l'Unico si è rivelato e ha parlato. Nessuna autorità, influenza o esigenza può prevalere davanti a Dio e rivalergliare con lui. Impossibile « servire due padroni » (Mt 6, 24). Ora l'« altro » può avere molti volti, pubblici o nascosti, a livello di coscienza più o meno riconosciuta.

Il primo comandamento è il principio primo della fede e della fedeltà. A ciascuno di meditare sulla potenza di conversione e di creazione per l'uomo, sulla ricchezza di verità e di fecondità in ogni campo di questa affermazione dell'ascolto di Dio solo.

« Ascolta, Israele: Yahvé, nostro Dio, Yahvé è l'Unico! » (Dt 6, 4).

Il secondo comandamento (v. 4) nella sua forza primitiva doveva essere semplicemente: « Non fare immagine scolpita ». « Immagine scolpita » traduce l'ebraico *pesel*, che significa etimologicamente un oggetto fabbricato in legno, in pietra o in metallo, e che serve a designare ogni effigie o rappresentazione plastica. Questa breve formula aveva certamente il senso che le dà il commento aggiunto: « una figura di qualche personaggio in alto nel cielo, o in basso sulla terra, o nella acqua sotto la terra »; ciò, secondo Dt 4, 16-19, significa la proibizione di rappresentare in immagini gli astri, gli esseri umani e gli animali, a qualsiasi stadio si trovino nell'universo visibile.

In base a queste sole parole si tratterebbe della proibizione radicale di ogni arte raffigurativa, se il commento non proseguisse precisando questa volta chiaramente (v. 5): « Non ti prostorerai davanti a loro (queste rappresentazioni) né li adorerai, perché io, Yahvé, (sono) il tuo Dio ». L'opposizione è tra Dio e le immagini alle quali si presta un culto come a Dio, quali che siano (cf. 20, 23; 34, 17). Ecco perché non è illegittimo riassumere, come si fa spesso, il secondo comandamento: « Non fare immagini del tuo Dio ». Il primo comandamento sopprimeva, diffatti, ogni relazione con gli « altri » dei; se il fedele di Yahvé era tentato di darsi un'immagine da « adorare » e da « servire », come oggetto quindi di culto divino, tale immagine non poteva essere che di Yahvé stesso. E questo è severamente proibito.

Dt 4, 15 propone la sua spiegazione: « Perché voi non avete visto nessuna apparenza (o figura) il giorno in cui Yahvé vi ha parlato in mezzo al fuoco in Horeb ». Però questa spiegazione non dà maggior forza alla formulazione del precetto; ne è piuttosto l'illustrazione. Se essa mette l'accento sull'invisibilità di Dio — che non è da tradurre in termini di « spiritualità » a proposito del culto — la vera portata del passo è che la sola cosa che conta è la voce, la parola di Yahvé.

Che dice la parola di Yahvé? Una volta di più il Signore dichiara che il suo popolo dovrà fare diversamente dagli altri popoli, anzi il contrario. La tendenza naturale di tutti gli uomini è quella di farsi, nel campo religioso, dei simboli dipinti o scolpiti. Anche in questo bisogna rompere con la natura, non perché essa sia cattiva in sé, ma perché è incapace di condurre al Dio che si è rivelato nella storia. Questo Dio non può essere fissato, localizzato, limitato da una rappresentazione concreta; non può essere legato a una figura né rischiare di essere confuso con un altro diverso da sé.

L'immagine ha il vantaggio di condurre verso ciò che rappresenta, ma comporta pure il pericolo di fermare prima che vi si giunga; essa dirige ma, lungo il cammino, finisce col dominare e con l'imporci. E l'uomo, rapidamente soddisfatto del visibile e del palpabile, rischia di non oltrepassare le « apparenze ».

Per questo l'immagine è una temibile e spesso fatale concorrente di Dio. Essa ha sull'uomo un potere quasi magico di captazione. L'opera dell'uomo affascina il suo autore e tende a farsi adorare da lui. Anche il secondo comandamento contribuisce alla liberazione dell'uomo demistificando l'immagine e denunciando la sua potenza di alienazione. Anzi, con ciò stesso, il comandamento restituisce all'arte la libertà nella sua sfera, nel suo ambito, che è quello dell'immensa plasticità di questo mondo sotto il dominio dell'uomo-artista, inesauroibile creatore di bellezza e di simboli.

L'arte raffigurativa non è dunque proibita dal secondo comandamento, anche « riguardo » al culto, quella cioè che chiamiamo arte sacra o religiosa.⁷ E' proibito invece creare artificialmente degli oggetti che pretendano di rappresentare Dio in vista di un culto o di una venerazione religiosa.

Ma Israele, uguale per natura umana agli altri uomini, aveva una propensione fortissima a « farsi un dio che vada avanti » (Es 32, 1). Forse si ricordava soprattutto del prestigioso Egitto che era uno dei paesi all'avanguardia nella fabbricazione di immagini religiose; in nessun luogo fu accumulata tanta abbondanza di statue, di rilievi, di oggetti scolpiti o dipinti di ogni dimensione.

Il comandamento di Yahvé ha certamente frenato in Israele il gusto per le « immagini scolpite »; ma bisognerà attendere fino all'esilio di Babilonia perché non se ne vedano più. Nel corso del torbido periodo dei giudici, degli idoli furono proposti al culto (Gdc 8, 22-27; 17-18). E, cosa molto più grave per le sue ripercussioni, Geroboamo fece fare dei tori che rappresentavano Yahvé (1 Re 12, 16-17; cf. Os 8, 4-6; 10, 5-6; 13, 2). Al tempo dei re il peccato di idolatria fu all'ordine del giorno e spesso si generalizzò (ritornello delle biografie regali: « ed egli non distrusse le steli e le ashera ») e i riformatori vi si scagliarono contro con energia (1 Re 15, 18-24; 2 Re 18, 4; 23, 14). Venne distrutto anche il serpente di bronzo di Nm 21, 4-9, divenuto alla fine oggetto di culto superstizioso (2 Re 18, 4).

Per l'abbellimento del tempio di Gerusalemme era ammessa una decorazione artistica: fu anche comandata (1 Re 6, 23-32; 36; 7, 25; 29; 36; Ez 41, 18-20; 25; cf. Es 25, 18; 26, 1.3.11). Ma se ne conosceva il rischio, questa specie di malefizio dell'immagine che fa deviare l'adorazione del fedele. Quanto al santuario stesso del tempio, nessuna effigie di Yahvé poteva trovarvisi: al di sopra del *kapporet* o coperchio dell'arca dell'alleanza, due cherubini dalle ali spiegate, in legno di olivo ricoperto di oro, lasciavano vuoto il posto centrale e simboleggiavano il trono sul quale deve sedere l'Invisibile, tanto più « presente » in quanto non è « rappresentato », come si farebbe di un assente.

Il secondo comandamento finì per dare a Israele una dottrina estremamente solida. A partire dal secolo VII, tutta una letteratura profetica e sapienziale si mise, in una maniera un po' facile del resto, a coprire di sarcasmi i ridicoli e vani felici che l'uomo non convertito è portato a darsi come oggetto di venerazione (Ab 2, 18-19; Ger 10, 1-16; Is 40, 18-20; 41, 7-19; 46, 1-7; Sal 115, 4-8; Bar 6; Sap 13-15).⁸

⁷ Non è sicuro che queste qualifiche siano sempre felici o sempre bene usate. Speriamo che arrivi il momento, in cui i teologi preciseranno il linguaggio cristiano corrente circa le parole « sacro », « santo », « religioso », il cui uso è così spesso approssimativo e che hanno bisogno di essere meglio definite.

⁸ Da parte loro le nazioni pagane, scoprendo l'atteggiamento severo di Israele per ogni rappresentazione di portata culturale, se ne stupirono. Al tempo dell'ellenizzazione forzata

Tuttavia, la motivazione del comandamento non vuole solo mettere prudentemente in guardia contro le seduzioni degli idoli. « Io sono un Dio geloso », dice Yahvé (v. 5; cf. 34, 14; Dt 4, 24; 6, 15; 32, 16.21; Sal 78, 58). Espressione passionale passione di Dio per l'uomo, amore in tutta la sua forza e intransigenza (cf. 8, 6). Egli non voleva che si facesse alleanza con altri che con lui. Né sopporta che ci si inganni nei suoi confronti. Non vuole che si serva un dio « immaginario », ma lui stesso.

