

CHIODS, IL LIBRO DE'LLI TEBODO, PH 1995

forme di insoddisfazione umana dovuta alla situazione del tempo. I troni del Sinai continuano a rivolgersi alla Chiesa per favorire le scelte obbedienti dei propri seguaci, attuate in risposta alle richieste di Dio e valutate secondo i suoi criteri.

Gli aspetti esteriori della rivelazione di Dio al Sinai mettono in guardia la Chiesa dal non relegare Dio nelle buone intenzioni della coscienza religiosa. In questo modo Es 19 fornisce il contenuto più importante alla testimonianza neotestamentaria che Dio è un fuoco che consuma. Il punto debole dell'Antico Testamento non sta nell'aver forgiato un'idea primitiva di Dio, ma nel venir meno di Israele a rispondere nel modo giusto. Il nuovo patto non rappresenta la sostituzione del terrore del Sinai con la benevolenza di Dio, ma piuttosto un messaggio di grazia per un libero accesso a quello stesso Dio la cui presenza fa continuamente appello al timore reverente.

Capitolo Diciassettesimo

II Decalogo

20, 1-17

A. Bibliografia sulla legge nell'Antico Testamento

A. ALT, "The Origins of Israelite Law", *Essays on the Old Testament History and Religion*, Oxford 1966, pp. 81-132 (New York 1967, pp. 71-103); "Zur Palästinaarchäologie", *ZAW* 52, 1934, pp. 303-5 = *KS I*, 1953, pp. 341-4; K. BAUZEK, *Das Bundesformular*, WMANT 4, 1960; W. BEVERLIN, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, Tübingen 1961, pp. 16ss., 59ss., trad. ingl. *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions*, Oxford 1965, pp. 12ss., 49ss.; M. BUSS, "The Covenant Theme in Historical Perspective", *VT* 16, 1966, pp. 502ss.; D. DAUBE, *Studies in Biblical Law*, Cambridge e New York 1947; K. ELLINGER, "Das Gesetz Leviticus 18", *ZAW* 67, 1955, pp. 1-25; Z. W. FALK, *Hebrew Law in Biblical Times*, Jerusalem 1964; F. C. FANSHAM, "The Possibility of the Presence of Casuistic Legal Material at the Making of the Covenant at Sinai", *PEQ* 93, 1961, pp. 143-6; G. FOMER, *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte*, Berlin 1969, pp. 84ss.; E. GEISLERBERGER, "Covenant and Commandment", *JBL* 84, 1965, pp. 38-51; *Wesen und Herkunft des "apodiktischen Rechts"*, WMANT 20, 1965; S. GEWIRTZ, "West Semitic Curses and the Problem of the Origins of Hebrew Law", *VT* 11, 1961, pp. 137-58; H. GESÉ, "Beobachtungen zum Stille alttestamentlicher Rechtsätze", *TLZ* 85, 1960, pp. 147-50; G. GURWITZ, *Sociology of Law*, London 1947; I. HEINEMANN, *Untersuchungen zum apodiktischen Recht* (Diss. Hamburg), 1958; A. JINCU, *Das weltliche Recht im Alten Testament*, Gütersloh 1927; R. KILIAN, "Apodiktisches und Kasuistisches Recht im Licht ägyptischer Analogien", *BZ* 7, 1963, pp. 185-202; *Literarische und Formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes*, Bonn 1963; D. J. MCCARTHY, *Der Gottesbund im Alten Testament*, Stuttgart 1966; *Treaty and Covenant*, Roma 1963; G. E. MENDENHALL, "Law and Covenant in Israel and in Ancient Near East", *BA* 17, 1954, pp. 26-46, 49-76; J. MOKKEN-SMIDAN, "The Oldest Document of the Hexateuch", *HUCA* 4, 1927, pp. 1ss.; M. NORR, *The Gesetz im Pentateuch*, Königsberg 1940, trad. ingl. *The Laws in the Pentateuch and Other Studies*, Edinburgh e Toronto 1966, pp. 1-107; J. VAN DEN HAKKE, "Studies in Hebrew Law", *CBQ* 12, 1950, pp. 248-59, 416-27; *CBQ* 13, 1951, pp. 28-43, 164-171, 286-307; K. RAASER, *Das apodiktische Recht im Deuteronomium und im Heiligkeitsgesetz*, Berlin 1948; H. CHAR REVERLOW, *Das Heiligkeitsgesetz formgeschichtlich untersucht*, Berlin 1948; W. REUTNER, *Recht und Ethos*, München 1966; H. SCHUIZ, *Das Todesrecht im Alten Testament*, Berlin 1969; J. M. P. SMITH, *The Origin and History of Hebrew Law*, Chicago 1931, Cambridge 1932; R. DE VAAN, *Le Institutions dell'A.T.*, trad. it. cit., pp. 150ss.; V. WAGNER, *Rechtssätze in gebundener Sprache und Rechtsatzreihen*

in *israelitischen Recht*, Berlin 1972; E. WERNER, «Der Sinn des Geschlechtes im Alten Testament», *ZTK* 55, 1958, pp. 255-70; W. ZAMMEL, *The Law and the Prophets*, trad. ingl. (Oxford 1965, New York 1967).

R. Bibliografia sul Decalogo

H. CAZUJAS, «Les Origines du Décalogue», *Revue Israel* IX, 1969, pp. 145ss.; W. EGGMONT, «The Law and the Gospel», *Interpretation* 11, 1957, pp. 21-40; H. GESS, «Der Dekalog als Ganzheit betrachtet», *ZTK* 64, 1967, pp. 121-38; J.P. HAVAT, «Moses and the Ethical Decalogue», *Encounter* 26, 1965, pp. 199-206; A. JENSEN, «Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs», *ZAW* 79, 1967, pp. 277-304; A.S. KARARUN, «Some Recent Points of View on the Time and Origin of the Decalogue», *Stud. Theol.* 18, 1964, pp. 81-90; W. KASSIRER, «Die literarische, historische und theologische Problematik des Dekalogs», *VT* 7, 1957, pp. 1-16; I. KÖNIG, «Der Dekalog», *ThR*, NF 1, 1929, pp. 161-84; J.L. KOOL, *De Tien Geboden* (Kampen 1964); H. KRAMERS, «Dekalog», *Evangelisches Kirchenlexikon* I, 1956, pp. 852-54; N. LOMNICK, «Zur Dekalogfassung von Dt. 5», *HZ*, NF 9, 1965, pp. 175ss.; S. MOWBRIDGE, *Le Décalogue*, Paris 1927; «Zur Geschichte des Dekalogs», *ZAW* 55, 1937, pp. 218ss.; E. NEUBER, *The Ten Commandments in New Perspective*, trad. ingl., SBT 2, 7, 1968; R.H. PRITCHARD, «The Oldest Decalogue», *JBL* 43, 1924, pp. 204-310; A.C.J. PHILLIPS, *Ancient Israel's Criminal Law*, Oxford 1970, New York 1971; H. GRAF REYERHOFF, *Gebot und Predigt im Dekalog*, Gütersloh 1962; H.H. ROEMER, «Moses and the Decalogue», *BHRL* 34, 1951/2, pp. 81-118; H. SCHMIDT, «Mose und der Dekalog», *Exegetischer, Festschrift H. Gunkel*, Erlangen 1936, 1923, pp. 78-119; S. SPIEGEL, «A Prophetic Attestation of the Decalogue», *Isis* 6, 5 with some observations on Psalm 15 and 24, *HTZ* 27, 1961, pp. 189-239, 281-305; with M.E. ANTHEW, *The Ten Commandments in Recent Research*, SBT 2, 2, 1967; E. ZWISLOCKI, «Eine Wende in der Dekalogforschung?», *ThR* 3, 1968, pp. 189-198.

20 ¹ Dio pronunciò tutte queste parole, dicendo: ² «Io sono il Signore tuo Dio che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla casa di schiavitù. ³ Non avrai altri dèi prima di me. ⁴ Non ti farai un idolo né alcuna immagine di ciò che è lassù in cielo o quaggiù sulla terra, o nell'acqua sotto terra. ⁵ Non t'inchinerai a loro né li servirai; perché Io, il Signore tuo Dio, sono un Dio geloso che punisce la colpa dei padri nei figli, nella terza e nella quarta generazione di coloro che mi odiano, ⁶ ma dimostra un amore costante verso la millesima generazione di coloro che mi amano e osservano i miei comandamenti. ⁷ Non abuserai del nome del Signore tuo Dio, perché il Signore non lascerà impunito colui che abusa del suo nome. ⁸ Ricordati del giorno del sabato per santificarlo. ⁹ Per sei giorni devi lavorare e fare tutti i tuoi lavori; ¹⁰ ma il settimo giorno è un sabato per il Signore tuo Dio; non farai alcun lavoro, né tu, né tuo figlio o tua figlia, né il tuo schiavo o la tua schiava, né il tuo bestia, né il fustigatore che è all'interno delle tue porte. ¹¹ Perché in sei giorni il Signore fece il cielo e la terra, il mare e tutto ciò che vi è in essi, e si riposò nel settimo giorno; perciò il Signore benedì il giorno di sabato e lo dichiarò santo. ¹² Onora tuo padre e tua madre perché tu possa vivere a lungo nel paese che il Signore tuo Dio sta per darti. ¹³ Non ucciderai. ¹⁴ Non commetterai adulterio. ¹⁵ Non ruberai. ¹⁶ Non testimonierai contro il tuo

prossimo come falso testimone. ¹⁷ Non bramerai la casa del tuo vicino; non bramerai la moglie del tuo vicino, né il suo schiavo o la sua schiava, né il suo buco o il suo asino o qualsiasi cosa appartenga al tuo prossimo».

1. ANNOTAZIONI FILONOMICHE E CRITICHE TESTUALI

1) Un problema squisitamente testuale che riguarda il Decalogo è stato sollevato dal testo del Decalogo contenuto nel Papiro di Nash. Cfr. la bibliografia in proposito N. PERLES, *Die älteste Abschrift der zehn Gebote, der Papyros Nash*, Freiburg 1905; W.F. ALANBY, *JBL* 56, 1937, pp. 145-176; F. HOSER, *RGZ*, pp. 69-71; J.J. SHAW, *ThR*, NF 27, 1961, pp. 197s.; A. JENSEN, *ZAW* 79, 1967, pp. 277s.

20, 1. Nel testo ebraico il Decalogo presenta una doppia accentuazione: la suddivisone dei comandamenti in dieci parti ad uso liturgico e un'altra secondo la ripartizione dei versetti. Cfr. G-K par. 15p; A. GERBER, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel*, Brestlau 1887, p. 373; KAUFMAN, *op. cit.*, p. 342.

2. L'AmTr, NIPS e NAB rendono *onohi YHWH yehobeh* con «Io il Signore sono il tuo Dio». La traduzione, che è sintatticamente possibile, sembra molto meno probabile dopo l'apprizzazione dell'esauriente studio critico di ZAMMEL («Ich bin Jahwe», *Gottes Offenbarung*, pp. 115s.). A proposito della sintassi della proposizione relativa riferita al soggetto della proposizione principale, cfr. G-K par. 138d; BROCKELMANN, *Syntax*, par. 153a.

3. La traduzione dell'espressione *'al panay* («prima di me») ha dato origine ad un acceso dibattito. Per una rassegna di alcune soluzioni possibili, cfr. l'analisi esegolica più avanti.

4. *pesel*, RSV: «immagine incisa»; NIPS: «immagine scolpita»; NEB: «immagine intagliata»; NAB: «idolo»; BC: «idolo». Il testo parallelo di Dt 5, 8, dopo il nome *pesel*, non riporta la congiunzione *man*, per cui risulta alterata la sintassi della proposizione. L'astinente del testo di Dt rende «alcuna raffigurazione» come un'apposizione che specifica ulteriormente la natura dell'immagine. Ma il testo dell'Ebraico, che presenta la congiunzione *man*, considera la proposizione che segue una produzione supplementare a farsi delle immagini. Cfr. NEUBER, *op. cit.*, p. 36.

La sequenza *pesel w'kol-finanah* dal punto di vista sintattico è estremamente difficile da interpretare. *'aser* è unito come pronome relativo alla forma assoluta del nome per cui, a rigore, l'espressione va letta «alcuna figura che è in cielo». Ma ci si aspetterebbe una proposizione relativa per qualificare *kol*. Per attenuare la difficoltà sono stati proposti alcuni suggerimenti: (i) Emendare il testo in conformità a Dt 4, 16-25 (cfr. BH²), ma anche le osservazioni critiche di ZAMMEL, *op. cit.*, p. 235f. (ii) Leggere la sequenza con la forma costruita *finanah kol*, ma cfr. l'obiezione di DUBAMBY, *ad loc.* (iii) Terminare la frase dopo *finanah* (così Dillmann), ma questa soluzione manca dell'appoggio delle versioni antiche e crea una costruzione artificiosa per la proposizione relativa introdotta da *'aser*.

5. Il D¹ legge *w'el-silasin*. Per la traduzione di *el qamar*, cfr. H.A. BRONKHORST, *VT* 13, 1963, p. 269.

6. Non c'è unanimità sul come tradurre *tapin*, se in stretto parallelo con il v. 5, c, quindi, «millesima generazione», oppure in senso più libero. L'AmTr, NIPS, NAB e BC

optimo per la prima soluzione; la HSV, NEB, Driver e Noh, per la seconda (cfr. Ps 34, 7). Dt 7, 9 usa esplicitamente l'espressione «mille generazioni». Il problema è più che perché esprime meglio il voluto contrasto del comandamento.

7. *Isser 'et-son... issar'.* Le versioni antiche variano notevolmente nel rendere questa espressione. I LX: *epi mutata*, sin modo irragionevole; Peshitta: «falsamente»; Vulgata: *in vanum*. Ortelos traduce alla lettera il TM, così pure il *Targum Neofiti I* (cfr. tuttavia, la variante «giurare il falso» in mss. M). Cfr. anche H. ORLINSKY, *Notes*, pp. 175s.

8. Il Dt legge *sonoi*, «esserva», al posto di *zakar*, «ricordati», e aggiunge la frase «come Yahweh tuo Dio ti comanda». Sul significato della proposizione finale, cfr. Kohn, *Lehrjahrbuch* III, par. 407a.

11. Il Dt presenta un testo più lungo con la significativa aggiunta «perché il tuo schiavo e la tua schiava possano riposare al pari di te». La proposizione causale del v. 11 cambia completamente nel Dt.

12. Il Dt aggiunge «perché ti sia piacevole».

13. La posizione del «sisto» comandamento e la successiva interruzione dell'adulterio fluttuano notevolmente nelle varie tradizioni testuali. La sequenza della tradizione massoretica è confermata dal testo Samaritano, da Giuseppe Flavio, da una copia del Dt rinvenuta a Qumran e dalla letteratura rabbinica. I LXX, P'lene, il Papirio di Nash e il Nuovo Testamento riportano l'ordine inverso (per una completa analisi del problema, cfr. D. FROSTEN, *Textus* 4, 1964, pp. 220ss.).

15. Per uno studio dei termini semitici affini a *gab*, cfr. L. KSONY, *VT* 8, 1958, p. 169.

16. Il Dt legge *'et-son'*, che è chiaramente secondario al testo dell'Esodo, *'et-son' è un termine tecnico ed è reso molto meglio con «falsa testimonianza»* piuttosto che con l'espressione generica «falsa prova». (Cfr. SWENSON, *Word and Deed* 3, 1952, pp. 108ss.).

17. Il Dt inverte l'ordine dell'Es e ha «omph» con il verbo *ladmad* e «cassa» con il verbo *titannach*. Il testo Sam. inserisce a questo punto Dt 27, 2-5-7 nella sua versione un po' alterata e parte di Dt 11, 29 con l'accenno al monte Garzina.