Questa « gelosia » di Dio si esprime inoltre, nel seguito del versetto, in termini che possono impressionare. La punizione dei padri sui figli è tuttavia solo una delle numerose maniere bibliche di significare la stretta solidarietà degli uomini tra loro, la mutua responsabilità, non chiusa sull'individuo. Le generazioni sono concatenate le une con le altre e si condizionano, nel bene come nel male: condizione umana che permette a ciascuno di essere molto più che se stesso e di ricevere molto dagli altri uomini.² E' ciò che si esprime qui come legge di Dio. Ma anche di un Dio che non è « giusto » secondo il nostro linguaggio e le nostre maniere: l'amore di Dio è più « lungo » del suo rigore (v. 6); e mentre il castigo è attuato con moderazione, la bontà divina è senza limite come l'amore, purché non ci si allontani da essa, purché si ami e si osservino i comandamenti, si manifesti in pratica e nella vita questo amore. Linguaggio ancora deuteronomico, che diventerà un giorno giovanneo (Gv 14, 15.21.23; 15, 7.10.14).

Si ama solo ciò che si conosce; non possiamo andare a Dio che attraverso il sensibile. Ma allora, senza intermediari a nostra portata, possiamo entrare in rapporto con l'Inaccessibile? Restano i mezzi che Dio stesso si è predisposto, le sue tracce nel mondo e nella storia, dove non si mostra « in figura », ma fa comprendere i suoi passi, la sua venuta, le sue azioni, le sue intenzioni.

E se è proibito all'uomo fare Dio a propria immagine, è però certo che l'uomo è fatto a immagine di Dio; l'uomo non è Dio, ma è la sua immagine. In ogni uomo, nel mio prossimo, trovo una somiglianza di Dio e, pur non confondendo mai un uomo con Dio, incontro Dio. Si intravedono qui un immenso campo proposto alla meditazione e molte conseguenze pratiche!

Quando Dio si farà uomo (Gv 1, 14), Gesù sarà perfettamente « l'immagine del Dio invisibile » (2 Cor 4, 4; Col 1, 15). « Chi ha visto me, ha visto il Padre » (Gv 14, 9). E per una « conformazione » di grazia al Figlio incarnato di Dio, l'uomo sarà a sua volta trasformato in questa immagine perfetta di Dio (2 Cor 5, 18; Col 3, 10). Ma la contemplazione dell'umanità di Cristo, « teone » di Dio, con le grandi prospettive teologiche che apre, non appartiene allo studio presente.

della Palestina sotto Antico IV, come al tempo dei procuratori romani del I secolo, il secondo comandamento mise più di una volta i giudei davanti a una opzione che procurò a un buon numero il martirio. E' interessante citare qui l'opinione dello storico latino Tacito: « Mosè, per assicurarsi la fedeltà del suo popolo nell'avvenire, istituì dei riti nuovi e contrari a quelli degli altri mortali. Là è profano ciò che qui da noi è sacro... I giudei ammettono un solo dio, cui si giunge solamente con lo spirito. Profani sono dunque per essi) quelli che fanno un dio in immagine con materiali peribili sotto i tratti umani. Il sovrano per eccellenza e l'eterno non è né imitabile né mortale (secondo essi). Dunque nessuna rappresentazione, nella loro città come nel loro tempio, è da loro tollerata » (Storia, I, V, c. 4 e 5).

² Il verbo tradotto abitualmente con punire, al v. 5, è *paqad*, « visitare »; cf. p. 115, n. 4. Sulla solidarietà degli uomini, vedere PD, 205-206.

Per ritornare al nostro argomento specifico e concludere, basterà notare che il mezzo di fabbricare delle immagini, ciascuno l'ha in sé: l'immaginazione. Si può sempre essere tentati di farsi un Dio secondo la propria portata e le proprie vedute, secondo le proprie idee, i propri sentimenti, i propri bisogni, i propri gusti, i propri desideri personali, un Dio che ci si costruisce adatto a sé, accessibile, facile, un Dio che noi stessi ci siamo « concepito », il che è il supremo paradosso (Sal 100, 5), un riflesso di uomo, qualunque cosa in fin dei conti, ma non Dio. Bisogna piuttosto liberare il proprio spirito e il proprio cuore da ogni possibile fabbricazione di immagini per accedere, in un grande vuoto e silenzio interiori, all'immaginabile mistero. Il secondo comandamento è uno dei più grandi problemi posti alla fede.

Il terzo comandamento riguarda il nome di Yahvé, al quale abbiamo consacrato uno studio (p. 125-126). Si tratta dell'uso che si può fare di questo nome. L'espressione ebraica tradotta « invano » è abbastanza incerta e significa « per niente », « inutilmente » o « a torto », « falsamente », « per mentire », « mentendo ». Ma essa ha praticamente il senso di scopo superstizioso o magico. Il comandamento interdice di pronunciare il nome divino come si farebbe di un sortilegio e per fini personali.

Il nome è l'essere o la persona stessa. Impadronirsene e utilizzarlo è possedere la persona e farne ciò che si vuole. Su questa dottrina era fondata la pratica, così estesa in tutto l'antico oriente, degli esorcismi, talismani, malfezzi in immagine, incantesimi la cui efficacia dipendeva, si pensava, dall'impiego del nome della divinità o dell'essere superiore che si faceva in tal modo intervenire.

Yahvé non è a disposizione degli uomini, non lo si adatta ai propri schemi. Salvatore, buono, vicinissimo, è nondimeno sempre libero. E' il sovrano, l'assoluto. Non ci si può servire di lui, e perciò dal suo nome. Si tratta piuttosto di servire, di lodare, di celebrare e di benedire il suo nome (Sal 99, 3; 105, 1; 106, 47; 145, 21).

La peggiore trasgressione di questo precetto del decalogo è la bestemmia, che è un attentato portato alla santità del nome di Dio. Colpa così grave che deve essere punita con la morte, con una cerimonia pubblica di lapidazione (Lv 24, 10-16).

Anche senza arrivare fin là si pone però la questione del giuramento. Giurare per il nome divino è prendere Dio a testimone, appellarsi al suo giudizio, richiamarsi alla sua autorità, impegnare Dio in qualche modo. Non è proibito farlo, può anche essere richiesto (Dt 6, 15; 10, 20; cf. Gen 24, 3; Es 22, 10; 2 Sm 21, 7; 1 Re 2, 43), ma nell'umiltà e nell'obbedienza della fede, per ragioni valide e serie. Il giuramento costituisce un impegno che non si può violare (Nm 30, 5); fatto alla leggera, è rischio di profanazione e di empietà (Lv 19, 12). Donde una sagacia messa in guardia contro i giuramenti (Eccli 23, 9-11) e la condanna di tutte le sottigliezze con cui si potrebbe camuffarli (Mt 23, 16-22). Alla base della proscrizione di ogni giuramento è la sincerità: inutile giurare quando in semplicità si dice sempre la verità (Mt 5, 33-37; Gc 5, 12).

Al terzo comandamento risponde la prima proposizione della preghiera di Gesù: « Sia santificato il tuo nome » (Mt 6, 9).

Non si tratta di fondere in uno i due precetti ben distinti dei vv. 8-11 e del v. 12. Sarebbe d'altronde possibile distinguere collegando il quarto comandamento, consacrazione del sabato a Dio, ai primi tre, mentre il quinto, relativo a delle persone nella comunità del popolo di Dio, farebbe gruppo con i cinque seguenti.

Tuttavia, una duplice analogia permette di collegare questi due comandamenti in una maniera non speciosa. Si è notato prima che nel decalogo solo il quarto e il quinto non erano espressi sotto forma negativa. Ma soprattutto, essi costituiscono i due « comandamenti del tempo », del tempo successivo e ininterrotto, sia consacrato con l'osservanza del sabato, sia assicurato dal concatenamento delle generazioni. L'uno e l'altro, ciascuno a suo modo, garantiscono la continuità del popolo di Dio.¹⁰ Li troviamo uniti, del resto, in un ordine inverso, in Lv 19, 3.