2. PROBLEMI LETTERARI E STORIA DELLA TRADIZIONE

A Storia della ricerca moderna sulla legge nell'Antico Testamento

Lo studio dello sviluppo storico delle tradizioni che contengono il Decalogo è strettamente collegato al moderno dibattito sulla legislazione antiche-stamentaria in generale. Poiché sono a disposizione diversi studi sulla storia della ricerca, la nostra rassegna può limitarsi all'essenziale (cfr. la bibliografia più sopra).

Le più recenti teorie critiche sulla legge anticestamentaria sono state dominate, nel complesso, da problemi di natura critico-formale. Ciò non vuol dire che sia stato considerato importante soltanto questo aspetto, poiché un lavoro altrettanto significativo continuò ad essere sviluppato in altri settori.

Si pensi, per esempio, al costante interesse per lo studio comparato della legislazione del Vicino Oriente Antico (cfr. la bibliografia in *Orientalisches Recht, Handbuch der Orientalistik, Ergänzungsband* III, Leiden 1964), e, tra gli altri, ai nuovi originali studi di David Daube (*Studies in Biblical Law*, 1947). Ciò nonostante, anche questi studi sembrarono seguire le correnti principali della scuola critica nella misura in cui potevano essere usate per arricchire e correggere la ricerca critico-formale. E fu di dubbio, comunque, che l'analisi critico-formale diede il più importante impulso allo studio della legge anticestamentaria e mise a disposizione gli elementi strutturali entro i quali operò l'indagine critica.

Lo studio fondamentale fu, naturalmente, il saggio di Alt del 1934, tradotto con il titolo «Le Origini della Legge Israelitica». Ovviamente Alt dipendeva dagli studi precedenti, in particolare dagli studi di Mowinkel, Jirku e Koehler. All'inizio con il distinguere nettamente tra due tipi di legge che egli chiamò casuistico e apodittico. Il primo era caratterizzato dalla presenza di proposizioni che definivano gli specifici casi giuridici, accompagnati di norma da una differenziazione particolareggiata di proposizioni secondarie (Es 21, 1ss.). Il secondo si presentava in uno stile imperativo assoluto, che non implicava la presenza di proposizioni secondarie, espresso di norma alla seconda persona e in forma negativa senza la formulazione esplicita delle proposizioni che comportavano la punizione (23, 1ss.). Alt sosteneva che la legge di tipo casuistico si era sviluppata dalla normale procedura giuridica della giustizia laica che veniva amministrata presso le porte della città. Al contrario, egli collegò la legge di tipo apodittico a un'originale struttura culturale che si collocava nel rituale del rinnovo del patto (cfr. Dt 31, 1ss.). Inoltre, Alt riteneva che, benché la legge di tipo casuistico fosse comune alle culture del Vicino Oriente Antico (cananaica), la legge di tipo apodittico fu tipica di Israele e diede origine alla «vera legge israelitica» (*genuina israelitisch*).

Il saggio di Alt con la sua rigorosa analisi critico-formale sembrò mettere ordine in un campo che fino a quel momento si era caratterizzato per l'eccessiva disparità delle ipotesi e delle congetture incontrollate (Bänsch, Pfeiffer, Morgenstern, J.M.P. Smith, ecc.). Il saggio venne accolto con favore dalla maggior parte degli studiosi dell'Antico Testamento e in seguito approfondito con una serie di saggi e monografie (cfr. Jepsen, Noh, von Rad, Zimmerli, Elliger, Cazelles, de Vaux, ecc.). In particolare nella *Theologia dell'Antico Testamento*, vol. 1, di von Rad, furono esposte le implicazioni teologiche della legge che sfruttavano appieno le intuizioni di Alt. Se per Alt la caratterizzazione della legge di tipo apodittico come «vera legge israelitica» significava in primo luogo un giudizio storico, la sua popolarità nei circoli che si

riferivano all'Antico Testamento fu sicuramente dovuta alle sue applicazioni teologiche.

Nel 1961, con il saggio di Mendenhall su «Legge e Patto» (*op. cit.*), iniziò una nuova fase del dibattito sulla legge nell'Antico Testamento. L'autore sosteneva l'ipotesi, per forma e contenuto, dei testi del patto antiteocratico con una serie di trattati di stato biblici, i cosiddetti trattati di sovranità. Mendenhall intuì che l'origine del modello biblico del patto andava ricercata nei trattati del Vicino Oriente Antico, in particolare per l'aspetto che riguardava la sua cornice storica. Il fatto consentiva, inoltre, di dare una configurazione alla legge apodittica di Israele. L'ipotesi di Mendenhall in seguito venne sviluppata e rafforzata da un vero profluvio di articoli e saggi (Balzer, Beyerlin, Heinemann, Hillers, Moran, Huffmon, ecc.). Secondo questi studiosi l'ipotesi di Mendenhall ampliava e modificava la teoria di Alt, ma nello stesso tempo confermava l'importante distinzione tra i due tipi di legge. Allo stesso tempo continuava a essere forte l'opposizione ai presunti paralleli biblici (Gese, Nölscher, Gerstenberger, ecc.), per una rassegna su questo argomento, cfr. *Treaty and Covenant* di McCarthy).

Il più importante sviluppo successivo è rappresentato dalla brillante dissertazione di Gerstenberger (*op. cit.*). Anche se furono in pochi ad accettare interamente l'ipotesi di Gerstenberger, egli ottenne, sicuramente, un crescente consenso nell'apportare una importante correzione all'ipotesi originale di Alt. Per prima cosa, seguendo un'intuizione di Gese, l'autore fu in grado di dimostrare in modo definitivo che la categoria della legge apodittica non rappresentava affatto un'unità formale. La distinzione nella tra legge esistente e legge apodittica doveva essere in gran parte modificata. In secondo luogo, Gerstenberger proponeva per la definizione di un genere "inibitorio" che si stava alla base della cosiddetta legge apodittica. Il genere inibitorio non era, inoltre, esclusivo di Israele e, fatto ancora più significativo, non si collocava all'interno di una cerimonia culturale (pattuale). Al massimo il culto israelitico — per non parlare del trattato hitlita — esprimeva un uso secondario del genere inibitorio. Gerstenberger sostene poi — a mio avviso in maniera meno convincente — l'idea di un'etica del clano (*Sippenhos*) che si rispecchiava nella letteratura sapienziale, considerata la fonte del genere interdittorio. In breve, appare chiaro dagli studi successivi alla dissertazione di Gerstenberger che egli ebbe successo nell'inaugurare una nuova fase del dibattito con il dare avvio a tutta una nuova serie di problemi critico-formali e *religionsgeschichtliche* (cfr. in modo particolare Kilian, Fohrer, Richter, Schultz, Knierim; v. sopra a p. 395).

Il risultato principale è stato quello di accentuare la diversità della legislazione ebraica primitiva. Dietro la serie stilizzata di ingiunzioni apoditti-

che come troviamo nel Decalogo ci fu un lungo processo di sviluppo. Soltanto in uno stadio più recente fu possibile assegnare una funzione unitaria nel culto israelitico a una serie di leggi originariamente separate tra di loro. Il rapporto tra la legge e i numerosi problemi delle sanzioni di natura etica nell'Antico Israele che ora emergevano in modo nuovo, finora non è stato trattato adeguatamente. E' anche probabile che gli strumenti necessari a questo genere di indagine, come la sociologia del diritto, abbiamo bisogno di spingere la ricerca al di là degli angusti limiti degli studi sull'Antico Testamento (cfr. per esempio, Gutwirth, *Sociology of Law*).

B. Storia e tradizione del Decalogo

Non è necessario ripercorrere le tappe storiche della ricerca che ha avuto per oggetto il Decalogo (cfr. nella bibliografia le rassegne offerte in particolare da Koehler, Stamm e Stamm-Andrew). Possiamo fare qualche osservazione generale scelta in base ad alcune generazioni di studi critici.

1) Si è comunemente d'accordo nel ritenere che la forma attuale del Decalogo sia il prodotto di un lungo processo di sviluppo. La formulazione dei comandamenti come si presenta oggi dà l'impressione, in certi casi, di essersi enormemente ampliata rispetto alla sua forma originale (20, 8), e in altri casi di essersi contratta (20, 13ss.). Vale a dire che va tenuto conto di un periodo di tradizione orale durante il quale sia la forma che la funzione di un singolo comandamento era diversa dalla funzione che ha all'interno del Decalogo. Va, inoltre, presa in considerazione la possibilità di uno sviluppo ulteriore anche dopo la fissazione del Decalogo, come dimostra un raffronto tra l'Esodo e il Deuteronomio.

2) I fattori che concorsero a fissare il Decalogo nella sua attuale forma erano radicati nella vita delle istituzioni di Israele. L'impiego del Decalogo in senso religioso nel culto comunitario, nella liturgia, nella predicazione e nell'insegnamento, va dato per scontato. Il cambiamento di funzione del Decalogo per ciò che concerne lo sviluppo della vita di Israele si trovava riflesso nei diversi strati della tradizione che ora sono stati fusi insieme. Resta, comunque, difficile delineare con certezza la natura di tutte le forze in campo e l'esatto processo storico del suo sviluppo.

3) Il rapporto tra il Decalogo e il più vasto scenario narrativo dell'evento del Sinai nel quale ora si trova si è fatto sempre più problematico. Da un punto di vista letterario le tensioni esistenti tra lo stesso Decalogo e la sua struttura compositiva sono state rilevate da tempo (cfr. più di recente Gerstenberger, *Wesen und Herkunft*, pp. 90ss.). Inoltre, l'accento posto, nel capi-

tolo, sulla cornice del rinnovo del patto non è stato di molto aiuto nello stabilire un più stretto collegamento tra il culto e il Decalogo stesso. Sarebbe che comunque si voglia intendere il processo di sviluppo, l'attuale rapporto tra il Decalogo e l'evento dei Sinai derivi da un intervento redazionale successivo.

Di conseguenza gran parte degli studi recenti sul Decalogo si sono sforzati di usare la categoria storica per aprire nuove prospettive all'interpretazione. Reventlow rappresenta l'esempio tipico di questa tendenza quando scrive: «Il problema esegetico decisivo del Decalogo è il suo significato originale...» (*God and People*, p. 9). I risultati di questo tipo di approccio sono stati incerti, cioè esigui. Da una parte è emersa tutta una serie di problemi nuovi che sovente hanno offerto delle penetranti intuizioni per affrontare il testo. Lo studio di Zimmerli sul secondo comandamento (cfr. più avanti) è il classico esempio di autentico progresso nell'interpretazione. Su un altro versante, i pericoli dovuti a un'esegesi fondata su teorie ipotetiche senza fondamento si sono drammaticamente moltiplicati negli ultimi cinquant'anni. Il risultato è che pochi passi hanno subito le interpretazioni più disparate come ha dovuto subirle il Decalogo.

La confusione nell'approccio riguarda sia i problemi di forma che i problemi di contenuto. Per quanto concerne la forma, qualche studioso ha cercato di ricostruire le serie di comandamenti originali sopprimendone qualcuno ritenuto secondario (H. Schmidt). Qualcun altro ha supposto che l'estensione di ciascun comandamento dovesse avere un'uniformità metrica e ha ricostruito una forma abbreviata e una più lunga per mettere a confronto le due ipotesi (Rahast). Altri ancora hanno dato per scontato che la formulazione originale fosse espressa con la forma negativa e di conseguenza hanno visto nei due comandamenti espressi in forma positiva uno sviluppo successivo (Alt). Alcuni studiosi continuano a difendere l'originalità del numero dieci (Mowinckel), mentre altri hanno ipotizzato come originale un numero inferiore (Nielsen).

La medesima incertezza si nota nello studio della funzione originale dei comandamenti. Gli adepti della scuola critico-letteraria di norma consideravano lo sviluppo del Decalogo un prodotto della fonte ebraica con successivi ampliamenti da parte del Deuteronomista e della fonte sacerdotale. In risposta a questa tendenza, alcuni appartenenti alla scuola storico-critica hanno cercato di lasciar cadere ogni riferimento alle fonti e di parlare soltanto della trasformazione dei ruoli liturgici (Reventlow). Anche il tentativo di partire da un supposto *Sitz im Leben* culturale ha dato origine a un ventaglio di ipotesi diverse (Mowinckel, Beyerslin).

Ancora più frustranti sono stati i continui tentativi di fissare una data per la composizione del Decalogo (cfr. la rassegna in merito, offerta da Rowley). Ciò ha spesso significato un'indagine che partiva da una concezione prioritaria dello sviluppo religioso di Israele, come la presunzione che furono i profeti a introdurre per la prima volta in Israele una coscienza etica. Più recentemente i criteri di datazione sono stati fatti derivare da testimonianze extrabibliche (Beyerslin) o da osservazioni critico-formali (Alt).

Forse la prima lezione che si deve trarre dal processo di sviluppo della ricerca è la consapevolezza che ci vuole grande cautela sia nell'elaborazione che nell'uso della categoria storica. Il meno che ci si dovrebbe aspettare è che venga mantenuta la distinzione tra un'ipotesi critica che riguarda il testo e il testo stesso.

C. La forma attuale del Decalogo

C'è un altro aspetto del problema storico della tradizione del Decalogo che non è stato adeguatamente preso in considerazione. Se si dà per scontato, come io ritengo, che lo scopo principale dell'esegesi biblica sia l'interpretazione della forma finale del testo, lo studio delle varie redazioni che si sono avute durante il processo di sviluppo potrebbe servire a mettere maggiormente a fuoco lo stadio finale della redazione testuale. In effetti, la consapevolezza che esistono diversi strati della tradizione, sia a livello orale che letterario, può avere una rilevanza esegetica anche se i fattori che ne furono la causa rimangono spesso oscuri. Il fatto che il testo del Decalogo che ci è pervenuto presenti un profilo ben definito, a prescindere dalle ragioni che l'hanno determinato, può aiutare a capire quale fosse il significato dei comandamenti per Israele. Un elemento essenziale dell'analisi critica è quello di descrivere le caratteristiche del Decalogo stesso e poi rapportarle alle altre leggi presenti nell'Antico Testamento.

L'analisi che segue prende l'avvio dalla forma attuale del testo cercando, allo stesso tempo, di non perdere di vista la sua evoluzione storica.

1) La formula introduttiva di Es 20, 1 che fa da collegamento («Dio pronunciò tutte queste parole, dicendo...») è una caratteristica esclusiva del Decalogo. In Dt 5, 5 la formula è stata ridotta al minimo in modo da adattarla alla struttura narrativa. Tuttavia, il Libro del Patto («Codice dell'Alleanza») in Es 20, 22 viene introdotto come un intervento di Dio rivolto a Mosè in favore del popolo. Ugualmente in Es 34, 32, nel Codice di Santità (Lv 17, 1ss.) e in Dt 6, 1, le parole divine dei comandamenti passano attraverso la mediazione di Mosè e non sono rivolte al popolo direttamente da Dio.

2) Il prologo in prima persona che inizia con il v. 2 (Dt 5, 6) ricorre stret-

tanente parallelo, sia per la forma che per la funzione, in altre raccolte giuridiche (Es 34, 6; Lv 19, 2, ecc.).

3) Il Decalogo è composto in massima parte da comandamenti negativi; due, tuttavia, sono espressi in forma positiva (vv. 8, 12). La giustapposizione di leggi positive e leggi negative in successione è un tratto caratteristico di tutta la legislazione antioleostamentaria (cfr. Es 34, 14ss.; Lv 19, 14ss.; Dt 14, 11ss.). Non si nota alcuna evidente tensione interna tra i due tipi di legge né ci sono prove che attestino la precedenza storica delle leggi negative.