L'osservanza del sabato, oggetto del *quarto comandamento*, sorprende per il suo carattere rituale, in una lista dove non c'è alcun altro precetto di questa specie. Essa è, d'altra parte, un obbligo che non si presenta solamente allo spirito, alla fede e alla coscienza di ciascuno, come gli altri comandamenti, ma che si iscrive nel ritmo pratico dei giorni, nel calendario, nella vita sociale. E questo ritmo selettivo si è talmente imposto che, passando dall'ebraismo al cristianesimo, sebbene quest'ultimo spostasse tale ritmo di un giorno e gli desse un altro senso, in un grandissimo numero di paesi moderni la divisione del tempo corrente è tuttora basata sul « riposo settimanale ».

Il sabato è molto antico. Non si conosce la sua origine, nonostante il numero degli studi fatti per scoprirlo. « Nessuna delle teorie proposte per farlo derivare dalla Mesopotamia, da Canaan o dai Qeniti ha fornito degli argomenti sufficienti... Resta evidentemente possibile che il sabato abbia la sua origine al di fuori di Israele, ma non lo si può provare ». ¹¹ E' certo invece che è diventato un'istituzione propria di Israele. Del sabato è come del nome di Iahvé, come del sacrificio pasquale: Mosè ha senza dubbio trovato quest'uso già esistente sotto una forma arcaica e rudimentale. Ispirato da Dio, ne ha fatto un precetto nuovo con un significato nuovo, inserendolo nella carta dell'alleanza di cui il sabato diveniva una manifestazione, un segno.

Il principio del sabato è enunciato nella sua formulazione primitiva: « Ricorda il giorno di sabato, per santificarlo » (v. 8). Il verbo *zakkar* orienta già sul senso di una commemorazione quasi rituale (pp. 133, 159). « Santificare » il sabato è consacrare al Dio santo questo settimo giorno della settimana. Del tempo è come di tutte le cose esistenti: tutto appartiene a Dio, che dà le cose in amministrazione e in usufrutto agli uomini. Ma per significare che Dio resta il padrone di tutto, una parte, un prelevamento reale e al tempo stesso simbolico dev'essere sottratto all'uso degli uomini e consacrato a Dio, sacrificato. E' anche uno dei principi della dottrina del sacrificio, come pure delle primizie e dei primogeniti (p. 165). E' pure il motivo per cui si consacreranno dei luoghi speciali e determinati per farne dei santuari riservati al culto. Il sabato è la decima del tempo, l'offerta

dei giorni operabili, il sacrificio delle occupazioni correnti con la loro cessazione momentanea.

Anche se non si conosce l'etimologia primitiva della parola sabato, si sa che esso deriva dal verbo *shabat*, « cessare, non essere più o non fare più, arrivare alla fine di un'attività, non esercitare più una funzione ». L'idea principale non è dunque il riposo ma il compimento. Questa idea di perfezione e di termine si trova nel numero sette, e si può pensare che vi sia un rapporto originale tra questo numero e l'istituzione della settimana.¹²

Le più antiche indicazioni bibliche sul sabato sono Is 23, 12 (1) e 34, 21 (P), due precetti sul lavoro di sei giorni e la sua cessazione il settimo per tutti i lavoratori. Si tratta dei grossi lavori e delle transazioni commerciali (Am 8, 5); è ciò che viene ripetuto e glossato con linguaggio deuteronomico in 20, 9-10. Questo giorno è considerato come un giorno di giubilo e di festa nel secolo VIII (Os 2, 13; Is 1, 13); è il giorno che si sceglie per andare a consultare un profeta (2 Re 4, 23).

Il Deuteronomio ricorda che Iahvé ha dato e ordinato il sabato per la liberazione dall'Egitto (Dt 5, 14-15). E' il memoriale settimanale della cessazione dalla servitù e dell'atto salvatore di Dio; è, a suo modo, una pasqua. E' la celebrazione della fine di un'alienazione e un'offerta di disponibilità: dalla servitù degli uomini al servizio di Dio. E tutti (Es 20, 10; Dt 5, 14), figli, servi e stranieri che fanno parte dello stesso gruppo, quel giorno sono degli uomini liberi. Il sabato è un giorno di comunione nella gioia e nell'appartenenza a Dio, nel ricordo della liberazione dall'Egitto e, come vedremo, nella gioia di Dio stesso che crea il mondo.

Fin dall'esilio babilonese Ezechiele comprese l'importanza del sabato come segno dell'alleanza (Ez 20, 12-20; cf. 22, 8; 23, 38) e la necessità di osservarlo. L'Italia postesilica accentua ancora quest'obbligo (Is 56, 4-6) con una nota di fervido entusiasmo (Is 58, 13-14). Infine i testi sacerdotali finiscono per dare al sabato tutta la sua rigidità di istituzione e ne sottolineano le diverse caratteristiche (Lv 19, 3-50; 23, 2; 26, 2; Nm 28, 9-10; 15, 32-36; Es 35, 2-3; 16, 23-29). Secondo questi testi, il carattere principale del sabato è di essere il giorno « consacrato a Iahvé », il giorno santo che appartiene tutto intero al Signore. Per questo è giorno di astensione dal lavoro, giorno di assemblea comunitaria (Lv 23, 3), celebrato con sacrifici particolari (Nm 28, 9-10).

Ma il contributo più notevole dei testi sacerdotali è la motivazione teologica del sabato: esso è istituito a somiglianza del riposo di Dio nel settimo giorno della creazione (Gen 2, 2-3). E' ciò che si legge al v. 11 del decalogo dell'Esodo, di cui Es 31, 13-17 costituisce il commento: « In verità, i miei sabati voi li osservate, perché è un segno tra me e voi, nel corso delle vostre generazioni, affinché sappiate che io Iahvé vi santifico. Osserverete dunque i miei sabati, perché è una cosa santa per voi. Chi li profanerà morrà sicuramente; perché colui che farà in questo giorno dei lavori, la sua vita sarà stradicata dal mezzo del suo popolo. Sei giorni

¹⁰ Queste riflessioni si ispirano a M. Ruber, *loc.*, 165.

¹¹ R. de Vaux, *loc.*, II, 377. Si può leggere il riassunto della questione, *ibid.*, 371-378. Più brevemente ancora in J. J. Stamm, *loc.*, 46-48.

si farà il lavoro e il settimo sarà il sabato per eccellenza, consacrato a Iahvé. Colui che farà dei lavori nel giorno del sabato, morrà sicuramente. Dunque i figli d'Israele staranno attenti a osservare il sabato, nel corso delle loro generazioni: alleanza perpetua! Tra me e i figli d'Israele, è un segno per sempre. Perché in sei giorni Iahvé ha fatto i cieli e la terra e al settimo giorno si è astenuto dal lavoro e ha respirato» (per quest'ultima parola, cf. Es. 23, 12).

Per questo riferimento alla creazione iniziale, il cui compimento era un'alleanza di Dio con il mondo (cf. Gen 9, 8-17; Ger 33, 20-26), il redattore finale del decalogo dell'Esodo si collega a quello del Deuteronomio che riportava il quarto comandamento all'uscita dall'Egitto e all'alleanza dei Sinai. L'alleanza è l'accordo, l'intesa, la comunione, l'appagamento, il compimento; il sabato ne è il memoriale, il ricordo e la promessa. Esso annuncia difatti e prefigura attualizzando la riscossa dell'opera di Dio che è la salvezza degli uomini. E' davvero pasqua ogni settimana.

Il sabato, la sola festa menzionata nel decalogo (perché appartiene alla vita corrente), deve essere osservato tutto l'anno e da tutti i membri del popolo di Dio. Le altre feste, quali la pasqua, la pentecoste e le capanne non hanno questi caratteri e la loro celebrazione, riservata ai sacerdoti, non doveva figurare nella lista degli obblighi comuni.

Di fronte a eclimenti o a contaminazioni interiori, come al tempo della riforma di Esdra e di Neemia, o alla lotta contro la penetrazione del paganesimo, come al tempo della rivolta macedonica, il giudaismo propose sempre più al rigorismo, rendendo duri e gravi gli obblighi della liturgia. Così fu del sabato (Ne 10, 32; 13, 15-22; 1 Mac 2, 32-41; 2 Mac 6, 11; 8, 25-28; 15, 1-5). Per il sabato, d'altronde, molti giudei seppero affrontare il disprezzo e perfino il martirio. Negli ambienti ferventi come quelli dei farisei e degli esseni, la serietà divenne scrupolo e la legge casistica. In queste esagerazioni bisogna saper discernere la grandezza di una fedeltà profonda e intuire spesso la delicatezza di un grande amore verso Dio.

E' certo tuttavia che il legalismo non è la vera fedeltà e può soffocare lo spirito di carità. Come tutti gli altri precetti, anche quello del sabato doveva, all'occorrenza, cedere davanti al più grande dei comandamenti che li racchiude tutti: « tu amerai... ». Il vangelo è pieno di controverse che hanno per oggetto il rapporto tra il sabato e la carità. Gesù non è venuto per « distruggere » né il sabato né alcun altro comandamento; è venuto a « completarlo ». Ma questo completamento era egli stesso, la sua persona, il Signore del sabato; e il sabato era « per l'uomo », non l'inverso (Mc 2, 27-28).

Cristo e gli apostoli hanno continuato a osservare il sabato, scegliendo abitualmente questo giorno per la predicazione evangelica. Però i cristiani presero anche a celebrare « il giorno dopo il sabato », « il primo giorno della settimana », che era stato quello della risurrezione del Signore, che divenne il « giorno del Signore » e che, nello spazio di due o tre secoli, finì per sostituire un po' dappertutto per essi il sabato giudaico. Legato così alla persona di Cristo e alla manifestazione della

sua signoria, la domenica era un'istituzione nuova e in questo senso non continuava il sabato. Ma Gesù risuscitato è pasqua, è il mistero di cui la pasqua giudaica era l'annuncio e l'inizio; il sabato ne era il memoriale. In questo senso, la domenica è nella stessa linea e completa perfettamente il sabato.

Il settimo giorno è dunque sempre un'osservanza sabatica per i cristiani. Su questo punto come sugli altri, il decalogo ha conservato la sua validità, accresendosi di tutta la pienezza di Cristo e della sua novità. La dottrina del sabato è ripresa e magnificata nella teologia della domenica.

Non sfugge a nessuno che il quarto comandamento sottolineando la legge del lavoro, l'obbligo di operare sei giorni su sette. Ma è il tempo consacrato a Dio che illumina il significato della settimana. Il lavoro è giudicato a partire dal sabato, non il contrario. Non c'è « religione del lavoro »: non sono i giorni lavorativi che sono consacrati. Non che vi sia il minimo disprezzo per il lavoro, che è legge primordiale (Gen 2, 15); il vituperio e la condanna sono per i pigri (Pr 15, 19; 20, 4; 24, 30-34; 26, 13-16; 31, 10-31). Ma il lavoro non può diventare un fine a sé e non deve mai essere una schiavitù. La sua interruzione per tutti e il pensiero del settimo giorno lo richiamano continuamente.

Il quarto comandamento propone a ogni uomo di fede profonde riflessioni sulla santificazione del tempo e la disponibilità a Dio. Esso procura a ciascuno il mezzo di vivere questa consacrazione con tutti i suoi fratelli nella « santa assemblea » settimanale dove si rinnova il mistero pasquale.

Al popolo dell'Esodo Iahvé ha promesso un riposo (*shabbat*) nel « buon paese » che sarà la terra santa. La storia mostra però che il popolo di Dio non ha potuto « installarsi » per lungo tempo, che la Palestina, qualche volta ridotta a un minuscolo territorio, fu il « suo » paese solo nei brevi secoli della monarchia e che il regno israelita, privo di ogni potere politico, annesso ai grandi imperi, ha infine cessato di essere una nazione per divenire una comunità senza frontiere, potendo esistere ovunque. Lo spazio localizzato non è una dimensione stabile del popolo di Dio, peregrinante senza interruzione nella sua aspirazione e nel suo sforzo verso la pienezza.

Ma questo popolo sempre in marcia vive una storia la cui misura è il tempo. Il tempo è consacrato dal sabato. La storia è assicurata dai succedersi delle generazioni. Ogni lettore della bibbia avrà notato, forse dapprima con stupore, l'importanza delle genealogie che essa contiene. Gli scrittori biblici, quelli soprattutto del periodo della maturità teologica che caratterizza la letteratura sacerdotale post-esilica, trascrivendo e componendo queste genealogie, vogliono prima di tutto manifestare la continuità della storia « santa » e il legame vitale che unisce successivamente i membri del popolo di Dio lungo il tempo. Se la tradizione è il fondamento dell'esistenza di questo popolo, lo stadio primo, elementare ma indispensabile, della tradizione è la trasmissione della vita. In questo senso, il primo di tutti i comandamenti è quello di Gen 1, 28: « Siate fecondi e moltiplicatevi ».

Ora la vita, data da Dio, è trasmessa dai genitori.

« Onora (da' tutta l'importanza) a tuo padre e a tua madre » (v. 12). E' così che conviene tradurre qui il verbo *kabad*, la cui radice contiene l'idea di peso¹⁴ e

¹⁴ Si potrebbe vedere fin dove i rabbini hanno spinto la minuzia nella precisione del

proibito in questa materia in W. O. Oesterley, *Le Sabbat, textes de la Mishnah relatifs au repos du sabbat avec commentaires*, trad. S. Jankewitch, Payot, 1935. D'altronde tutti possono farsi un'idea dal nuovo testamento: così in Mc 3, 2; Mt 12, 2; Lc 13, 14; Gv 5, 10; At 1, 12.

¹⁴ Per i testi che chiariscono il senso della radice *kabad*, v. PD, 123-124.

e che significa « ciò che conta, ciò che si manifesta, ciò che deve contare agli occhi di tutti, essere riconosciuto e manifestato a causa del suo valore eminente »; tutto questo è sottolineato nelle parole « onorare » o « glorificare » con le quali si traduce generalmente questo verbo. Il quinto comandamento è dunque quello che riconosce il giusto valore alla situazione privilegiata dei genitori, strumenti di Dio come fonte di vita, e, per ogni generazione, testimoni della precedente, garantiti così del corso dell'altro fiume di vita, non meno necessario, che è la tradizione.

Nei confronti dei precetti seguenti che si occupano dei rapporti con il prossimo, si potrebbe dire che i genitori sono considerati qui come il primo prossimo. Prossimo immediato e anteriore ad ogni altro, che ciascuno trova prima di tutto presso di sé e col quale il rapporto è di una qualità singolare e di una necessità assoluta. Ma forse è più esatto vedere il legame che esiste tra il quinto comandamento e quelli che lo precedono: essi riguardano direttamente Dio, la sua sovranità unica; ora, i genitori sono a un titolo speciale l'immagine di Dio, che è lui stesso Padre (Os 11, 14; Is 1-2; Ger 3, 19; 31, 9; Is 63, 16; Mt 1, 6; 2, 10) e che ha un cuore di madre (Is 49, 15; cf. Os 11, 8; Ger 31, 20). Donde il posto dei genitori in Lv 19, 3.

Anche la trasgressione di questo comandamento merita i più severi castighi (Es 21, 17; Lv 20, 9; Dt 27, 16; Ez 22, 7, Pr 19, 26; 20, 20; 30, 11, 17). E non si pensi che si tratti solamente dei doveri dei figli ancora giovani; niente è detto circa l'età; i genitori sono per tutta la vita i genitori. Senza dubbio il precetto attira l'attenzione anche sulla situazione dei genitori che invecchiano, le cui forze si affievoliscono, il cui aspetto e le cui possibilità declinano agli occhi dei loro figli adulti. I vecchi, la cui vita è stimata di minor valore (Lv 27, 7), rischiano molto di essere disprezzati e abbandonati a una misera sorte; e ciò, se era vero nei tempi antichi, lo è sempre. Il prendere a carico i vecchi genitori con tutto il rispetto, l'onore e l'affetto che a loro si deve, è ciò cui mira prima di tutto la legge del decalogo.