4) La formulazione dei comandamenti varia molto in estensione: alcuni comandamenti risultano piuttosto lunghi (vv. 4ss., 8s.), altri estremamente concisi (vv. 13, 14, 15). Da ciò si potrebbe dedurre che almeno in fase di stesura finale del Decalogo il modello metrico sia stato completamente accantonato. Comunque, si hanno sufficienti indizi che stanno a dimostrare come in uno stadio precedente dell'evoluzione testuale l'affinità metrica o compositiva nella stesura dei comandamenti abbia svolto un certo ruolo. I comandamenti paralleli che si trovano nel Libro del Patto (20, 22s.) e nel Codice di Santità (Lv 19) presentano gruppi di leggi strutturate allo stesso modo. Inoltre, le proposizioni puramente inibitorie rivelano un'estensione quasi costante. Ma il tentativo di Ehrhardt di trarne delle dirette implicazioni teologiche sembra prematuro: «Questa perdita parziale della forma usuale non fu ovviamente (*sic*) dovuta né al caso né a negligenza; fu dettata, piuttosto, dal profondo interesse per il contenuto» (*Interpretation* 11, 1957, p. 27).

5) Le proposizioni che collegano i comandamenti fondamentali mostrano una grande varietà di stile e di contenuto, inclusa una varietà di proposizioni causali (vv. 7, 11, 13), indicazioni supplementari (vv. 10, 17), participi attributivi (vv. 5s.), ecc. Non è per caso che la maggior parte delle varianti che si leggono nella versione deuteronomistica del Decalogo vanno ricercate qui.

6) Il Decalogo non è sempre costante nell'uso della prima persona per colui che parla e dopo il v. 7 si rivolge a Dio alla terza persona. Questa variante è una caratteristica tipica anche di altre leggi (Es 34, 19, 23; 22, 26, 27; Lv 19, 5, 8, 12, 19). Il motivo della presenza di questa variante nel Decalogo non è di immediata evidenza.

7) Il Decalogo usa, invece, coerentemente la seconda persona singolare nel rivolgersi al destinatario, una caratteristica che non si trova di frequente in altre raccolte di leggi. Di norma lo scambio tra singolare e plurale è piuttosto frequente (Es 34; Lv 19). A volte il plurale usato in modo costante evidenzia che probabilmente si è in presenza di un livello di tradizione diverso da quello che fa uso del singolare.

8) Il calcolo esatto di dieci comandamenti all'interno del Decalogo non è affatto ovvio, come mostrano le varianti della tradizione ebraistica successiva. L'espressione «dieci parole» non compare in Es 20, ma, per la prima volta, in Es 34, 28 e, poi, in Dt 4, 13 e 10, 4. Benché si trovi l'indicazione di un'altra serie di dieci (Lv 19), anche in questi casi permane la difficoltà a prendere alla lettera questo numero. Questo potrebbe far pensare che il numero dieci fosse diventato il modello dei codici giuridici di Israele, anche se, probabilmente, non in uno stadio antico della tradizione.

9) La suddivisione del Decalogo su due tavole non è riportato in Es 20, ma in Es 34 e Dt 5. Nella tradizione biblica non si trova da nessuna parte l'indicazione di come dovevano essere suddivisi i comandamenti.

10) L'ordine dei comandamenti non segue una successione rigorosamente logica come, per esempio, in Lv 18. A questo proposito, l'assenza di un ordine rigoroso è una caratteristica costante della maggior parte delle raccolte di leggi antioleostamentarie. Ciò nonostante esistono alcuni indizi che aiutano a delineare la trama della sequenza. La posizione del primo comandamento starebbe a indicare la sua importanza nella serie. Poi, all'inizio della serie, il gruppo di comandamenti che hanno per oggetto soltanto Dio sta in contrasto con i comandamenti successivi che hanno per oggetto il prossimo. Alcuni paralleli che si trovano qua e là nell'Antico Testamento starebbero a indicare che certe particolarità della sequenza del Decalogo sarebbero tradizionali (Lv 19, 3s.). Il rapporto asindetico tra i comandamenti dei vv. 13ss., assente nella redazione deuteronomica del Decalogo, va tenuto in considerazione ma il suo significato non è affatto chiaro. Non sembra evidente l'influenza del parallelismo tra i comandamenti (cfr. Geze, *op. cit.*).

11) Il Decalogo adotta costantemente uno stile "apodittico". Vale a dire che è assente lo stile casistico del procedimento giuridico. Questa è una caratteristica insolita per il Decalogo. In altri codici giuridici sono invariabilmente presenti tutti e due i generi (Es 22, 15ss.; Lv 19, 3ss.). Il parallelo più vicino per quanto riguarda la coerenza dello stile è la serie di maledizioni di Dt 27, 15ss. In Es 20 lo stile casistico è presente nel Libro del Patto che segue il Decalogo. Questa separazione nella si spiegherebbe con la presenza di un livello orale della tradizione o di un intervento redazionale, oppure con entrambi.

12) Rispetto al contenuto, nell'Antico Testamento si trovano qua e là leggi analoghe per ciascuno dei comandamenti presenti nel Decalogo, ma non esistono paralleli per l'intera serie. Inoltre, il parallelismo riguarda più il contenuto che la forma. Nel Decalogo non esiste la dipendenza diretta che si nota, per esempio, tra il Libro del Patto e Es 34.

13) La formulazione dei comandamenti non comprende le sanzioni, ma altrove nell'Antico Testamento disposizioni simili portano alla pena di morte nel caso di mancata osservanza. Es 21, 15ss.; 22, 19; 31, 12ss.; Lv 20, 6ss.; Dt 27, 15ss. (cfr. Schatz, *Das Todesrecht*). In ogni caso, il Decalogo tratta soltanto gli aspetti che sono di estrema importanza per la vita della comunità.

14) Non si fa alcuna distinzione tra leggi "culturali" e leggi "moralì". Il contrasto tra il "decalogo etico" di Es 20 e il cosiddetto "decalogo culturale" di Es 34 introduce una dicotomia non molto felice, completamente assente nella legislazione dell'Antico Testamento. L'amalgama di entrambi gli aspetti è un tratto caratteristico della legislazione anticotestamentaria fin dal più antico livello della tradizione.

15) I comandamenti sono contrassegnati dall'assoluta oggettività e dall'evitante disinteresse per le motivazioni più riposte. Tuttavia, il processo di interiorizzazione non può essere eliminato del tutto e continua a perdurare in margine ai comandamenti. Benché il verbo *hamáná*, «bramare», del v. 17 sembri possedere una connotazione originale di azione e non semplicemente di intenzione (cfr. sotto), la relazione tra questo comandamento e il v. 15 spinge la sua interpretazione in direzione dell'intenzionalità. Questo spostamento interpretativo diventa esplicito in Dt 5, 21 (cfr. anche Dt 5, 15, 12). Se e forse un dato di fatto che il processo di interiorizzazione dei comandamenti andò accentuandosi successivamente nella storia di Israele, sembra, comunque, che in Israele non sia mai stato assente del tutto (cfr. Gn 39, 9; Lv 19, 18; Dt 8, 11ss.; Prv 6, 27ss.).

16) Il Decalogo si distingue dalla maggior parte delle serie di leggi dell'Antico Testamento per non avere pressoché alcun riferimento a un periodo storico preciso come, per esempio, il periodo successivo all'insediamento nella terra promessa, o a particolari istituzioni, come il santuario centrale. I comandamenti trattano le problematiche che dalla prima all'ultima erano al centro della vita nazionale. Questa osservazione non dovrebbe, tuttavia, far pensare che il Decalogo contenesse principi meramente atemporali. Nondimeno, il contrasto che si nota tra il Decalogo e le leggi contenute nel Libro del Patto, nel Codice di Sanità e nel Deuteronomio e che presuppongono una società agricola o riflettono il processo di centralizzazione attuato nel settimo secolo, è sorprendente e altamente significativo. I tentativi per datare il Decalogo sulla base di certe leggi — come se l'istituzione del sabato dovesse essere posticipata — sono sicuramente destinati a fallire.

Ora è nostro compito trarre da queste osservazioni alcune implicazioni e offrire un'interpretazione della forma finale del Decalogo considerata come un tutt'uno prima di volgerci a un'analisi dettagliata dei singoli comandamenti.

Il Decalogo mostra tutti i segni della posizione privilegiata che ha assunta all'interno della tradizione dell'Antico Testamento. Le prove che gli sia stata assegnata una posizione unica per importanza dallo stesso Antico Testamento e non dagli interpreti, ebrei e cristiani, che sono venuti in seguito, sono molteplici. I comandamenti portano un nome speciale, le «dieci parole» ("seret *haddebarim*) (cfr. anche Es 31, 18; Dt 4, 13; 9, 9, ecc.). Essi vengono riportati anche nel Deuteronomio in modo da poter offrire i presupposti per una nuova promulgazione del patto. La struttura narrativa dell'Esodo e, in particolare, del Deuteronomio, accentuò le finalità dei comandamenti: «Queste parole pronunciò Yahweh... e non aggiunse altro» (Dt 5, 22). Nei profeti (Os 4, 1ss.; Ger 7, 9ss.) e nei Salmi (50 e 81), infine, la riflessione sui comandamenti testimonia della loro incidenza sulla fede di Israele.

Inoltre, la ragione per cui il Decalogo occupa un posto centrale emerge chiaramente dalla tradizione stessa. I comandamenti sono vincolati indissolubilmente alla rivelazione di Dio al Sinai. La natura speciale di queste leggi, a differenza di altre, si esprime nella formula specifica che indica la comunicazione diretta, non mediata, di Yahweh stesso: «Dio pronunciò tutte queste parole, dicendo...». Per quanto i commentatori moderni trovino tracce di evoluzione e di ampliamenti successivi nella formazione del Decalogo, la tradizione rimase inequivocabile nel collegare la rivelazione al Sinai alla promulgazione della legge. Si trovano, inoltre, tutte le indicazioni che il redattore della versione finale della narrazione cercò di elaborare in logica interna della tradizione ricevuta. I comandamenti non rappresentavano clausole arbitrarie assunte a importanza in modo casuale. In fondo essi riflettevano la natura stessa di Dio. Sia le circostanze della promulgazione della legge che i risultati sulla sua ricezione lo fanno chiaramente intendere. La reazione terrorizzata del popolo nasce dalla solennità della presenza divina e dalla rivelazione della sua volontà, che fanno un tutt'uno.

Il Decalogo occupa una posizione a sé stante rispetto alle altre leggi che seguono. Tutte le leggi di Israele furono date da Dio, ma il Decalogo si collocava a un livello speciale. In che cosa differiscano esattamente in termini di contenuto i Dieci Comandamenti rispetto al Libro del Patto non è detto esplicitamente da nessuna parte. Nella redazione finale, la ratifica del patto (Es 24) riguardava entrambe le raccolte. E le consuete riflessioni medievali sul carattere universale del Decalogo o sull'universalità del suo orientamento etico non si fondano su prove solide. Nella tradizione si trovano ancora alcuni indizi che si riferiscono al contenuto specifico del Decalogo. Come abbiamo osservato in precedenza, il Decalogo, in contrasto con le leggi casistiche del Libro del Patto, non contiene sanzioni per i trasgressori. Eppure la gravità nel trasgredire i comandamenti appare evidente dalla condanna a mor-

te che altrove viene comminata come sanzione. Comunque non è affatto priva di senso l'ipotesi che il redattore abbia visto nel ruolo di sanzione la struttura narrativa del patto. Il Decalogo fornisce le basi del patto con tutto Israele. Allo stesso modo le sanzioni del patto riguardano tutto il popolo e sono insite nelle richieste di lealtà. La maledizione a scoglio della disobbedienza è costitutiva di queste leggi. Sicuramente i profeti trassero questa conseguenza dalla rottura del patto.

Molto si è detto del fatto che il Decalogo contenga sia precetti positivi che precetti negativi. Poiché non esiste una prova evidente di una evoluzione su questo punto, sembra che il significato non possa consistere altro che nella giustapposizione di questi due tipi di legge. La predominanza delle interdizioni che toccano i casi estremi di malvagità dimostrerebbe innanzi tutto il ruolo fondamentale del Decalogo nel circoscrivere il patto dall'esterno (von Rad). Chi trasgredisce i comandamenti si pone fuori della vita stabilita per il popolo di Dio. Trasgredire non significa semplicemente commettere un reato ma rompere quel filo che costituisce la relazione divino-umana. Ciò nonostante, la presenza di due precetti positivi indicherebbe una funzione diversa dei comandamenti. Il Decalogo non serve solo a fissare i limiti esterni, ma anche a offrire una visione positiva della vita a coloro che hanno accettato il patto. Il Decalogo si volge sia all'esterno che all'interno: salvaguarda da una condotta che porta alla morte e indica il cammino della vita.

Come va interpretato il fatto che la forma finale del Decalogo patesi la presenza di ampliamenti che si aggiungono a una sua precedente formulazione? Le varianti della versione deuteronomica illustrano ampiamente la tendenza a alterare e a espandere alcuni aspetti dei comandamenti. La diversità dello stile narrativo attribuito al Deuteronomista o all'autore Sacerdotale confermerebbe, inoltre, la presenza di indizi di un'evoluzione storica all'interno della forma attuale. La forma finale con i suoi evidenti ampliamenti offre una valida indicazione di come il Decalogo operava all'interno di Israele. Esso serviva come base per le esortazioni omiletiche e per i istruzioni. Gli ampliamenti in prosa di contenuto essenzialmente parenchico starebbero pure a indicare che, quale ne fosse stato un tempo l'uso culturale, questa funzione si era ridotta di molto. Un'altra indicazione dell'uso parenchico cui fu sottoposto il Decalogo si manifesta nella tendenza, che traspare nell'evoluzione successiva, verso l'interiorizzazione la quale disciuse tutta una dimensione nuova da ammorzarsi sotto l'autorità della volontà di Dio.

Abbiamo detto che la forma finale del Decalogo mancava di coerenza nel presentare Dio quale soggetto degli interventi. Grande enfasi fu posta sulla comunicazione diretta dei comandamenti da parte di Dio: «Dio pronunciò tut-

te queste parole... "Io sono Yahweh tuo Dio... alcun dio prima di me...". Ma poco dopo ci si riferisce a Dio in terza persona: «Non prendervi inutilmente il nome di Yahweh... Yahweh non lo riterrà senza colpa...». Quali che siano le ragioni storiche che si possono avanzare per spiegare il fenomeno, la formulazione del Decalogo così come appare nella sua redazione finale sembrerebbe suggerire che il redattore non vedeva in questa incongruenza alcuna tensione apparente. Nell'uso del Decalogo che venne fatto in seguito, i comandamenti divini furono sempre percepiti attraverso il mediatore umano. Che la grammatica fosse influenzata da quest'uso non sembrò sollevare alcun problema né mettere in dubbio l'origine divina dei comandamenti. Questa tendenza interna alla tradizione starebbe anche a indicare una specie di adattabilità che si sentiva nei confronti del Decalogo che, allo stesso tempo, conservava la sua posizione speciale quale fondamento del patto.

Occorre, infine, riflettere quale sia il significato della selezione di comandamenti che compone il Decalogo. Da un lato, abbiamo osservato che nessun singolo comandamento può rivendicare uno status di unicità, sia per la forma che per il contenuto. Giassun comandamento trova un suo parallelo in altre leggi dell'Antico Testamento. Ma su un altro versante, il Decalogo ha raggiunto uno status speciale all'interno della tradizione e, come serie di leggi, non trova paralleli. Piuttosto che teorizzare sul perché si sia prodotta questa selezione particolare, sarebbe molto più fruttuoso un approccio che indagasse sul risultato della selezione nella sua forma attuale.