Il rispetto dovuto ai genitori si esprimerà, ovviamente, in modi differenti nella pratica. L'obbedienza ne è uno dei principali (Dt 21, 18-21; cf. Pr 1, 8; 10, 1; 15, 5, 23, 22). Il libro di Tobia è una magnifica illustrazione dell'amore filiale. Ma la pagina dell'antico testamento insuperata su questo punto è Eccl 3, 2-16.

Gesù e s. Paolo ricordano il quinto comandamento (Mt 15, 4-6; Mc 7, 10-15; Ef 6, 1; Col 3, 20). Tuttavia, benché il rischio si sia raramente verificato non si tratta di spingere la venerazione dei genitori fino all'idolatria: nel senso superiore del termine, non c'è che un solo Padre (Mt 23, 9), dal quale procede ogni paternità (Ef 3, 15) e al di fuori del quale nessuno può divenire un assoluto. E' il senso delle celebri esigenze di Cristo (Mt 10, 37; Lc 14, 26). E' possibile d'altra parte comprendere nel dovere filiale coloro che, senza essere padre e madre per natura, ne svolgono la funzione e, a loro modo, danno anche realmente la vita.

Il quinto comandamento è il solo al quale viene aggiunta la menzione di una ricompensa: « Affinché i tuoi giorni siano lunghi nel paese che Jahvé, tuo Dio, ti darà ». Si tratta del patrimonio familiare ereditario. Quali che siano le idee che il mondo moderno si è fatto sulla famiglia, non si può misconoscere o minimizzare l'importanza del gruppo familiare per i popoli della bibbia. E' dappi- ma in questo ambiente e per esso che si realizza la grande legge della solidarietà delle generazioni. E il comandamento dichiara che se i membri anziani che ne

sono a capo ricevono i riguardi che loro sono dovuti, il « bene » familiare si conserverà, assicurando così a tutti il mezzo di vivere, e di vivere « per lunghi giorni ». Questo ideale, così spesso formulato in termini semplici nella sacra scrittura, mostra che il popolo di Dio non si è ingannato nella stima dei valori: primo tra tutti, la vita.

Le leggi della vita comune ⁹⁶(12, 13-16)

E' ancora la vita, la sua protezione, ad essere oggetto del sesto comandamento (v. 13). Uno studio di J. J. Stamm¹⁵ attira l'attenzione sull'uso e conseguentemente sul senso del verbo *rashah*, uccidere. Egli lo paragona agli altri due verbi di senso analogo, *harag* e *mui* sotto la forma *henni*, utilizzati rispettivamente 165 volte e 201 volte nella bibbia, contro 46 per *rashah*. Il suo esame perviene a questa conclusione: le due parole più frequenti sono impiegate per esprimere « la messa a morte di un nemico in occasione di una battaglia, di un'esecuzione giudiziaria e la morte che può provocare la giustizia di Dio. In compenso *rashah* è utilizzato solo per parlare della morte o dell'assassinio di un nemico personale » e di conseguenza per « designare una maniera definita di uccidere, differente da quella alla quale la guerra poteva obbligare ». Si tratta dunque della « morte provocata illegalmente, la morte che contraddice la vita comunitaria del popolo di Dio ». Così il comandamento trova il suo posto, la sua giustificazione all'interno di una comunità che conosceva la pena capitale, e per la quale la guerra era cosa permessa, e talvolta anche comandata ».

La vecchia tradizione yahvista aveva già presentato sull'omicidio una lezione magistrale posta all'inizio della storia del popolo di Dio (Gen 4, 8-16). La predica dei profeti, difensori veementi del diritto di ciascuno alla vita, potrebbe fornire un lungo commento al precetto di non uccidere. La teologia sacerdotale ne esprime la più profonda ragione: l'uomo è l'immagine di Dio (Gen 9, 6) e l'omicidio è così un attentato alla somiglianza divina, a Dio stesso in essa. La stessa ragione è sottolineata nella dottrina del sangue (Lv 17, 11-14), che appartiene solo a Dio.

Vedremo nel codice dell'alleanza (Es 21) con quale cura di giustizia e quale delicatezza venga ricercata la responsabilità vera nel caso di morte accidentale. Similmente, Nm 35, 9-29 promulga la legge che stabilisce le città di rifugio per proteggere l'omicida involontario contro una vendetta troppo sbrigativa che sarebbe criminale. Quanto alla famosa « legge del taglione » (Es 21, 23), si avrà cura di notare che, nella thora, non si tratta di un regolamento di conti da uomo a uomo, ma della punizione del criminale inflittagli dall'autorità che ha incarico e competenza nella comunità; in Lv 24, 17-21, per esempio, non bisogna dimenticare di leggere i versetti che precedono; quanto a Dt 19, 16-21, il testo è quanto mai chiaro, si tratta di un vero processo giudiziario.

Il caso della guerra, abbiamo detto, è fuori causa. In linea di principio, almeno, perché non bisogna troppo semplificare. Non tutto è permesso: vi è guerra e guerra, e modo di fare la guerra. Essa può essere assassinio. Non si può qui

¹⁵ Studio che egli cita nella sua opera (ricordata qui sopra, p. 156, n. 4) sul decalogo, 51-52.

studiare la morale della guerra nella bibbia. Ciascuno se ne farà un'idea leggendo la storia di Giosué e dei giudici (i fatti raccontati in Gdc 9, 22-57, per esempio, non sono che crimini di canaglie), di Saul e di Davide (di cui si sa il giudizio nei casi di 2 Sm 5, 26-30; 20, 8-15; 1 Re 2, 5-6), le guerre fratricide di Giuda e di Israele nei secoli X-VIII, le guerre così complesse della rivolta maccabica. I profeti hanno pianto gli orrori della guerra e denunciato i procedimenti inammissibili dei capi o della soldataglia (Am 1, 3-15; Ab 2, 5-13; Abd 10-11). Bisogna certo prendere in considerazione la natura delle circostanze e la relativa brutalità dei tempi antichi. Si dice, difatti, che i costumi dell'antico Israele erano rozzi. Potrebbe avere le preoccupazioni che si trovano in Dt 20, 10-20 e spingersi oltre in questo senso. Sembrerebbe infatti che in questa linea e per tutti quelli che affermano il primato della vita, soprattutto dopo la predicazione dell'amore universale fatta da Cristo Gesù, il « non uccidere » dovrebbe essere sempre più la prima legge nel regolamento dei conflitti che oppongono gli uomini tra loro.

Non uccidere è non solo lasciar vivere, ma anche non lasciar morire quando si dispone in un modo o nell'altro della vita degli altri. « Immo! un figlio sotto gli occhi di suo padre colui che offre un sacrificio con il bene dei poveri. Un misero nutrimento fa vivere i poveri; colui che lo sottrae loro è un uomo di sangue. Uccide il prossimo colui che gli toglie il mezzo di sussistere. Versa il sangue colui che trattiene il salario dell'operato » (Eccl 34, 20-22). Quanti aspetti della vita collettiva sono presi qui in considerazione! E se si pensa che « l'uomo non vive di solo pane » (Dt 8, 3) e che più di un genere di morte minaccia la vita degli uomini, quante implicazioni si lasciano discernere nel sesto comandamento! « Chiunque odia suo fratello è omicida » (Gv 3, 15). Per non uccidere in nessun modo, bisogna amare, coi fatti.

È evidente che anche il *settimo comandamento* è ordinato alla salvaguardia e alla propagazione della vita. Il matrimonio è legge naturale primaria e, per la sacra scrittura, legge positiva antica (Gen 1, 28; 2, 24). Se implica la fedeltà reciproca degli sposi, non è solamente perché si crei e si continui la famiglia, senza la quale i figli non sarebbero sicuri di vivere, ma perché l'unione coniugale nasce dall'amore e perché l'amore non può non essere fedele.

La storia del popolo di Dio non è una storia di uomini perfetti; spesso è la storia anche dei peccati degli uomini. Non ci si dovrebbe quindi stupire di trovare nella bibbia degli « scandali ». Meno che in molte altre storie, d'altronde. E il male vi è chiamato con il suo nome e condannato. D'altra parte, l'amore e il matrimonio, la vita e la fecondità vi sono presi sul serio. Tutto ciò che riguarda la vita, il suo sorgere, è di Dio. La sessualità è dell'ordine del mistero. E il matrimonio è « santo ». Conseguentemente, tutto ciò che nuoce al matrimonio, lo devota e lo altera, è « bruttura », « abominio ». L'infedeltà coniugale è severissimamente punita (Lv 20, 10; Dt 22, 22; Gv 8, 5). Si spiegano in tal modo le strane insistenze di Lv 15; 18; 20: « State santi perché io sono santo », dice Jahvé: il matrimonio è collocato nella sua vera sfera, l'alleanza.

Essendo esso pure amore, il matrimonio è partecipazione a questo amore privilegiato di Dio e del suo popolo che è l'alleanza.¹⁶ Non si può difatti biblicamente

¹⁶ Non tocca a noi evidentemente considerare i molteplici e gravi problemi posti dal matrimonio giuridicamente sanzionato senza che esista l'amore maturo degli sposi e fuori della comunità fraterna di cui l'alleanza-amore è la legge.

mente parlare del matrimonio senza riferimento al tema dello sposalizio di Jahvé e di Israele (Os 1-2; 11-14; Ger 2, 3; Ez 16; Is 54; 62). L'infedeltà di Israele è anch'essa denunciata in termini di « adulterio »; le sue sono idolatrie, quando « va verso altri dei », scatenando la collera della « gelosa » divina. Ciò equivale a dire che il *settimo comandamento* significa: voi vi amerete nel matrimonio e sarete fedeli l'uno all'altro come il Signore ama il suo popolo, come il popolo eletto deve amare il suo Dio, nella fedeltà. È ciò che s. Paolo, nella piena luce della rievocazione cristiana, dirà magnificamente in Ef 5, 22-23. Escludere o minimizzare questa considerazione dell'amore è privare il matrimonio della sua legge profonda e separarlo dall'alleanza divina, fuori della quale il decalogo perde il suo vero senso.

« Abbandonare il compagno della propria giovinezza e l'alleanza del proprio Dio » è dunque un tutt'uno (Pr 2, 17), essendo vero il caso anche per l'uomo che abbandona la sua compagna. Così Malachia non può concepire un'unione tra due persone che non abbiano lo stesso Dio: è una rottura dell'alleanza e la profanazione della comunità ove risiede il Signore (Mal 2, 10, 12). L'adulterio, per l'autore del prologo dei Proverbi, è il grande nemico della sapienza e della vita (Pr 2, 15-19; 5, 9-20; 6, 24-35; 7, 5-27; cf. anche Eccl 23, 18-26; Sap 3, 16-19; 4, 3-6). Tali raccomandazioni si fanno tanto insistenti e vive solo in ragione delle incostanze e delle debolezze del cuore dell'uomo, delle passioni che si camuffano come amore, mentre ne sono il contrario. Queste passioni sono dei travamenti, dei pesi, delle catene, una schiavitù e la strada della morte. Il *settimo comandamento*, in una linea di liberazione dell'uomo, vuole liberarlo da queste terribili servitù. È una ribellione dell'amore.

« L'amore è forte come la morte... Le grandi acque non potrebbero spegnere l'amore » (Ct 8, 6-7).

Come il precedente, l'*ottavo comandamento* è formulato in modo semplice e nel tempo stesso generale, non legato a un contesto storico determinato, a un ordine sociale di tipo particolare.¹⁷ L'osservazione vale, d'altronde, per tutto il decalogo e si comprende come esso si sia mostrato perfettamente adatto in qualsiasi paese, epoca e civiltà. Anche questo comandamento riguarda la vita poiché ciò che ciascuno possiede è necessità di vita o fattore di vita.

Il caso più grave di furto è il rapimento di un uomo e il suo asservimento (Es 21, 16; Dt 24, 7). Non è certo che questo caso sia diventato subito raro, almeno per chi consideri attentamente le cose. Per ciò che concerne la proprietà fondata, la sua estensione fraudolenta è più volte denunciata (Dt 19, 14; 27, 17;

¹⁷ Lo diciamo con la maggioranza degli esegeti e dei teologi, e malgrado una tesi che vorrebbe dare un complemento diretto al verbo del v. 15 e leggere così l'*ottavo* comandamento: « Non deruberei un uomo libero ». Questa tesi, esposta da J. Heermann e ripresa da A. All, è riassunta da J. J. Stamm, *loc. cit.* 53-56. Essa si appoggia sul fatto che la « cupidigia » del v. 17 non sarebbe semplicemente « al livello del pensiero e delle emozioni interiori », ma un'azione effettiva. Il decimo comandamento non sarebbe allora che un seguito e un complemento dell'*ottavo*. Il senso di questo sarebbe provato da Es 21, 16 e Dt 24, 7. Il senso indubitabile di « cupidigia » come semplice desiderio interiore nel decalogo del Dattarismo è dato da una parte, la debolezza del confronto con i due testi citati per dare un complemento preciso al verbo dell'*ottavo* comandamento dall'altra parte, ci sembrano privare questa tesi della sicurezza necessaria.

Pr 22, 28; 25, 10). L'onestà nel commercio doveva essere cosa difficile, dal momento che gli autori biblici insistono tanto sull'esattezza necessaria nei pesi e nelle misure (Am 9, 5-6; Os 12, 8; Mi 6, 10-11; Dt 25, 13-16; Pr 11, 1; 16, 11; 20, 10-23; Ez 45, 10; Lv 19, 35-36).

Trattenere il salario dell'operaio, che è una forma di omicidio come ci ha detto l'Ecclesiastico, è anche un furto (Dt 24, 15 da leggere con la sua motivazione teologica; e Lv 19, 13). Se il prestito a interesse è permesso, non è senza condizioni, né senza pericoli e, nel caso dei poveri, diviene rapina e crimine; ora i grandi prestiti si fanno solo agli indigenti; donde le numerose avvertenze (Es 22, 24; Dt 23, 30; Ez 18, 8.13.17; 22, 12; Lv 25, 36-37). In modo ancora più generale, l'oppressione della povera gente ad opera dei potenti è spesso equiparata al furto, anche se le condizioni sociali e lo stato di fatto sembrano legittimare le ingiustizie. Tutto il profetismo è come un potente grido che stigmatizza in nome di Dio gli abusi (per es. Am 2, 6-7; 3, 10; 8, 6; Is 3, 14; 5, 8; Ger 22, 13-17; Ez 22, 25-29).

Ma bisogna rifarsi al principio fondamentale formulato in qualche modo in Lv 25, 23, a proposito delle transazioni sulla proprietà fondiaria: « La terra (qui nel senso del terreno, ma anche del paese, della Palestina) è mia, dice Jahvé, e voi siete presso di me come ospiti di passaggio e gente di soggiorno ». Tutte le cose sono di Dio, che le ha fatte e che è il padrone sovrano di tutto. All'uomo, il mondo è affidato da Dio come amministrazione e usufrutto (Gen 1, 28-30). Tenendo il posto di Dio, l'uomo è anche il reggitore della creazione; egli rende visibile il Signore, il quale l'ha fatto a sua somiglianza (Sal 8, 6-9; Eccli 17, 2-4; Sap 9, 2-3). L'uomo è proprietario « in seconda », nel senso dell'intendente al quale sono stati affidati dei talenti da far fruttificare (Mt 25, 13-30); è dunque responsabile davanti a Dio dei beni che gli sono stati affidati.

Ma « l'uomo » vuole dire « tutti gli uomini ». La divisione dei beni è una ripartizione di responsabilità per l'amministrazione comune, per un servizio comune. Ritornano qui i grandi temi fondamentali del servizio, della libertà e della gerarchia dei servizi, in una convergenza di intenzioni e di sforzi che coincide con l'anima stessa dell'alleanza. In altri termini, è tutto il contrario di una società dove regnerebbe la legge dell'interesse esclusivo di ciascuno. Tale è lo spirito nel quale conviene leggere l'ottavo articolo del decalogo e in funzione del quale saranno giudicate, nel popolo di Dio, le questioni di proprietà, di acquisto e di scambio, di salari, di cooperazione e di aiuto.