Innanzi tutto colpisce l'estrema semplicità della serie. Lo stile apodittico ha contribuito a creare questo effetto. Anche quando il comandamento si difonde in dettagli (come i vv. Sss.), non va perso l'impulso iniziale di ogni singolo comandamento. Il Decalogo non è rivolto a un settore specifico della popolazione, alla classe sacerdotale, o all'ufficio profetico all'interno di Israele, ma a ogni uomo. Non ha alcun bisogno di interpretazione giuridica, ma è chiaro e immediatamente comprensibile nel suo significato.

I comandamenti raggiungono una comprensività che pone il Decalogo in una posizione a parte rispetto ad altre serie di leggi, come, per esempio, Es 34 e Lv 19. La tradizione attesta questa qualità del Decalogo quando insiste sulla completezza del Decalogo. «Egli non aggiunse altro» (Dt 5, 22). Questo non vuol dire che siano stati inclusi tutti gli aspetti importanti della tradizione giuridica di Israele, ma vuole, piuttosto, indicare la grande portata della selezione. L'elemento di comprensività è stato ottenuto sia ampliando che contraindando i comandamenti. Gli ampliamenti nei vv. Sss. estendono l'interdizione al lavoro in giorno di sabato ai famuli estremi, e finiscono collegando addirittura il comandamento all'atto primordiale della creazione stessa, mentre i vv. 13ss., riducendo il comandamento alla pura espressione ver-

bale («non uccidere, non commettere adulterio, non rubare»), hanno esteso la sua portata fino a coprire tutti i possibili casi concreti. Si nota, inoltre, un evidente equilibrio, suggerito dalla disposizione della sequenza, tra i comandamenti che hanno per oggetto in primo luogo Dio e quelli che hanno per oggetto il prossimo. Tuttavia questi due aspetti della legge divina sono strettamente uniti, come dimostrano le varie proposizioni causali (Es 20, 12; Dt 5, 15).

Da ultimo, si è notato da tempo la mancanza di una collocazione storica precisa, a parte quella fornita dalla struttura narrativa della tradizione. Gli studiosi che hanno tentato di ricostruire il contesto originario stranamente non hanno avuto successo. Questo tratto caratteristico del Decalogo ha incoraggiato altri a vedere nel Decalogo un compendio di principi etici senza tempo o un complesso di leggi divine immutabili. Eppure la corretta comprensione della tradizione stessa, la quale nasce dalla consuetudine al Decalogo portandolo alla sua forma finale, orienterebbe senza dubbio in una direzione diversa. Al Decalogo fu data una collocazione storica concreta con il patto di alleanza stipulato al Sinai. Ma gli obblighi derivanti dal patto permisero una varietà di applicazioni nell'evoluzione storica della nazione perché la legge fu sempre vista come la viva espressione della stessa volontà di Dio. Nella legge si aveva a che fare con l'autorivelazione di Dio stesso: «Io sono Yahweh», che nelle parole e nelle azioni ha manifestato i suoi diritti su Israele. I comandamenti non rappresentarono una fase di passaggio in un processo sempre mutevole. Nel Decalogo l'espressione della volontà di Dio venne commisurata alla sua natura. L'Antico Testamento non conobbe mai uno iato tra Chi gli si è rivelato e la sua effettiva natura. I comandamenti erano compresi nel modo migliore quando si trovavano in strettissimo rapporto con il Dio del patto che avanzava diritti su un popolo e gli indicava una vita nuova come popolo di Dio.

3. IL CONTESTO DELL'ANTICO TESTAMENTO

120, 21 Prologo

K. Blumhardt, *Ich bin der Herr, Gott Israels, NS zum AV*, München 1906, pp. 21-31; H.G. Reventlow, *Debut and Prodigy*, pp. 258ss.; W. Zimmerli, *Ich bin Jahweh, Geschichte und Alttestamentliche Theologie*, Tübingen 1963, pp. 179-209, ristampato in *Gottes Offenbarungen*, pp. 11-30.

I Dieci Comandamenti sono introdotti da un prologo: «Io sono Yahweh tuo Dio...». Zimmerli, nel suo studio fondamentale, lo definì una formula "auto-introduttiva". Dio si fece conoscere attraverso il suo nome. Il prologo fa da pre-

fazione all'intera legge e non è unito al primo comandamento. Fa capire chiaramente che i comandamenti che seguono sono interamente connessi all'azione autorivelatrice di Dio.

Se la rivelazione del nome di Dio fa da prologo al Decalogo, essa rappresenta pure il riassunto e il compendio dei capitoli precedenti. In Es 6, 2 (cfr. 3, 14) la rivelazione del nome di Dio a Mosè era collegata alla promessa che Dio avrebbe liberato Israele dall'Egitto. In effetti, la vera natura di Dio si sarebbe manifestata per la prima volta nel suo intervento a favore di Israele. Quando Israele fosse venuto a conoscenza del nome di Dio, si sarebbe reso conto della natura della sua azione redentrice e del progetto che egli aveva per il suo popolo. Zimmerli scrive: «Tutto ciò che Yahweh ebbe a dire e proclamare per il suo popolo appare come uno sviluppo dell'annuncio fondamentale: Io sono Yahweh» (*Gottes Offenbarung*, p. 20). Ora la sua promessa di redenzione si è completamente realizzata: Israele è stato liberato. L'introduzione della formula a questo punto della narrazione si volge indietro a questa storia di redenzione ma, allo stesso tempo, guarda in avanti a una nuova fase delle relazioni tra Dio e il suo popolo. La formula fa da introduzione ai comandamenti per mettere in chiaro che essi vengono intesi come la volontà di Yahweh che ha liberato il suo popolo dalla schiavitù d'Egitto. Yahweh si è identificato con il Dio redentore. La formula identifica l'autorità e il diritto divino di far conoscere la sua volontà poiché Dio si è già comportato benevolmente nei confronti di Israele.

Il dono della legge, tuttavia, non si pone sullo stesso piano della liberazione dall'Egitto. Qui non si tratta semplicemente di uno degli atti di benevolenza di cui è costellata la storia della redenzione. Piuttosto, la promulgazione della legge presuppone la liberazione dall'Egitto e allo stesso tempo offrendo una funzione. Dio si fa conoscere attraverso il suo nome. Ora egli vuole stringere un patto con il suo popolo. Il Decalogo rivela l'altro aspetto della natura di Dio che, ora, avanza dei diritti su Israele. La legge esprime la volontà di Dio nei confronti di Israele. Il Decalogo mette in chiaro ciò che Dio richiede al popolo del patto che egli ha liberato senza avergli posto delle richieste preventive.

L'espressione ormai diventata familiare, «Dio si è rivelato nella storia», vista in questo contesto può indurre in errore. Dio non si rivelò, piuttosto, nella sua legge? In realtà, per l'Antico Testamento, Dio non si è rivelato nella storia e neppure nella legge, in senso stretto, ma nella sua storia particolare che riguarda il patto con Israele. Nell'atto di Dio di crearsi un popolo, la storia e la legge non sono antitetiche, ma aspetti diversi dell'unica autorivelazione divina.

120. 31 Il Primo Comandamento:

«Non avrai altri dèi davanti a me»

A. Alt, «The God of the fathers», *Essays*, Oxford 1968, pp. 388; W. Eichrodt, *Teologia dell'Antico Testamento* I, p. 224; R. Konrad, «Das erste Gebot», *ZAW* 77, 1965, pp. 208s.; N. Lohrke, *Das Hauptgebot: Eine Untersuchung zu Dtn 5, 11*, Roma 1963; G. von Ranke, *Teologia dell'Antico Testamento* I, pp. 277ss.; W. H. Stumm, *Der erste Gebot*, München 1970; W. Zamboni, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1972, pp. 1409ss.

Il primo comandamento è formulato con una breve proposizione imperativa di stile inhibitorio. I tentativi fatti di recente di leggere il verbo come un indicativo (Reventlow) sono insostenibili sia dal punto di vista grammaticale che della teoria delle forme (cfr. Knierim, *op. cit.*, pp. 26s.).

Il primo problema riguarda la traduzione della tanto discussa espressione «alcantato a me» dell'AV: «di fronte a me» (BC, Fior, Sal), «a dispetto di me», «a mio svantaggio». Ma la questione non può essere risolta semplicemente tenendo conto della grammatica ebraica, ma implica altre scelte dal punto di vista esegetico. La preposizione ha una tale gamma di significati che quasi tutte le traduzioni proposte possono trovare attestazioni nella Bibbia. Perfino la traduzione di Rashi «per tutto il tempo che esisto» [*kol zman scranî qayyânî*], che a prima vista sembrerebbe del tutto arbitraria, trova un sorprendente appoggio in testi come Gn 11, 28 e Nm 3, 4. Il fatto che la preposizione abbia sovente un significato di ostilità (Gn 16, 12) è stato tenuto presente in alcune traduzioni. Alcuni commentatori continuano a sottolineare il significato letterale di «davanti al mio volto» perché permetterebbe di ritrovare l'atmosfera originale quando era proibito collocare gli idoli alla presenza di Yahweh. La versione tradizionale «accanto a me» è criticabile perché potrebbe avere la connotazione «eccetto me» che è estranea al senso originale del testo. Forse la traduzione un po' neutra «davanti a me» resta ancora la migliore tenuta conto delle difficoltà cui abbiamo accennato.

Ugualmente importante ai fini dell'interpretazione è da segnalare ciò che non viene detto. La rivendicazione di esclusività da parte di Yahweh, nel senso che soltanto Yahweh esiste, non trova posto nel primo comandamento. Il contrasto tra il linguaggio di Es 20, 5 e del Deuterio-Isaia è stridente: «Non c'è altro dio oltre a me» (45, 21), «nessuno all'infuori di me» (*ayin zllâtî*, 45, 21), «nessun altro» (*ân 'ôd*, 45, 6), «nessun altro dio» (*epes 'lôhîm*, 45, 14). Comunque, nel primo comandamento l'intenzione mette in evidenza la relazione tra Yahweh e Israele escludendo in modo categorico tutti gli altri dèi per quanto concerne Israele. L'uso della seconda persona singolare (*lô' yihyeh l'kaî*) accentua la natura restrittiva del riferimento.

Il rapporto tra il primo comandamento e alcuni comandamenti analoghi è stato sovente dibattuto (cfr. Knierim, *op. cit.*, pp. 238ss.). In particolare mostrano una certa affinità i seguenti passi: Es 22, 19; 23, 13; 34, 14; Dt 13, 2ss.; Sal 81, 10. Von Rad (*op. cit.*, p. 237) considera la formulazione del Decalogo come «la più generica e meno dettagliata fra tutte le versioni», e quindi, verrebbe questo versetto come un tardo sviluppo nel processo evolutivo rispetto a Es 22, 19. Comunque si voglia giudicare la relazione tra i vari passi — e non si tratta di una questione ovvia — emerge come elemento essenziale la stretta connessione tra il divieto di avere altri dèi e di prestarli adorazione.

Si è posta grande attenzione nel determinare il periodo storico e la provenienza di questo comandamento. Per un certo tempo si è riconosciuto che il vecchio metodo di porre il problema, vale a dire in relazione al sorgere del monoteismo, non coglie nel segno. Il problema è, piuttosto, quello di stabilire se si possa individuare per questo comandamento una funzione particolare all'interno delle primissime tradizioni di Israele. In genere si è d'accordo nel ritenere che l'adesione di Israele all'idea monoteistica sia presente al più antico livello della tradizione. Per Israele l'adesione all'unico Dio non seguì un processo graduale, ma fu dall'inizio parte integrante della fede del patto. L'importante saggio storico di Alt sulla religione dei patriarchi fu di aiuto nel sostenere gli argomenti teologici.

Tuttavia, il problema di determinare se la particolare formulazione del primo comandamento possa essere fatta risalire a questo stadio primitivo della tradizione non si presenta facile. Come va spiegata, nel caso specifico, la proposizione che definisce i diritti di Dio su Israele tali da escludere tutti gli altri dèi? Per risolvere la questione sono state proposte sostanzialmente due soluzioni. La prima è quella di Eichrodt, il principale rappresentante di una schiera di studiosi i quali sostengono che la «gelosia» di Yahweh nei confronti degli altri dèi è parte costitutiva della religione mosaica e sorge dalla natura stessa del patto. La sua soluzione cerca di andare al cuore del problema ma così facendo elude i quesiti critico-formali. La seconda soluzione, che trova la sua formulazione più completa nel lavoro di Knierim (*op. cit.*) esprime la posizione di un gruppo di studiosi i quali sostengono che la particolare formula dev'essere presa a sé, isolandola dal più ampio problema teologico. La formulazione dev'essere sorta da una situazione storica concreta che aveva interessato lo sviluppo della tradizione. Knierim, personalmente, la fa derivare dal patto stipulato a Sichem e dalla minaccia rappresentata dalle divinità canaaniche rivali. La sua ipotesi è avvalorata da testimonianze letterarie ma lascia aperto il problema di stabilire se queste testimonian-

ze siano adeguate alla tesi che egli vuol dimostrare. Riassumendo: la scelta tra i due tipi di approccio comporta una decisione metodologica che non può essere presa prendendo in considerazione soltanto quest'unico problema.

[20. 4-6] Il Secondo Comandamento.

«Non ti farai alcuna immagine...»

K. H. BENJAMIN, *God and Bild*, Berlin 1956; W. L. MOYAN, 'The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy', *CBQ* 25, 1963, pp. 85-7; H. W. OMMER, 'Abwelditer', *ZAW* 46, 1929, pp. 264-88; G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento* I, pp. 248-55; L. ROSE, 'Die Schuld der Väter', *Festschrift R. Hermann*, Berlin 1957, pp. 229-35; S. STEINER, 'Das in das dritte und vierte Gebod', *Communio Viatorum* I, 1958, pp. 37-9; W. VISCNER, 'Du sollst dir kein Bildnis machen', *Antwort. Festschrift K. Barth*, Zürich 1956, pp. 76-85; W. ZIMMERLI, 'Das zweite Gebod', *Gottes Offenbarung*, pp. 234; 'Das Bilderverbot in der Geschichte des alten Israel', *Schulam: Studien... A. Jepsen*, Berlin 1971, pp. 86-88.

Questi versetti presentano alcuni problemi estremamente difficili che hanno tormentato a lungo gli studiosi. Si è generalmente discorde nel ritenere che il divieto di costruire delle immagini si riferisca, innanzi tutto, a una statua scolpita in legno o in pietra, che con il tempo finì per includere anche le statue in metallo (Is 40, 19, 44, 10). Ma in che senso il divieto di immagini ha a che fare con l'espressione che segue «e qualsiasi raffigurazione che è nel cielo» (*wekol tminah ^{ser} bassamayim*)? Le differenze che ricorrono tra l'Esodo e il Deuteronomio, in questo caso, non sono determinanti poiché in entrambi il pronome relativo *ser* è collegato al nome in modo maldestro (cfr. le annotazioni al testo). Nonostante i problemi di natura sintattica il significato risulta abbastanza chiaro. All'interdizione delle immagini viene aggiunta una particolarità che estende il divieto fino a includere ogni tipo di raffigurazione. Il termine *tminah* designa la forma o l'aspetto esteriore di un oggetto (cfr. Nm 12, 8; Dt 4, 12, 15, 16, 23, 25, 5, 8; Sal 17, 15; Gb 4, 16). Non sta a indicare, come qualcuno ha suggerito in base al testo parallelo di Giobbe, rappresentazione mentale.

Ma c'è anche un altro problema ancor più difficile da risolvere. Come va interpretato il suffisso plurale «loro», dal momento che l'antecedente cui si riferisce, «immagine», è al singolare? Alcuni studiosi hanno cercato di chiedere il problema sostenendo una *constructio ad sensum* che assimilerebbe i termini *pesel* e *tminah* al concetto generico di idoli. Ma Zimmerli ha dimostrato in modo convincente che questa scappatoia non risolve il problema (*op. cit.*, pp. 237s.). Egli mette in evidenza che l'espressione «prostrarsi e servire» è uno stereotipo usato dal Deuteronomista che ha attinenza, senza ecce-

zione, al culto delle "divinità straniere", e non ha mai per oggetto un'immagine. Inoltre, Zimmerli, in base a questa osservazione, è stato in grado di proporre il suggerimento più illuminante per una proposta di soluzione. Egli nota che il v. 5 si riferisce sintatticamente agli «altri dei» del v. 3 ma sostiene anche l'importante proposizione causale sul perché non adorare gli dei stranieri. Questa interpretazione implica che l'attuale formulazione del secondo comandamento (v. 4) sia stata incorporata nella struttura del primo comandamento. Anche se da un punto di vista critico-formale il secondo comandamento si presenta originariamente indipendente, nella successiva formulazione ha assunto un significato che lo porta nell'orbita del primo.

Il fondamento del divieto di servire altri dei è offerto da una proposizione causale introdotta da *ki* (v. 5) e composta da una serie di antiche formule. Innanzi tutto viene ripetuta la formula autointroductiva del v. 2, ma con l'aggiunta dell'espressione «Dio geloso» (*el qanna?*). I passi paralleli, inoltre, mostrano che questa formula è connessa al culto di falsi dei (Es 34, 14; Dt 6, 14s.; Gs 24, 19). Nell'Antico Testamento lo zelo di Yahweh si riferisce in senso stretto alla sua santità (Gs 24, 19). Egli non tollera che l'adorazione dovutagli venga prestata ad altri, mentre il suo zelo e la sua santità bruciano come un «fuoco divorante». Di più, il modo di operare dello zelo di Yahweh viene descritto ricorrendo alla terminologia stereotipa dei proclamati (cfr. Rost, Es 34, 7; Nm 14, 18ss.). Il suo giudizio di condanna non si limita a colpire il singolo trasgressore, ma si estende per quattro generazioni, fino ai prompiti. Ma a bilanciare questo severo giudizio, la misericordia di Dio si estende per mille generazioni.

In un importante saggio, Obbink (*op. cit.*) sostiene la tesi che il divieto delle immagini non riguardava le raffigurazioni di Yahweh ma solo le immagini delle divinità straniere il cui impiego era bandito nel culto di Yahweh. L'argomento più solido della sua tesi era il riferimento alla gelosia di Yahweh. Come poteva Yahweh essere geloso davanti alla propria raffigurazione? Non è più probabile che la formula della gelosia sia da collocarsi nel contesto del culto tributato ai falsi idoli? Comunque, le ragioni che si oppongono alla tesi di Obbink sono inoppugnabili. Lo studio di Zimmerli ha dimostrato il carattere secondario della connessione tra il secondo comandamento e la sua giustificazione nel v. 5. Il fatto che la gelosia di Yahweh sia rivolta alle divinità straniere non tocca il significato originale di «immagine». Lo studio di von Rad sulla più antica formulazione del comandamento in Dt 27, 15 (*Teologia dell'AT* I, pp. 249s.) confermerebbe l'ipotesi che in origine il divieto si riferisse alle immagini di Yahweh. E ancora, il quadro generale della religione ebraica premonarchica sembra confermare il giudizio che

le immagini di Yahweh fossero proibite, anche se vengono segnalate delle infrazioni al divieto. Infine, la necessità di operare una distinzione tra i problemi che toccano il primo e il secondo comandamento non ha trovato rispondenza nella distinzione artificiosa di Obbink tra divieto culturale (II) e l'adozione degli dei stranieri in generale (I).

Il secondo comandamento offre un ottimo esempio di come l'ammissione di una dimensione storica, che portò all'evoluzione della forma finale del testo, sia in grado di inquadrare meglio l'interpretazione di quest'ultimo. Per prima cosa, le difficoltà di natura sintattica del v. 4 possono essere spiegate meglio se si dà per accettata la presenza di un ampliamento secondario di una breve interruzione originale con l'intento di rendere più inclusivo il comandamento. È certamente possibile che l'ampliamento che comprende nel suo divieto gli estremi confini del mondo sia sorto in risposta alla nuova sfida determinata dalla religione cananaica. Più importante ancora è l'ammisione che l'interpretazione deuteronomica dell'evento del Sinai – vennero percepite soltanto le parole di Dio, non il suo aspetto (4, 9ss.) – risultò determinante nel fissare la stesura finale del testo. In secondo luogo, l'inclusione del secondo comandamento nel primo sta a indicare l'antichità dell'interpretazione e spiega in maniera illuminante le ragioni sottese al diverso modo di intendere la sequenza del Decalogo da parte della Chiesa. Allo stesso tempo occorre essere prudenti nel non esagerare il grado di certezza in base al quale si può fare una distinzione tra i diversi livelli della tradizione (cfr. le critiche mosse a Reventlow da parte di Lohfink, *Zar Dekalogfassung*, *op. cit.*).

L'ultimo e più difficile problema che deve essere preso in considerazione riguarda l'intento teologico originale del secondo comandamento. La prima questione da valutare è che le ragioni sottese al comandamento non sono mai spiegate del tutto. L'accento è posto sulla proibizione pura e semplice. Quando vengono date le motivazioni, esse sono presentate come espressione della profonda collera di Dio. Da ciò si può dedurre che il culto delle immagini è inteso come una intransigenza nelle prerogative di Dio, anche se non viene precisato come.

Ciò nonostante, in altri passi dell'Antico Testamento si trovano indicazioni che gettano un po' di luce sul modo di intendere il comandamento. Sembrava, innanzi tutto, chiaro che il secondo comandamento deve aver svolto in origine una funzione distinta rispetto al primo comandamento che faceva divieto di adorare altri dei. Questa supposizione fornisce perlomeno un terreno di riferimento negativo. In secondo luogo, del comandamento esistono numerosi paralleli disseminati lungo tutto il Pentateuco (cfr. Es 20, 22s.;

34.17; Lv 19, 4; 26, 1; Dt 27, 15, ecc.). Ma i paralleli non fanno altro che ripetere e ampliare il divieto senza offrire un valido aiuto a spiegare le ragioni più profonde che hanno dato origine al comandamento. Il Codice di Santità è in sintonia con il Decalogo nel collegare il divieto alla formula autointroduttiva «Io sono Yahweh tuo Dio». In certo modo è in gioco il diritto di Dio in quanto Yahweh. Inoltre, certi passi come l'episodio del vitello d'oro (Es 32) reiterano l'insollecenza nei confronti delle immagini, molto probabilmente sia a un livello antico che più recente della tradizione, senza affrontare il problema dei fondamenti del comandamento.

Forse il parallelo più valido è il resoconto deuteronomico dell'evento del Sinai, 4, 9ss. Qui si trova un tentativo effettivo di indagare le ragioni che hanno portato alla formulazione del divieto. L'autore ritiene che dal momento che Dio non si è autorivelato in forma visibile ma soltanto attraverso la voce, Israele si sarebbe guardato bene dal forgiarsi delle immagini scolpite. Le immagini sono proibite perché rappresentano una risposta non adeguata al modo in cui Dio si è fatto conoscere, vale a dire tramite la parola. Se il passo è estremamente importante per il nostro problema, si dovrebbe anche riconoscere che questa non è l'unica interpretazione possibile e sicuramente non la più antica. Von Rad ha definito «una semplice argomentazione desunta dalla storia e non una spiegazione» (*Teologia dell'AT I*, p. 252). Non 12, 8 sottolinea che Mosè vide effettivamente l'aspetto di Dio. L'accento posto sulla parola è una caratteristica tipica del Deuteronomio, un accento condiviso anche dai profeti (Ger 23, 28ss.).

Un altro tipo di approccio finalizzato alla comprensione del significato originale del secondo comandamento è stato tentato con lo studio comparato delle religioni. In particolare il saggio di K. H. Bernhardt, *Gott und Bild*, offre una rassegna particolarmente ricca di materiale comparato, visto nell'ottica delle religioni primitive e delle religioni del Vicino Oriente Antico. Egli ha dimostrato in modo assai convincente che, anche al livello più antico, l'immagine non si identificava con la divinità stessa. L'immagine era, piuttosto, il tramite attraverso il quale operava lo spirito divino. E la sua efficacia non dipendeva dalla perfezione della rappresentazione plastica ma dalla misura in cui la divinità era resa presente dall'immagine. Alla luce di questi risultati gran parte del tradizionale contrasto tra un crudo materialismo primitivo e una religione più spirituale sembra fuori posto.

In anni recenti sono stati fatti alcuni interessanti tentativi di prendere sul serio i risultati desunti dalla storia delle religioni e, allo stesso tempo, cercare di scoprire il significato primigenio del comandamento. Sia Zimmerli (*op. cit.*) che von Rad (*Teologia dell'AT I*, pp. 246ss.) concordano nel rigetta-

re l'idea che l'assenza di immagini nel culto israelitico fosse espressione di una "spiritualità" particolare. Von Rad è dell'avviso che il punto in discussione a proposito del comandamento fu quello di stabilire in che modo la divinità fosse interessata a rivelarsi. L'immagine non era in grado di esprimere adeguatamente la natura di Yahweh «dai cui misteriosi interventi nella storia, Israele veniva continuamente tenuto in sospiro» (p. 253). Poiché l'immagine comprometteva la libertà di Dio nel suo rapporto con il mondo, essa venne vietata. Anche Zimmerli (pp. 245s.) pone il comandamento in relazione al problema dell'autorevelazione di Dio. Dio ha scelto di manifestarsi, non attraverso un'immagine "statica", ma nell'incertezza della dinamica storica. Il comandamento difende l'irruzione di Dio nella sfera della vita umana proteggendola dall'abuso che cerca di sfruttare la sua rivelazione a proprio uso e consumo.

Benché queste spiegazioni moderne presentino una notevole forza persuasiva, certi lati della questione non sembrano del tutto convincenti. Prima di tutto, il problema di come usare le testimonianze offerte dalla storia comparata delle religioni per determinare il significato delle immagini nella religione di Israele è estremamente complesso. Anche nel caso si potesse supporre che l'immagine veniva considerata soltanto un mezzo dai devoti pagani, rimane dubbio in che misura Israele condividesse o addirittura intendesse tale concezione. Y. Kaufmann (*The Religion of Israel*, trad. ingl. Chicago 1960, London 1961) dimostra di essere nel giusto quando sottolinea che in Israele il paganesimo veniva costantemente frainteso. La polemica dei profeti contro gli idoli, multità senza vita (Is 40, 18ss.; 44, 9ss.; Ger 10, 1ss.; Ab 2, 18ss., ecc.) spesso è stata giudicata una critica razionalistica recente all'interno di Israele che prese piede quando il paganesimo divenne una minaccia. Comunque, l'atteggiamento nei confronti delle immagini non sembra sostanzialmente diverso nella tradizione più antica (Es 32; Gd 18; 1 Sam 5). Perlopiù si hanno scarse testimonianze che mostrino come per Israele le immagini fungessero da "veicolo dello spirito".

Ma resta ancora il problema di stabilire se l'accentuazione fatta di recente sulla storia quale mezzo di rivelazione, in questo caso non venga frantesa. Reventlow (*op. cit.*, pp. 32s.) ha ragione di criticare come eccessivamente sottile l'idea di Zimmerli rapportata al secondo comandamento. E poi l'interpretazione di von Rad, che si concentra sugli aspetti precari della storia come fondamento ultimo del comandamento, è tutt'altro che scontata. Anche se personalmente posso essere d'accordo nel ritenere che vi sia coinvolto il problema dell'autorevelazione di Dio, in complesso l'importanza del comandamento non cade sulla rivelazione di Dio ma, piuttosto, sulla rispo-

sta che Israele dà a Dio alla luce della sua rivelazione. Il problema centrale è la natura del culto legittimo. La ragione per cui in Israele vengono proibite le immagini non è perché esse sono un "veicolo dello spirito". E non si può nemmeno sostenere l'esistenza di un bipolarismo tra dinamica storica e raffigurazione statica. Il problema, piuttosto, ruota attorno alla testimonianza che Yahweh offre di se stesso posta di fronte a quella dell'uomo. Il divieto delle immagini si fonda sulla formula autointroduttiva, «Io sono Yahweh», che sintetizza l'autotestimonianza di Dio. L'antitesi a questa testimonianza autentica, il surrogato rappresentato dall'immagine — non importa se spirituale o materiale — viene giudicata una falsa testimonianza, da qui l'inganno. L'interpretazione deuteronomica rappresenta un particolare adattamento della medesima argomentazione: l'autotestimonianza divina è pienamente sufficiente (4, 2). L'immagine è una testimonianza umana rivale e, pertanto, falsa. Di più, l'uso profetico del comandamento, se con una certa libertà polemica veniva adattato alla nuova situazione storica, fondamentalmente continuava ad esprimere la stessa opposizione alle immagini che Israele aveva conosciuto dall'inizio.

120, 71 Il Terzo Comandamento:

«Non abuserai del nome di Yahweh tuo Dio...»

O. GUENKE, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, BZAW 64, 1934, F. HORN, «Der Eid im Alten Testament», *Gods Recht*, München 1961, pp. 292ss.; M. A. KOPELSKY, *Die Lüge nach dem Alten Testament*, Zürich 1964; S. MOWINCKEL, *Psalmstudien I*, pp. 50ss.; J. PEDERSEN, *Israel I-II*, pp. 245ss.; W. E. STALLS, «The Third Commandment», *JBL*, 58, 1939, pp. 325-9.

Il terzo comandamento è stato normalmente considerato molto lineare e sprovvisto di quella complessità che è la caratteristica della maggior parte degli altri comandamenti. Nondimeno, permangono alcune difficoltà nella comprensione del significato originale del comandamento. Il primo problema riguarda la traduzione del versetto. La discussione si pone, in particolare, per la traduzione seguita dalla NJPS che adotta una soluzione già presente nel *Targum Yonathan* e nella *Peshitta*: «Non giurerai il falso nel nome del Signore tuo Dio». A prima vista questa traduzione sembra una variante arbitraria della resa tradizionale «non nominare il nome di Dio invano».

Ciò nonostante la discussione a proposito della traduzione presenta non poche sorprese. Innanzi tutto vi si sostiene la sinonimia tra «pronunciare il nome» e «giurare». Nel pronunciare un giuramento si fa appello al nome di Yahweh (Lv 19, 12; Dt 6, 13; 10, 20; 1 Sam 20, 42). L'aspetto formale dell'espressione riflette la solennità del giuramento che viene rafforzata dal-

Pavullo personale di Dio stesso (v. 7b). Difatti, il parallelo più prossimo al Decalogo parla di giuramento: «Non giurerai falsamente sul mio nome» (Es 23, 1). Inoltre, l'impiego di *sar'* in questo versetto sembra favorire il significato di «falsa diceria». E ancora, l'espressione *vd saqr* (falsa testimonianza) di Es 20, 16 compare nel parallelo del Deuteronomio nella forma *vd sar'*. Sembra che i due avvechi, falsamente e invano, perlomeno al tempo della composizione del Deuteronomio, fossero interambiabili. Infine, le successive allusioni al «giuramento» presso l'Antico Testamento sembrano riflettere l'interpretazione «giurare falsamente» (cf. Os 4, 2; Sal 24, 4; Ez 13, 8, ecc.).