Di fronte all'annessione colpevole vi sono l'esproprio e la povertà. Quest'ultima, scoperta con l'esperienza, a poco a poco ha attirato l'attenzione dei profeti e dei sapienti ed è diventata una delle grandi dimensioni spirituali del popolo di Dio. Essa difatti non è solamente una condizione economica; è una grazia e un mistero. La povertà biblica è una disposizione impressa da Dio nel cuore dell'uomo per farne un perfetto comunicante nella carità.¹⁶ L'accaparra-

mento delle ricchezze da parte dell'uomo è dunque una via pericolosa e del tutto opposta allo spirito dell'alleanza. Seguendo il Maestro delle « beatitudini » (Mt 5, 3; 6, 19-21; 10, 8-10; Lc 6, 24-25), gli apostoli hanno definitivamente formulato questo pensiero per i secoli cristiani (Gc 2, 1-17; 4, 13-17; 5, 1-6; 1 Gv 3, 17-18).

Nel senso dunque dell'ottavo comandamento, il rispetto dei beni di cui ciascuno è responsabile davanti a Dio conduce a questo distacco interiore del vero « povero » che è tutto fede e disponibilità, libertà del cuore e carità.

Il v. 16 può tradirsi rigorosamente così: « Non partire contro il tuo prossimo come testimone mendace ». Poiché il verbo *amh* « alzare la voce, prendere al tribunale », sembra che nel suo significato primo il *nono comandamento* si riferisca alle testimonianze da rendere in processo.

Il principio è la rettitudine della giustizia esercitata dai giudici (Dt 16, 18-20), come dice quest'ultimo versetto: « Giustizia, giustizia ricercherai affinché tu viva ». Senza questo principio e il suo rigore, la coesistenza di tutti e la vita di ciascuno non sono più sicuri. L'esplicitazione del precetto si trova in qualche modo in Dt 19, 15-19. Il pericolo non era immaginario, e si conoscono dei casi celebri (1 Re 21, 8-10), tra i quali, ad esempio, Mt 26, 59-62 (cf. At 6, 11-13). Donde le sentenze di Pr 6, 19; 12, 17; 14, 5; 19, 5-9; 21, 28; 24, 28; 25, 18.

Questi ultimi testi, come pure Es 23, 1 e Lv 5, 21-26, mostrano che la nozione di falso testimone è vicinissima a quella della parola menzognera che compromette, in modo colpevole, la vita degli altri. Se il comandamento non condanna direttamente la menzogna, è perché da una parte la falsa testimonianza ne è il caso più grave e perché l'esempio concreto è più significativo di caratteristico è la menzogna. E' dunque legittimo intendere il nome comandamento come la condanna della menzogna sotto tutte le forme. Anche la notevole formula di Lv 19, 11-12, così vicina al decalogo, ci mette su questa via: « Non ruberete, non mentirete, non ingannerete il vostro prossimo. Non giurerete per il mio nome, mentendo. Tu proclameresti il nome del tuo Dio. Sono io, Jahvé ». Mentre per ingannare e sfruttare gli altri è una « infedeltà a Jahvé » (Lv 5, 20-22).

Dalle astuzie di Giacobbe (Gen 25-30) ai prodigi menzogneri dell'« enpicio » che deve venire (2 Ts 2, 9), passando per le parole di una moltitudine di falsi profeti¹⁷ e di tanti mentitori di cui si lagnano salmisti e sapienti,¹⁸ la storia biblica ha fin troppi esempi da fornire della mancanza di rettitudine degli uomini in seno allo stesso popolo di Dio. La menzogna è un male terribile che può scalzare perfino i fondamenti dell'alleanza. Perché questa è necessariamente fedeltà, dirittura, lealtà. La menzogna non è un inganno solo a livello dell'intelligenza; è un'azione, una deviazione, un rifiuto di impegnarsi nelle vie della rettitudine comune e del consenso, è intrinseca infedeltà.

Cristo, che è la verità in persona e il « testimone fedele » (Gv 14, 6; Ap 1, 5), ha svelato il carattere diabolico e « omicida » della menzogna (Gv 8, 44,

¹⁶ Non dobbiamo fare qui della morale naturale, sociale o individuale. Se si considerano gli uomini fuori della sfera dell'elezione divina e dell'alleanza, la morale non perde il suo valore, ma reclama altri criteri. Ci rifiliamo, bibbia alla mano, di interpretare il decalogo con criteri che non sono quelli della rivelazione.

¹⁷ Un'idea della « povertà » biblica è data in TB, 241-243, 350.

¹⁸ Os 4, 5; 6, 5; Is 3, 2; 9, 14; 28, 7; Mi 3, 5-12; Sof 3, 4; Ger 2, 8; 4, 9; 5, 13-31; 6, 13; 13, 13; 14, 14; 23, 9-40; 26, 7-16; 27, 9-15; 28, 8-9-15; 29, 8-23-31; Ez 13; 22, 28; Zc 13, 2-6, della lingua, « cattiva », « perfida », « affilata » come una spada, che vi si trovano denunciati.

cf. 1 Gv 2, 21-22; 3, 8-15) e ha annunciato una recrudescenza dell'impostura nei tempi escatologici (Mt 24, 5.11.23-24; cf. 2 Ts 2, 2.3-9.11; 1 Tm 4, 2). Ma il popolo dell'alleanza perfetta respingerà alla fine « tutti gli uomini di menzogna »; chiunque « ama e fa la menzogna » non potrà farne parte (Ap 21, 8.27; 22, 15).

Per ritornare più direttamente alla « testimonianza », che il precetto considera espressamente proprio oggetto, si può terminando fare menzione, una volta di più, di una grande realtà biblica che è il supporto stesso e il cammino della rivelazione divina, la tradizione. Che è la tradizione se non una concatenazione di testimonianze, basate sulla fedeltà dei testimoni? Questa volta non è davanti a qualche tribunale particolare che il testimone viene citato ma davanti a Dio stesso, e la causa è quella del popolo di Dio, quella del destino del mondo, nella prospettiva della sua salvezza. Il decalogo, in fin dei conti, difende questa causa.

La libertà del cuore (20, 17)

Tutti i comandamenti del decalogo finora ci hanno condotto a esaminare la radice stessa di tutte le azioni umane, le intenzioni, le propensioni, i desideri, la volontà. Questi comandamenti, tuttavia, moltiplicazione pratica ed esemplare della sola legge dell'alleanza che è amare-serve Dio e i propri fratelli, riguardano degli atti significati dal loro oggetto, circa un determinato aspetto della vita del popolo di Dio. Ma se gli atti non vengono attuati, se non si fanno o non si riescono a fare le azioni condannate da questi precetti, si è con ciò innocenti? La questione è posta e risolta dal *decimo comandamento*.

Si è detto da alcuni che esso presupponesse un'evoluzione psicologica dell'uomo, un affinamento dei suoi pensieri e della sua coscienza, prematuri al tempo di Mosè. Ma ciò vuol dire farsi uno schiena semplicista e lineare, senza fondamento dello sviluppo del cuore dell'uomo. Vuol dire rifiutare agli antichi ebrei qualche cosa di abbastanza elementare e di costante nella natura umana, anche se tutti gli uomini non ne hanno una percezione ugualmente chiara; non si oserebbe farlo per nessun popolo, nemmeno per quelli cosiddetti primitivi. Se, d'altra parte, si è potuto mettere in questione il senso semplice di *hamad* « concepire », questo stesso verbo ha per parallelo e sinonimo *awah*, sotto la forma *hitanah* « desiderare » nel senso di movimento interiore non necessariamente seguito da atto.

Del resto, non è questione qui della psicologia dei contemporanei di Mosè. Il decalogo, nella forma in cui lo leggiamo, è stato messo per iscritto tra il IX e il V secolo prima della nostra era. Esso esprime ciò che Dio vuole dal suo popolo nel tempo migliore o nel tempo « forte » della sua storia antica, in funzione di una dottrina già evoluta dell'alleanza. I profeti hanno parlato. Osea, Geremia, Ezechiele si esprimono come il decalogo (Os 4, 2; Ger 7, 9; Ez 18, 5-9; 22, 7-12). Nessuno oserà dire che con loro Israele non sia già avviato al livello della coscienza morale e alla nozione dell'interiorità delle intenzioni.