Nondimeno la traduzione della NJPS che, ovviamente, non è una innovazione assoluta ma riflette un'antica tradizione ebraica (cf. la *Mekhilla* e Rashi, presenta alcune difficoltà. Molto tempo fa Dillmann ebbe a protestare contro l'identificazione di *sar'* con *sager*. Egli era dell'avviso che il termine *sar'* contenesse il significato di «dire il falso» o «mentire» ma non si riducesse a questo. E in effetti l'etimologia di *sar'* sembra confermarlo. La radice ha il significato di «essere vuoto, infondato». Poiché qualcosa che non aveva contenuto veniva considerato senza valore, il termine portava quasi sempre una connotazione peggiorativa. Sembra pure assodato che sia presente un uso del termine più vicino al significato di vuoto-vaquo che non è direttamente rapportabile al falso giuramento. Is 1, 13 parla di offerte prive di valore (*minhat sar'*). Gli idoli vengono chiamati *hahel sar'* (Sal 31, 7), perché sono vuoti di contenuto e pura vanità. Adulare una persona è parlare *sar'* (Sal 12, 3). Le parole sono false perché non c'è verità o contenuto che gli dia valore. Ezechiele condanna le visioni dei falsi profeti come «visioni ingannevoli». Essi sviano il popolo dicendo: «Pace» quando pace non c'è. Essi danno l'intonaco alla realtà; le loro parole non si realizzeranno mai. La questione in gioco non è l'inganno premeditato ma il profetizzare secondo i propri desideri (Ez 13, 2). Nel pensiero dell'Antico Testamento è un «mentire», non perché ci sia l'intenzione di ingannare, ma perché oggettivamente è un profetizzare che non ha alcuna realtà, e pertanto è falso.

Per inciso, l'impiego di *lassar'* in senso strettamente averbale sembra una peculiarità del libro di Geremia (2, 30; 4, 30; 6, 29; 18, 15; 46, 11). In ogni caso l'espressione precede il verbo e significa «senza alcun risultato» oppure «vanamente» (Ger 18, 15 è l'unico caso in cui sia possibile un'altra traduzione). Tuttavia in Sal 24, 4; 139, 20; Es 20, 7 e Dt 5, 11, *lassar'* segue il verbo e mantiene il suo valore originale di sostantivo.

Anni fa Mowinkel (*op. cit.*) contestò la derivazione di *sar'* da una radice che aveva il significato di «vuoto» o «falso» e sostenne la tesi che il significa-

to fondamentale fosse, piuttosto, «ciò che porta male o rovina» (*das Unheil, sifende, Verdorben Bringende*). In seguito propose che il significato originale rivivesse al male causato dall'uso magico del nome. Uno degli argomenti più convincenti che egli adducesse era l'uso pressoché analogo di *zn* e *sar'* che a suo avviso confermava la sua tesi. Ma, a un'analisi più attenta ai testi paralleli di Is 59, 4; Os 12, 12; Zc 10, 2, ecc., la sua tesi risulta meno convincente. In Is 59, 4 l'analogia è con *tohu* e non con *zn*. Inoltre, in Zc 10, 2 il parallelismo con *hbl* richiama di più il significato di «senza valore» o «vuoto». Anche se l'ipotesi di Mowinkel non può essere esclusa a priori, le prove che egli adduce sono tutt'altro che definitive.

A questo punto possiamo trarre le prime conclusioni: da un punto di vista linguistico l'attuale formulazione del terzo comandamento non può essere resa con giurare il falso, ma aveva una più ampia estensione semantica. Tuttavia, già in epoca antica e, poi, negli altri testi dell'Antico Testamento, il comandamento fu interpretato essenzialmente nel senso della più precisa connotazione di giurare il falso. Come si può spiegare tutto questo?

Dallo studio dell'Antico Testamento appare evidente che fin dall'inizio l'uso del nome di Dio giocava un ruolo importante per la fede di Israele (cf. Grethor, *op. cit.*). Da un lato, si «faceva appello» al nome (*qr'*, Gn 4, 26), «si profetava» nel nome (*db'*, Dt 18, 19; *nb'*, Ger 11, 21), «si benediceva» il nome (*br'*, Sal 72, 19), «si lodava» (*hl'*, Sal 69, 31), «si confidava» (Is 50, 10), «si cercava rifugio nel» nome di Yahweh (Sof 3, 12), ecc. Da un altro lato, l'uso scorretto del nome di Yahweh era un pericolo sempre incombente. Era proibito «profanare» il suo nome (*hll'*, Lv 20, 3), «bestemiare» (*trqb'*, Lv 24, 16), «maledire» (*qll'*, 2 Re 2, 24), «contaminare» (*tn'*, Ez 43, 8), «abusare» (*qps'*, Prv 30, 9), «giurare il falso» nel nome di Yahweh (*sb' laqr'*, Lv 19, 12), ecc.

Gli studiosi sono anche comunemente d'accordo nel ritenere che l'uso del nome fosse saldamente radicato nel culto israelitico molto prima che il Deuteronomio sviluppasse una sofisticata teologia del nome di Dio. I primi divieti concernenti l'uso scorretto del nome di Yahweh furono un tentativo di proteggere il nome divino, che, naturalmente, si identificava con l'essenza stessa di Dio, dall'abuso sia all'interno che fuori del culto. In Lv 19, 12 il comandamento, «non giurerai il falso in nome mio», sembra rispecchiare molto chiaramente il più antico stadio della tradizione. Il divieto mette in luce l'abuso reale di usare il nome per appoggiare un giuramento falso che aveva lo scopo di far del male a un altro. L'ipotesi di Mowinkel che vi fosse implicato un uso magico potrebbe anche non essere stata fuori luogo. Allo stesso tempo è anche chiaro che i giuramenti, in genere, non erano proibiti e continuavano a essere praticati.

La formulazione del terzo comandamento del Decalogo manca di specifici paralleli antichi. L'espressione idiomatica «sollevare il nome» (cf. Sal 24, 4) non ricorre di frequente nell'Antico Testamento. La portata semantica di *saar*, come abbiamo visto, è anche molto più estesa di quella del termine *seger*. Sembrerebbe, perciò, che nell'elaborare la formulazione del comando sia stato fatto uno sforzo per ampliarne l'applicazione al di là del contesto storico in cui era sorto. Quali fossero i problemi specifici in gioco sembra difficile accertarlo in modo accurato. A dispetto del tentativo di estenderne la portata, la tradizione successiva continuò a considerare il comandamento nella sua funzione più limitata. Ciò appare con tutta chiarezza dalla lettura che ne fa il Deuteronomio in 5, 20. In conclusione: benché la formulazione adottata dal Decalogo permettesse una più ampia applicazione del comandamento, locuti al periodo possibile di sfruttare le possibilità inerenti al testo.

/20, 8-11/ Il Quarto Comandamento:

Ricordi di considerare santo il sabato...

G.J. HORTERWECK, «Der Sabbat im Alten Testament», *Theologische Quartalschrift* 134, 1954, pp. 134-47, 448-57; W.W. CANNON, «The Weekly Sabbath» ZAW 49, 1931, pp. 325ss.; H. CAZELLES, *Etudes sur le Code de l'Alliance*, Paris 1946, pp. 92ss.; A.R. HORN, «Bemerkungen zum Sabbatgebote», *Studia Biblica et Semitica... Vrienza, Wege-nungen* 1956, pp. 152ss.; E. JENNI, *Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im Alten Testament*, Zürich 1956; S.T. KAMMONG, «The Concept of Sabbath at Qumran», *Revue de Qumran* 5, 1966, pp. 483-502; P. LAUX MANN, «Überlegungen zur Entwicklung und Bedeutung des Sabbat im Alten Testament», *FZ* 28, 1972, pp. 242-62; T.J. MORG, «The Sabbath in the Old Testament», *JBL* 33, 1914, pp. 201-12; J. MURPHY, «Zur Sabbatfrage», ZAW 48, 1930, pp. 121-38; J. MURPHY, «Sabbath», *IDB* IV, pp. 135-41; R. NORRIS, «The Derivation of Sabbath», *Biblica* 36, 1955, pp. 182-201; W. RÖHMKE, *Sunday*, trad. ingl. London e Philadelphia 1968, con una bibliografia completa; G. STUESSER, «Sabbat oder Sonntag?», *Judaica* 2, 1946, pp. 169-89; R. DE VAUX, *Le Institutions dell'AT*, trad. it. ed., pp. 458ss.; E. VEER, «Hat Sabbath im Alten Testament den Sinn von Woche?», *Biblica* 40, 1959, pp. 1008-11.

Nella storia degli studi critici sul Decalogo degli ultimi cento anni è stata dedicata più attenzione a questo comandamento che alla maggior parte degli altri. E le ragioni sono evidenti. La formulazione del comandamento è la più lunga del Decalogo e presenta molti indizi di evoluzione e di ampliamenti. Per di più il testo parallelo del Deuteronomio riporta una formulazione assai diversa. A molti il comandamento sembrava offrire un importante collegamento nell'evoluzione di una delle principali istituzioni dell'Antico Testamento. E poi, la possibilità di un confronto con testi paralleli del Vecno

Oriente Antico sembrava offrire una soluzione al problema delle effettive origini storiche del comandamento.

Non è mia intenzione in questo momento analizzare tutte le questioni concernenti il sabato, ma semplicemente di inquadrare il precetto del sabato all'interno del Decalogo. In ogni caso, a titolo informativo, darò qui un breve sommario di alcune delle questioni che hanno a che fare con il sabato.

1) L'etimologia del termine sabato resta incerta (cf. Cazelles e Bartenweck). Molto probabilmente in ebraico il sostantivo *sabbat* era una derivazione da una forma verbale che significava «riposare, astenersi dal lavoro», più che una forma nominale originaria. Il rapporto tra l'ebraico *sabbat* e l'accadico *sabat/sapattu*, per quanto assai dibattuto, non ha sortito alcuna certezza. È possibile che all'origine dei due termini ci fosse una comune radice semitico-occidentale, ma una spiegazione soddisfacente non è ancora stata trovata.

2) Sull'origine del sabato sono state avanzate alcune teorie divenute ormai classiche, ma non hanno riscosso un consenso unanime. Il tentativo di far derivare il sabato dal babilonese *sapattu* (Meinhold e altri), che in antichi testi designava la festa del plenilunio, non ha mai spiegato in modo soddisfacente l'indipendenza del sabato dal calendario lunare. Inoltre, la teoria che collega il sabato a un giorno-tabù muturato dai Keniti (Bernhans, Köhler, Rowley) si fonda su prove quasi inesistenti, e non riesce a spiegare la funzione completamente diversa del sabato ebraico. In genere queste ipotesi sull'origine del sabato hanno sollevato più problemi di quanti non ne abbiano risolti.

3) Il problema di fissare una data per l'epoca in cui il sabato passò a diventare una istituzione israelitica è strettamente collegato al problema più generale di capire come si sia sviluppata la religione di Israele e come vada no usate le fonti anticotestamentarie. A fronte della posizione di Wellhausen, si è creato un consenso pressoché unanime nel ritenere che il sabato abbia radici molto antiche nella tradizione ma che dovette subire numerose trasformazioni nel corso della storia. Gli studiosi non sono d'accordo su come valutare la redazione deuteronomistica e sacerdotale del comandamento a proposito del problema della datazione.

Ora, torniamo all'analisi del comandamento. La forma letteraria del comandamento manifesta uno spiccato stile prosaico. Il v. 8 introduce la parte positiva mediante un infinito assoluto che suona come un energico imperativo. I vv. 9 e 10 descrivono la maniera in cui si deve santificare il sabato, prima accennando al lavoro che si deve compiere nei sei giorni precedenti, poi con la proibizione del lavoro in quello stesso giorno. I soggetti al divieto vengono elencati uno per uno. Il v. 11a spiega il perché (ki) del comandamen-

to adducendo il fatto che Yahweh lavorò sei giorni e si riposò il settimo. Il v. 11b è una sentenza indipendente, collegata da una congiunzione conclusiva, che tira le conseguenze dell'azione di Yahweh: «egli benedisse il giorno di sabato e lo santificò». La struttura elaborata del comandamento ha spinto gli studiosi alla ricerca della formulazione originale della legge. In effetti, i passi paralleli forniscono numerosi esempi di una formulazione più breve (cfr. Es 23, 12; 31, 13ss.; 34, 21). Sono due gli elementi che emergono come costanti dalle formulazioni più brevi. La parte del comandamento enunciata in positivo: «Sei giorni lavorerai ma il settimo giorno riposerai» (Es 23, 12; 31, 15; 34, 21; Lv 23, 3) e la parte enunciata in negativo: «Non lavorerai in giorno di sabato» (Es 20, 7; Lv 23, 7; cf. Ger 17, 22). Il problema è come riuscire a stabilire una relazione tra le due enunciazioni e, in questo modo, ricostruire fin dove è possibile una versione più antica della tradizione del sabato.

Reventlow (*op. cit.*) ha contestato, in modo molto immaginoso, l'ipotesi che considerava le due enunciazioni come costitutive di una legge apodittica originale. Egli è dell'avviso che la parte positiva del comandamento: «Sei giorni lavorerai», prenda origine dal Codice Sacerdotale e che le disposizioni concernenti il sabato non siano altro che la descrizione detagliata di una festa particolare del calendario liturgico. In effetti, i paralleli del Codice Sacerdotale con questa formula stereotipata dell'enunciazione positiva sono sorprendenti. Tuttavia, mi sembra che Reventlow oltrepassi il limite quando nega al divieto qualsiasi tratto originale. Schultz (*op. cit.*) è molto più vicino al vero quando fa presente che la sanzione della pena di morte, in caso di violazione del sabato, in Es 31, 14-15, presuppone chiaramente una proibizione originale che si avvicinerrebbe all'altro stereotipo: «Non lavorerai in giorno di sabato».

Effettivamente sembra che non abbia molto senso discutere quale delle due parti del comandamento, quella positiva o quella negativa, abbia avuto la priorità. Le testimonianze a favore dell'una o dell'altra non saranno probabilmente decisive. Sono, in realtà, due aspetti dello stesso problema. Molto più interessante è il fatto che tutte e due le formulazioni sono la prova di un'antica tradizione israelitica che diede al sabato una sanzione speciale. E inoltre, la tradizione più antica non addusse una motivazione particolare per questo fatto. Anzi, il dato puro e semplice della tradizione era quello di osservare o non profanare il sabato. A questo dato fondamentale venne aggiunta una varietà di motivazioni diverse, nessuna delle quali divenne normativa, come dimostra la loro persistente instabilità. Perciò assume un grande interesse l'analisi rigorosa delle diverse interpretazioni teologiche che si svilupparono attorno al precetto del sabato per capire quale ruolo ricopriva nella storia di Israele.

Nei vv. 8-11 il comandamento dà tutta l'impressione di essere stato formulato attingendo a elementi compositi. Esso fonde in un'unica formulazione la parte positiva e quella negativa. La proposizione iniziale ha un sapore decisamente parenchietico. Il lessico del v. 11 dipende chiaramente dal preconcetto della creazione in Gn 1, proprio della fonte Sacerdotale. Nondimeno, l'attuale formulazione del comandamento è un'unità letteraria ben congegnata con una struttura lineare. Sapporre che a seguito della sua evoluzione storica, la formulazione definitiva non sia altro che un mosaico di brani raffazzonati significa fraintendere completamente il testo (cfr. Lohfink, *op. cit.*, pp. 22s.).

Il comandamento inizia con un invito a «santificare» il sabato e si conclude spiegandone la ragione. Nella sezione che va dall'introduzione alla conclusione si fa un parallelo tra ciò che Israele è obbligato a fare e ciò che Dio ha già fatto con la sua creazione. Lavorerete sei giorni, ma il settimo giorno non lavorerete «perché» per sei giorni Dio ha lavorato e si è riposato il settimo giorno. Da questa struttura si possono ricavarne alcune osservazioni. La più importante è che l'accento cade sul verbo «santificare». La forma verbale più espresse un'azione intensiva attiva e, nel nostro caso, è resa con «fare santo». L'invito a santificare il sabato non significa semplicemente non lavorare oppure riposare, ma oltre a questi due aspetti implica l'impegno concreto per renderlo santo. Questo presuppone la cessazione delle normali attività lavorative in modo da riservare al sabato qualcosa di speciale. Non viene detto esplicitamente di che cosa si tratti, ma vi si allude con la frase: «il sabato appartiene a Yahweh tuo Dio». Il precetto del sabato è collegato, inoltre, all'atto della creazione. Difatti nel v. 11 la motivazione addotta per la santificazione del sabato era radicata nella tradizione della creazione. La spiegazione eziologica fonda la santificazione del sabato sull'atto creativo di Dio: essa viene così inserita nella struttura dell'universo. Il comandamento del sabato non viene dato a Israele per la prima volta al Sinai (cfr. Es 16, 22ss.), ma al Sinai Israele viene invitato per la prima volta a ricordarsi di ciò che era stato un dovere fin dall'inizio.

Un raffronto tra Es 20, 8ss. e Gn 2, 11 rivela molto chiaramente che la formulazione del comandamento riportata dall'Esodo dipende da una tradizione comune a Gn 2. In Gn 1, l'intero racconto della creazione è incentrato sulla santificazione del settimo giorno, di cui soltanto l'ultima parte viene ripresa dall'Esodo. Ma, allo stesso tempo, va riconosciuto che il precetto del sabato non fu opera dell'autore Sacerdotale. Anzi, l'influenza si manifestò nella direzione contraria. Il fatto che Gn 1 nella sua attuale redazione segua il modello dei sette giorni presuppone una precedente tradizione del sabato. Il contributo dell'autore Sacerdotale consistette nella elaborazione di una

profonda teologia del sabato che lo fondava sull'atto stesso della creazione. Che la teologia Sacerdotale fosse in grado di esprimere un accento completamente diverso a proposito del sabato lo si può vedere facilmente da un confronto con Es 31, 12ss. In questo passo l'accento cade sul sabato come segno del patto. A Israele viene ordinato per ben tre volte di osservare il sabato. La sanzione della pena di morte per i trasgressori viene resa esplicita. Ricorre di nuovo la terminologia della santificazione, ma questa volta in riferimento alla santificazione di Israele da parte di Dio di cui è segno la santificazione del sabato. Il sabato come *šab* (segno) ricorda a Dio e a Israele la loro relazione fondata su un patto di alleanza eterno che era il fine ultimo della creazione.

Nel parallelo deuteronomico del Decalogo (5, 12s.), al comandamento del sabato viene dato un fondamento sorprendentemente diverso. La diversità non riguarda soltanto la sostituzione del richiamo alla creazione con il richiamo all'Esodo. È l'intera struttura del comandamento che ha spostato il suo centro di gravità. All'introduzione: «Osserva il sabato per santificarlo», è stata aggiunta l'osservazione un po' maldestra, «come Yahweh tuo Dio ti ha comandato» (*šabatka*). La stessa osservazione viene ripetuta alla fine: perché Yahweh tuo Dio ti ha comandato di osservare il sabato. La ragione fondamentale per cui dev'essere osservato il sabato è che è stato comandato. Ma all'interno della formulazione il Deuteronomista ha inserito una motivazione specifica. Il sabato non può essere fatto alcun lavoro «perché il tuo servo... possa riposare come te». Gli studiosi hanno sovente commentato questa motivazione come un tratto caratteristico dell'interesse umanitario del Deuteronomio. Si potrebbe addirittura affermare che con il collegamento del sabato a una funzione sociale (cf. Es 23, 12), siamo in presenza di una tradizione molto antica.

La motivazione principale si ha, comunque, al v. 15: «Ricordati che fosti schiavo in Egitto, e Yahweh ti ha fatto uscire da là...». Qual è il rapporto tra la memoria che Israele ha della sua liberazione dalla schiavitù e il precetto del sabato? La sintassi della proposizione chiarisce che la memoria storica di Israele non è la motivazione che permette agli schiavi di osservare il riposo sabatico. In tal caso ci si aspetterebbe una proposizione che suonerebbe più o meno così: ricordati che fosti schiavo e osserva il sabato. Ma questa interpretazione assai frequente non spiega adeguatamente la proposizione subordinata: «perché Yahweh tuo Dio ti ha comandato» del v. 15b. La memoria non ha lo scopo di suscitare una reazione psicologica di simpatia per gli schiavi, qui è piuttosto all'opera tutta una diversa teologia della memoria. Israele viene invitato a osservare il sabato perché ricordi la sua schiavitù e la sua

liberazione. Questa concessione è resa anche più esplicita in Es 16, 3. La festa suscita e eccita la memoria storica (cf. Jenni, *op. cit.*, p. 17). L'interesse del Deuteronomista non è in primo luogo umanitario, ma teologico. Il suo interesse principale è che «tutto Israele» partecipi alla celebrazione del sabato. E soltanto in conseguenza di ciò se anche gli schiavi possono partecipare alla sua osservanza. La memoria di Israele ha la funzione di assicurare la propria celebrazione del sabato ricordando la natura del sabato in Egitto al tempo dell'esodo (cf. Childs, *Memory and Tradition*, pp. 52ss.).

120, 121 Il Quinto Comandamento:

«Onora tuo padre e tua madre...»

J. GARRIGUES, «Das Elterngebot im Alten Testament», *BZ*, NS 8, 1964, pp. 161-90; H. KREMER, «Die Stellung des Elterngebotes im Dekalog», *BZ* 74, 21, 1961, pp. 145-61.

Il quinto è spesso considerato un comandamento che fa da ponte tra i doveri verso Dio contenuti nei primi quattro comandamenti (*šis*) e i doveri verso il prossimo (*šis*) contenuti negli ultimi cinque. L'argomento più importante a favore di questa tesi sorge dal fatto che per quanto il comandamento interessa in primo luogo il prossimo, nondimeno esso contiene il riferimento al «tuo Dio», un'espressione che altrove ricorre soltanto in versetti concernenti i doveri verso Dio (vv. 2. 5. 7. 10). Se questa teoria ha una qualche consistenza, ciò è dovuto esclusivamente alla redazione finale del Decalogo. E comunque, il riferimento a Dio compare in quei comandamenti che hanno subito un ampliamento parentetico, ed è assente non soltanto nell'ultimo comandamento, ma anche nel primo.

Il comandamento, come il precedente del sabato, è formulato in senso positivo ed è accompagnato da una promessa più che da una motivazione teologica (cf. Ef 6, 2). Nel Pentateuco i paralleli più prossimi si trovano in Es 21, 15; Lv 20, 9; Dt 21, 18ss. A motivo della formulazione negativa predominante in questi paralleli, Alt e altri studiosi hanno dedotto che fosse negativa anche la formulazione originale contenuta nel Decalogo. Di solito viene proposta la seguente formulazione: «Non offendere tuo padre e tua madre» (Ruhst, *Das apokalyptische Recht*, p. 38). Contro questa ipotesi, Garstenberger (*op. cit.*, pp. 43ss.) si è schierato decisamente a favore dell'originalità della formulazione positiva. Difatti, la sua teoria che il precetto ebbe origine nel contesto degli ordinamenti del clan, trova l'appoggio più valido proprio in questo esempio. Il gran numero di riferimenti al rispetto dei genitori nella letteratura sapienziale starebbe a indicare quasi sicuramente che anche questo aspetto della vita di Israele ebbe la sua influenza nella formulazione

del precetto (Prv 1, 8; 15, 5; 19, 26, ecc.). Sembra molto probabile che il diritto dei genitori sia sorto da una varietà di situazioni diverse e fosse regolato da alcune istanze (tribunale, culto, casata). Al centro del divieto originale si trovava la disposizione a favore dei genitori che proibiva fossero allontanati da casa o maltrattati quando non fossero più stati in grado di lavorare (Es 21, 15; 21, 17; Lv 20, 9; Dt 27, 16).

L'attuale formulazione in senso positivo, «onora tuo padre e tua madre», rispecchia chiaramente l'intenzione di ampliare il più possibile l'ambito che attiene ai comandamenti. Il verbo *cbd* «onorare» ha una valenza semantica più ampia che non altri verbi, come «obbedire». Onorare vuol dire «apprezzare molto» (Prv 4, 8), «mostrare rispetto», «glorificare e esaltare». E in più, contiene una sfumatura nel senso di nutrire e mostrare affetto (Sal 91, 15). È un verbo usato frequentemente per descrivere la risposta personale dell'uomo a Dio ed è affine al verbo adorare (Sal 86, 9). Per di più, l'analogo precetto riportato in Lv 19, 3 usa il verbo *yr*, «temere, rispettare», che normalmente viene riservato a Dio.

In passato questo comandamento fu sovente interpretato nel senso che i genitori sono i rappresentanti visibili di Dio e esercitano la sua autorità. Se da una parte questa interpretazione ha teso ad andare al di là del testo biblico, dall'altra può rivendicare un certo avallo del testo biblico. La promessa, strettamente subordinata all'osservanza del comandamento, parla di un prolungamento di vita nella terra che Dio aveva promesso ai padri. L'espressione idiomatica: «perché i tuoi giorni siano allungati...», che si trova principalmente nel Deuteronomio, non sta a indicare soltanto un'estensione nel tempo, ma anche l'abbondanza di benedizioni per una società che vive secondo i precetti divini. A questo punto il comandamento va a sfiorare il rapporto di autorità e di ordine tra Dio e i suoi rappresentanti all'interno della vita fissata dal comandamento.

[20, 13] Il Sesto Comandamento:

«Tu non ucciderai»

D. FUSSEN, «Do not commit adultery», «Do not Murder», *Textus 4*, 1964, pp. 220-4; A. JEPSEN, «Du solist nicht töten! Was ist das?, *Evangel. Luth. Kirchenzeitung* 13, 1959, pp. 384s.; H. STAMM, *Das Todsrecht im Alten Testament*, Berlin 1969, pp. 9-15; J. J. STAMM, «Sprachliche Erwägungen zum Gebot "Du solist nicht töten"», *TZ* 1, 1945, pp. 81-90.

Il sesto comandamento è il primo di una serie di comandamenti che presentano la formulazione più breve di tutto il Decalogo. I paralleli al comandamento di non uccidere si trovano qua e là nel Pentateuco in una forma più

lunga (cfr. Es 21, 12; Lv 24, 17; Dt 27, 24). Particolarmente in Lv 19, 17ss. la portata del comandamento è stata interiorizzata in modo da includere anche l'odio per il proprio fratello. Dietro il divieto di uccidere si cela l'antichissima concezione della santità della vita che si riteneva avesse la sua sede nel sangue: «Chiunque spargerà il sangue dell'uomo, dall'uomo sarà sparso il suo sangue» (Gn 9, 6).

La difficoltà specifica del sesto comandamento consiste nel definire esattamente il significato del verbo *rsd* (uccidere). Si è riconosciuto da tempo che in questo caso «uccidere» debba essere inteso in senso molto preciso. Il verbo non è molto frequente nell'Antico Testamento (46 volte) in confronto di altri dal significato simile (165 volte per *hrg*; 201 volte per *hnyv* — l'informazione è contenuta in Stamm-Andrew, *op. cit.*, p. 98). Il verbo è stato spesso tradotto: «non assassinare» (così NJPS), il che evita la difficoltà che nasce dal conchiare il divieto totale di uccidere con il fatto, piuttosto frequente nell'Antico Testamento, che venga tolta la vita sia a causa delle guerre che in esecuzione della pena capitale. Comunque, ci si accorse ben presto che la differenza fondamentale tra assassinare e uccidere, vale a dire il fattore dell'intenzionalità, non poteva essere dedotto dal verbo *rsd*. Benché *rsad* spesso significhi effettivamente assassinare, è usato anche per indicare un omicidio preterintenzionale (Dt 4, 41s.; Gs 20, 3, ecc.). Köhler, nel suo compendio di ricerche critiche su Decalogo del 1929, si rese conto che non era ormai più possibile stabilire un significato preciso del verbo e si accontentò della congettura che probabilmente in origine il verbo si limitasse a impedire che qualcuno si facesse giustizia da sé (*op. cit.*, p. 182).

Il primo contributo vero al chiarimento del sesto comandamento in tempi non lontani venne offerto dall'articolo di J. J. Stamm del 1945 (cfr. la bibliografia). In uno studio molto dettagliato sul verbo, Stamm sostiene che «il significato di *rsad* contrariamente a *harag* e a *hemil* è l'uccisione illegale che va contro la comunità... la vita dell'Israele era protetta in questo modo dall'intollerabile violenza illegale». Quando, in seguito, Alt fece sua l'interpretazione di Stamm come una prova ulteriore che il Decalogo andava inquadrato nel contesto originale del patto, il problema per molti sembrò risolto.

Tuttavia, in anni più recenti l'interpretazione di Stamm fu sottoposta a una revisione critica che perlomeno ebbe l'effetto di ridefinire il significato del verbo *rsad*. Le ricerche di Reventlow (*op. cit.*, pp. 71ss.), in particolare, sono state le prime a proporre una revisione della tesi di Stamm. Reventlow osservò che nella maggior parte dei casi in cui ricorre il verbo, esso è inservito chiaramente nel contesto della vendetta di sangue e del ruolo del vendicatore (*go'el*; Nm 35; Dt 4, 41ss.; Gs 20). Sia l'omicidio che sta all'origine che

la conseguente ritorsione sono resi con lo stesso verbo. Inoltre, nell'esempio offerto da Nm 35, 30, il verbo *rasah* viene usato per rendere la condanna a morte di un assassino ritenuto colpevole dal tribunale, il che sembrerebbe contraddire la distinzione di Stamm tra uccisione legale e illegale (lo stesso Stamm riconobbe questa eccezione). Reventlow, perciò, ipotizzò che il significato originale del verbo stesse a indicare un omicidio che rientrava nell'ambito della vendetta di sangue. Questa ipotesi, che modifica la tesi di Stamm ma senza capovolgertela, va raccomandata. In ogni caso, risulta anche chiaro che più tardi questo significato originale subì delle alterazioni e non può più essere applicato a molti degli esempi successivi nei quali il verbo ricorre.

Ed è proprio questa successiva dilatazione del significato nel verbo che è decisiva per l'interpretazione del sesto comandamento. Forse l'indicazione più chiara di questo mutamento di significato del verbo può essere scorta in Nm 35. Vi si trovano due significati nettamente distinti di *rasah* che corrispondono a due diversi livelli di tradizione. Nei vv. 16, 17, 18 e 21 si ha una serie molto antica di *mot yamat* che descrive le varie azioni che costituivano *rasah* con la formula esplicativa: «Egli è un *rosah* (assassino)». In questo caso il verbo ha il significato esplicito di versare il sangue, al di là delle motivazioni che hanno determinato l'azione, e sta a indicare atti di violenza che chiamano in causa la vendetta di un *gô'el* (vendicatore). Benché tutte queste azioni siano incluse nella categoria del *rasah*, senza riguardo alle motivazioni, viene fatta, nondimeno, un'eccezione che riguarda la punizione. Cità o rifugi vengono messi a disposizione del *rosah* che ha commesso un omicidio pre-intenzionale, ma continua a essere chiamato *rosah* (vv. 16ss.).

Ma nello stesso capitolo in cui si è notato uno spostamento di significato del verbo, è presente un altro livello di tradizione, indubbiamente più tardo. Nel v. 20, giusto tra il terzo e il quarto elemento della serie *mot yamat*, l'azione criminosa non viene resa con il verbo *rasah*. Questa volta il *rosah* è colui che uccide per odio, disonestà o inimicizia. Il significato del termine ora equivale a quello di assassino. L'intenzionalità dell'azione è diventata il fattore decisivo. I due livelli di significato vengono in seguito inclusi nella descrizione della punizione. Nel v. 25 è conservato il significato più antica. L'uccisore è chiamato *rosah* anche se ha ucciso involontariamente e per questo motivo è sottratto al giudizio del vendicatore del sangue. Ma nel v. 24 egli viene definito semplicemente il «percussore» finché il tribunale non abbia stabilito l'intenzionalità o meno della sua azione.