Forse nella sua forma primitiva il comandamento era solamente: « Non desiderare ». Forse comportava già la « casa del tuo prossimo »; l'enumerazione che segue riprende difatti il verbo. In questo caso la parola « casa » implica ciò che appartiene al prossimo, tutto ciò di cui egli ha bisogno, ciò che costituisce

e prolunga la sua vita personale (cf. Es 1, 21). L'enumerazione propone in seguito degli esempi di possibili cupidigie, non è esaustiva, ma colloca bene gli uomini nella vita della comunità. E si intuisce senza difficoltà che questa vita di comunità nell'alleanza si basa sulle disposizioni di cuore di ciascuno. L'opera divina di liberazione e di redenzione deve penetrare fino a questo cuore da cui è la cupidigia, asservimento a istinti, a passioni, a capricci, ad abitudini.

La forma più chiara come la più odiosa della cupidigia è l'invidia, che è esattamente il contrario dell'amore (1 Cor 13, 4). Passione triste (Pr 14, 30), essa nasce dallo sguardo e rende l'occhio « cattivo » (Nm 15, 39; Eccl 14, 8-10; 31, 13). Se ne ha una descrizione sorprendente in Gen 4, 5-7 e un'altra, non meno precisa, in Gc 1, 14-15. « E' per l'invidia del diavolo che la morte è entrata nel mondo » (Sap 2, 24). Ed è « per gelosia » che il Salvatore degli uomini è stato consegnato alla morte (Mt 27, 18; Mc 15, 10).

La particolare gravità del decimo comandamento sta nel fatto che esso è un interrogativo all'interno di ciascuno, in questo centro di comando e di responsabilità che è il cuore, sede dell'intelligenza e della volontà, senz'altro controllo o testimone che Dio solo. Qui il Signore pone il problema delle scelte essenziali. E' questo il motivo per cui bisogna tanto guardarsi dalla cupidigia (Lc 12, 15), che diviene idolatria, adorazione e servizio di pensieri o di disegni, di parole e di atti (Mt 15, 19). Così è necessario soprattutto vegliare sul proprio cuore (Pr 4, 23), dove la divina sapienza non domanda che di venire (Pr 2, 6, 10).

Però l'uomo non è mai un individuo isolato. La cupidigia, che nasce dal contatto col mondo esterno, può alimentarsi in ciascuno con quella degli altri. Per la sua debolezza davanti agli influssi ambientali e alle pressioni che vengono esercitate su di lui, l'uomo arriva ad avere desideri diventati collettivi e si conlascia per contagio. I rimpianti degli ebrei che bramano il relativo benessere colti in Egitto (p. 191) crescevano in ciascuno per l'esempio di tutti. Per se- spicte di trascinamento epidemico. Il decimo comandamento obbliga ciascuno a interrogarsi sui rischi di un fallace accordo con gli altri e su ciò che il mondo moderno chiama l'« azione psicologica ».

Ma non è stato il comandamento stesso a creare il suo oggetto? « Avrei ignorato la cupidigia, se la legge non mi avesse detto: Non desiderare » (Rm 7, 7). La legge provoca, difatti, una conoscenza, una presa di coscienza.²² Ma è un progresso sulla via della salvezza, come la scoperta di un male è necessaria perché vi si porri rimedio. La legge che dice « Nol » è rivelatrice, come l'ostacolo dà la misura delle forze, come il limite informa con esattezza. Qualsiasi altra realtà, le cose di questo mondo, gli altri uomini e Dio al di sopra di tutto, svolgono questa funzione e mettono ciascuno in faccia alla propria verità. « Se Dio non esistesse tutto sarebbe permesso » (Dostoevski). L'urto con l'« altro » causa di ritorno una scossa e rende manifesto il senso del movimento che animava dall'interno.

²² Prendiamo il testo di s. Paolo in tutta la sua portata: è tuttavia da intendere dapprima, secondo il contesto, nel senso particolare che gli dà la controversia dell'apostolo con i « giudaizzanti » legalisti.

L'ALLEANZA NELLA VITA

« Così la legge è santa e il comandamento è santo, giusto, buono » (Rm 7, 12). Al Signore di tutte le grazie che ci ha dato il decalogo dobbiamo manifestare e rivolgere tutta la nostra gratitudine. Abbiamo verificato, con questo dono, le dimensioni dell'alleanza e le prerogative della nostra libertà per viverla e servirla.

Nel nostro studio non ci siamo per nulla nascosti le miserie religiose e morali del popolo al quale questa carta di libertà era offerta. Nessuno tuttavia ha mai inteso Israele lamentarsi degli obblighi che vi trovava scritti. Egli ha disobbedito, e anche i cristiani in seguito. Ma il popolo di Dio si è lasciato giudicare e correggere dal decalogo. Lo ha accettato come una grazia, un privilegio, un segno d'amore del suo Signore.

La chiesa impone sempre ai suoi membri la legge delle dieci parole, che essa chiama per eccellenza « i comandamenti di Dio ». Da Gesù essa ha imparato a seguirne fino in fondo le indicazioni essenziali e profonde. Il decalogo non cesserà di attuare per ogni generazione la sua opera di liberazione e di educazione nella vita dell'alleanza. E benché Gesù non lo citi quando si pone la questione del « più grande comandamento » e del « secondo che gli è simile », è proprio il decalogo che si trova riassunto dal Maestro nella formulazione definitiva: « Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore... Amerai il tuo prossimo come te stesso » (Mt 22, 37-39).

Il codice dell'alleanza

La scoperta, nel libro dell'Esodo, dei tre capitoli che ormai si è soliti chiamare il « codice dell'alleanza » (20, 22-23, 19), è stata per molti una delle gioie maggiori della loro prima lettura della bibbia. Sorpresi, ma anche invogliati, dal sapore di arcaismo, di folklore e di semplicità rurale di questa serie non ordinata di sentenze, di diritto consuetudinario e di precetti religiosi, non pochi sono stati colpiti dalla delicatezza dello spirito che anima la maggior parte di quegli enunciati quasi giuridici e dal rispetto della persona umana che in esso traspare.

Ci si aspettava di trovare antichi riti ereditati dai tempi più lontani e derivanti da disposizioni istintive, da tabù primitivi e da sopravvivenze autoctone, e in realtà se ne trovano. Ma ben presto ci si accorge che la loro scelta o la loro conservazione, come pure la loro redazione più o meno ritoccata, corrispondono a un'ispirazione la cui fonte non è il semplice diritto naturale ancestrale, né il solo giuridismo religioso comune all'antico medio oriente. Vi è un senso dell'uomo, e dell'uomo di fronte a Dio, assolutamente eccezionale.

Sappiamo, senza alcun dubbio ormai, donde viene questo spirito di « giustizia » che si è manifestato così singolarmente in Israele e che era di una qualità tale da sfiorare ed esigere nello stesso tempo il suo perfetto compimento nei tempi della pienezza (Mt 3, 15; 5, 17-18). Il nome dato dai critici a questa sezione dell'Esodo risulta dunque perfettamente esatto, perché nessun termine meglio della parola alleanza ne esprimerebbe lo spirito. E per ciò stesso si trova giustificata, come per il decalogo, la collocazione attuale di questo codice nel libro dell'Esodo, tra l'annuncio divino dell'alleanza e la sua celebrazione al Sinai.

Non si vuol dire con ciò che le « leggi » di questo codice, soprattutto come insieme, siano state concepite, promulgate e redatte al tempo stesso della celebrazione presieduta da Mosè sulla montagna santa. Considerato come facente parte della tradizione ebraica, il codice è nondimeno, per la maggioranza dei critici, di una grande antichità.¹

¹ Abbastanza rari sono divenuti quelli che, alla maniera di A. Loeb, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Payot, 1950, 204-218, ritengono che il codice sia stato scritto solamente nei secoli IX-VIII. Gli studi eruditi di H. Cazelles, soprattutto il suo *Étude sur le Code de l'Alliance*, Leicauxy et Ané, 1946, hanno al contrario fatto molto perché questa antica compilazione giuridica venisse attribuita allo stesso Mosè, « vi si vedrebbe volentieri — dice — il testamento di Mosè moriente in Transgiordania dopo la prima sedentarizzazione delle tribù di Ruben, Gad e Manasse ». Più ardito, J. Seignmann, *Les plus anciennes traditions*