Più tardi, specialmente nella letteratura profetica e sapienziale, il termine assunse invariabilmente i connotati di violenza dannosa e premeditata (Is 1, 21; Os 6, 9; Gb 24, 14; Prv 22, 13; Sal 94, 6). Nei due casi in cui viene

menzionata una serie di trasgressioni che hanno i loro paralleli più prossimi nel Decalogo (Os 4, 2; Ger 7, 9), il verbo *rasah* ha indubbiamente questo stesso significato.

Riassumendo: in un primo momento il verbo *rasah* aveva un significato preciso e stava a indicare un tipo di omicidio che chiamava in causa la vendetta del sangue. Per garantire l'eventuale pre-intenzionalità di un omicidio si provvide a stabilire per l'omicida involontario una via di scampo in città-rifugio, ma questa eccezione non alterò il significato oggettivo del verbo. Ma, in un periodo di poco posteriore — perlomeno prima dell'ottavo secolo — si può osservare un mutamento di significato. Il verbo passò a designare gli atti di violenza contro la persona, che nascevano da sentimenti personali di malevolenza e di odio. Il comandamento nella sua attuale formulazione proibisce simili atti di violenza e nega il diritto di farsi giustizia da sé per vendicare un'offesa personale.

120. 141 Il Settimo Comandamento:

«Non commettere adulterio»

W. KOENIG, «Tadultere dans l'Orient Antique», *RB* 57, 1950, pp. 92-109; W. L. MCKAY, «The Scandal of the "great sin" at Ugarit», *JNES* 18, 1959, pp. 280-1; A. PINLINS, *Ancient Israel's Criminal Law*, pp. 110-29; J. J. RABINOWITZ, «The "Great Sin" in Ancient Egyptian Marriage Contracts», *JNES* 18, 1959, p. 73; H. SCHMIDT, *Das Tolerrecht im Alten Testament*, pp. 15-36.

Il comandamento non presenta alcun problema di natura linguistica. Il verbo *na'ap* significa commettere adulterio, cioè *Ehe brechen*, e la proibizione è diretta a garantire la santità del matrimonio. Il verbo può avere come soggetto sia l'uomo che la donna. Si distingue da altri verbi di significato affine come «giacere con» (*skb*) e «prostituirsi» (*znh*).

Sovente è stato osservato che secondo la concezione ebraica «l'uomo commette adulterio soltanto nei confronti del matrimonio altrui, mentre la donna lo commette soltanto nei confronti del proprio» (Stamm-Andrew, p. 100). Di più, la punizione per l'adulterio è la morte (Dt 22, 22), mentre la seduzione o la violazione di una vergine richiede che l'uomo sposi la ragazza o la risarcisca con una adeguata somma di denaro (Es 22, 15; Dt 22, 28s.). Da queste testimonianze appare chiaro che nell'Antico Testamento l'adulterio era qualcosa di diverso dalla fornicazione. Il comandamento si riferisce in modo specifico al primo. B. Stade una volta sostenne che le relazioni extracongiugali dell'uomo con una nubile o con una donna non ancora fidanzata non erano considerate un reato in Israele (Gn 38, 16), e che la seduzione di una figlia non fidanzata fosse un semplice reato contro la proprietà

(cfr. da Stamm-Andrew, p. 100). Contro questa tesi Beventlow (*op. cit.*, p. 78) ha addotto un valido argomento per dimostrare che il secondo esempio era giuridico un'offesa alla morale («vergegenwart») e non proprio un reato contro la proprietà. Forse il miglior commento alla serietà con cui Israele considerava l'adulterio lo si può trovare in alcuni precetti biblici sull'argomento. Abimelech reagisce con orrore alla sua quasi scappatella e accusa Abramo di aver fatto ricadere su di lui e sul suo regno «un grande sciagura» (Gn 20, 9). Giuseppe respinge la moglie di Potifar per non commettere «una così grande malvagità e peccare contro Dio» (Gn 39, 9). Anche il re Davide incorre nella pena di morte per il suo adulterio con Betsabea. In altri passi dell'Antico Testamento gli adulteri sono comunemente annoverati con gli assassini (Gb 24, 14s.) e i traditori (Ger 9, 2) che abusano del nome di Dio (Ger 29, 23) e opprimono le vedove (Mi 3, 5). L'insegnamento dei saggi indugia a lungo nel mettere in guardia la gioventù sprovveduta dalle lusinghe della «donna straniera» i cui passi portano allo Sheol e alla morte (Prov 5, 1ss.). (Per un trattamento esauriente dei molteplici problemi giuridici connessi all'adulterio nell'Antico Testamento, cfr. Phillips, *op. cit.*)

120, 15/1 L'Ottavo Comandamento:

«Non rubare»

A. Alt, «Das Verbot des Diebstahls im Dekalog», *KS I*, 1953, pp. 333-40; M. H. Gornstra, «Du sollst nicht stehlen», *ZT* 9, 1953, p. 394-5; F. Heuser, «Der Diebstahl im Alten Testament», *Festschrift Paul Kahle*, Londra 1935, rist. *Ges. Stud.*, München 1961, pp. 167-75; H. Stenaa, *Das Tabernakel im Alten Testament*, pp. 36-40.

Il divieto di rubare è il terzo della serie di comandamenti che consistono di due sole parole e manca di un oggetto specifico. Il verbo «rubare» (*gnb*) può avere come oggetto sia una persona che una cosa. La particolare sfumatura di questo termine che lo distingue da altre forme di appropriazione indebita come, per esempio, *lqb* o *gzl*, è l'elemento della segretezza. L'atto di prendere di nascosto viene usato nell'Antico Testamento sia in senso buono che in senso cattivo (2 Re 11, 2; Os 4, 2).

I tentativi compiuti per capire il significato originale di questo comandamento hanno dovuto affrontare alcuni problemi. Innanzi tutto, quale rapporto lega questo divieto al decimo comandamento, un divieto che sembra sovrapporglisi? Qual è il rapporto tra questo comandamento e i due precedenti che condividono la medesima breve formulazione?

Fu ancora una volta A. Alt che aprì una via nuova per l'indagine con il suo articolo del 1949 (*op. cit.*). Alt era dell'avviso che l'ottavo comandamen-

to contenesse in origine un oggetto ben preciso e che fosse divieto in modo specifico contro i rapimenti, vale a dire i furti di persone. Egli accreditò questa ipotesi in modo particolare con i riferimenti a Pas 21, 16 e Dt 24, 7 che esaminano il caso in cui venga rubata una persona che è membro della comunità.

Ulteriore appoggio è fornito dal contesto. Nei due comandamenti precedenti il divieto ha il compito di proteggere in modo specifico un diritto fondamentale della comunità del patto. Anche se in Israele era punito il furto in genere, spesso la punizione consisteva in ammende di vario genere (21, 37ss.). L'interpretazione di Alt situa l'ottavo comandamento in un ambito che è simile per gravità a quello dei comandamenti precedenti. Tutti prevedono la pena di morte.

Benché la tesi di Alt risulti illuminante per la preistoria del testo, appare evidente che l'attuale formulazione del comandamento riflette un accento diverso e ha subito dei mutamenti di significato. Alt si rese conto che i mutamenti potevano essere strettamente collegati a una evoluzione nel modo di interpretare il decimo comandamento e, allo stesso tempo, che l'evoluzione storica del decimo comandamento non è del tutto chiara (cfr. più avanti). La netta distinzione proposta da Alt tra rubare una persona e rubare i suoi beni non è facilmente sostenibile. Forse è molto più saggio, a questo punto, non soffermarsi su uno sviluppo ipotetico. Sembra evidente che la forma abbreviata dell'ottavo comandamento, senza un esplicito oggetto, avesse lo scopo di ampliare l'ambito del divieto al di là della sua oggettivazione concreta originale. È possibile, ma per niente ovvio, che questa evoluzione fosse favorita da una interpretazione del decimo comandamento che poneva un'accentuazione crescente sulle tendenze all'appropriazione indebita di beni altrui.

120, 16/ Il Nono Comandamento:

«Non pronunciare falsa testimonianza contro il tuo prossimo»

M. E. Ammer, «Falschhood and Truth», *Ex*, 20, 16, *Interpretation* 17, 1963, pp. 425-38; J. Fichtner, «Der Begriff des "Nächsten" im Alten Testament», *Wort und Dienst* 4, 1955, pp. 23ss.; M. A. Klopperstein, *Die Lüge nach dem Alten Testament*, Zürich 1964; L. Kaurar, «Justice in the Gate», pubblicato in appendice a *Hebrew Men*, London 1958; A. Pinnaus, *Ancient Israel's Criminal Law*, pp. 142ss.; H. J. Sprowe, «Das achte (Tobal) (Ex. 20, v. 16)», *Wort und Dienst* 3, 1952, pp. 108ss.

Il nono comandamento contiene alcuni termini tecnici giuridici che mettono chiaramente in evidenza il suo significato originale. L'espressione «*ed saqr*» (falsa testimonianza), che nel Deuteronomio diventa «*ed saqr*», deriva dalla pratica giuridica di Israele che era comune a tutto il Vicino Oriente

Antico: una persona testimonia contro un'altra davanti a una corte di anziani (cfr. Köhler, *op. cit.*). Il testimone può essere veritiero (Prv 14, 25) oppure mentire (Dt 19, 18; Prv 6, 19). Anche il verbo *nh* (rispondere) riflette un contesto giuridico e sta a indicare lo scambio di interventi tra le due parti in causa.

Il termine *rev* (prossimo) indica il cittadino a pieno diritto all'interno della comunità del patto. Il comandamento è volto in primo luogo a salvaguardare i diritti fondamentali dei membri del patto contro la minaccia di false accuse. Perciò, il comandamento originale non esprime un divieto generico a mentire, ma vieta di mentire quando ciò va a colpire direttamente il prossimo.

L'importanza di produrre una testimonianza veritiera è ribadita in tutto l'Antico Testamento. La legge cercò di stroncare l'abuso di testimonianze false stabilendo che «nessuno potrà essere messo a morte in base alla deposizione di un'unica testimone» (Nm 35, 30; Dt 19, 15). Ciò nonostante, l'episodio della vigna di Nabot (1 Re 21) è un esempio terribile delle conseguenze dovute a falsa testimonianza.

Le frequenti lamentele del salmista (27, 12, ecc.) contro le accuse di falsi testimoni confermerebbero la diffusione di questo abuso. Dt 19, 19 specifica che se viene provato che un testimone ha detto il falso «farete a lui ciò che egli aveva pensato di fare a suo fratello». Allo stesso modo, il *Codice di Hammurabi* prescrive che in casi estremi il falso testimone dovrà essere messo a morte.

Il nono comandamento è connesso strettamente al terzo e all'ottavo comandamento del Decalogo. In Es 22, 10 si fa il caso di uno che giura in nome di Yahweh di non aver rubato. In Lv 19, 11 il divieto di giurare il falso è strettamente collegato al precetto di non rubare, non imbrogliare e di non mentire l'uno con l'altro.

La formulazione deuteronomistica del terzo comandamento rende esplicita la connessione tra mentire e rubare. I passi profetici che riflettono più da vicino il Decalogo, vale a dire, Os 4, 2 e Ger 7, 9, mostrano come si perdesse l'ultima connessione tra i comandamenti (ma cfr. le obiezioni di Phillips, *op. cit.*). In Os 4, 2, il riferimento a *hns* (mentire) starebbe a indicare che aveva avuto luogo un ampliamento della formulazione originaria del nono comandamento che andava ben oltre la falsa testimonianza resa in tribunale. Ma, già in passi come Lv 19, 16, si mostrerebbe un'antica preoccupazione all'interno di Israele a salvaguardare la reputazione del prossimo contro qualsiasi abuso che gli potesse arrecare danno, come le chiacchiere infondate.

120, 171 Il Decimo Comandamento:

«Non bruciare la casa del tuo prossimo...»

J.H. COOPER, «Thou shalt not covet», ZAW 52, 1934, pp. 238-9; C.H. GOMMON, «A Note on the Tenth Commandment», JBR 31, 1963, pp. 208-9; J. HERRMANN, «Das zehnte Gebot», *Seltin-Festschrift*, Leipzig 1927, pp. 69-82; W.L. MORAN, «The Conclusion of the Decalogue (Ex. 20, 17 = Dt. 5, 21)», CBQ 29, 1967, pp. 543ss.

La formulazione del decimo comandamento presenta alcuni tratti peculiari che lo distinguono da tutti i comandamenti precedenti. Il verbo che introduce il divieto viene ripetuto in una seconda proposizione indipendente che, però, ha un complemento oggetto diverso. E questo particolare che ha spinto la tradizione cattolica e la tradizione luterana a considerare il v. 17b un comandamento indipendente. Il verbo, inoltre, sembra tradurre uno stato d'animo soggettivo mentre tutti gli altri divieti erano diretti contro un'azione oggettiva.

Nel 1927, J. Herrmann (*op. cit.*) sostiene la tesi che il verbo *hmd* (bruciare) non indica semplicemente un sentimento, ma anche l'azione che deriva da questo sentimento. All'impulso del desiderio egli aggiunse la necessità di un'azione corrispondente. La sua testimonianza più valida sembrò fosse presa da alcuni passi biblici come Es 34, 24 e Sal 68, 17, in cui il sentimento di desiderare qualcosa implicava l'azione di entrarne in possesso. La tesi di Herrmann ebbe un'ulteriore conferma quando venne accettata da Alb e poi da lui perfezionata nel 1949. Alb introdusse una lettura mutata dalle iscrizioni di Karatepe in cui il verbo *hamad* esprimeva ancora una volta uno stato d'animo e l'azione corrispondente. La teoria di Herrmann fu ampiamente accettata dagli studiosi dell'Antico Testamento, in particolare da Köhler e Stamm, e soltanto in qualche occasione contestata (Procksch, Volz).

In anni abbastanza recenti la tesi di Herrmann subì una prima seria contestazione da William Moran (*op. cit.*). Questa la critica principale che le veniva mossa: «Il semplice fatto che un verbo come *hamad* implichi con abbastanza chiarezza una specie di presa di possesso o qualcosa di simile, non deve essere inteso come se l'azione corrispondente fosse propria del verbo» (p. 518). Moran accreditò la sua opinione a proposito di *hamad* con una tripla argomentazione. Innanzi tutto egli sostiene che ci sono casi in cui il verbo non è seguito da una azione corrispondente (cfr. Prv 6, 25). In secondo luogo egli cercò di dimostrare che il verbo *hiv'arveh* (desiderare), che è il verbo analogo usato nel Deuteronomio (5, 21), ha anche il significato di uno stato d'animo che si aggiunge a una azione, il che annullerebbe il presunto contrasto tra i due verbi. In terzo luogo egli sostiene che nelle lingue semi-

tiche quasi tutti i verbi che esprimono desiderio sono connessi all'azione che ne consegue ma senza che ne sia influenzata la connotazione propria del verbo stesso.

Gli argomenti di Moran, a mio giudizio, non hanno tutti la medesima importanza. Il primo è ben sviluppato, anche se un'interpretazione possibile di Prv 6, 25 era già stata avanzata da Herrmann. Il secondo è meno convincente. L'eccellente esempio addotto da Moran, Prv 23, 6, se lo si considera nel suo contesto più ampio, non regge alla prova. Il versetto contrappone il sentimento di bramosia al fine cattivo cui esso può portare. In effetti, se si esaminano tutti i casi in cui ricorre il verbo *hit'auweh*, l'accento sovrachiarante del verbo cade sul sentimento di bramosia, frequentemente connesso al *ne-pes*, che di norma è nettamente distinto da qualsiasi azione ne possa conseguire. «Il pigrò brama ma non fa nulla» (Prv 13, 4).

E ancora, Davide bramava l'acqua che non poteva avere (2 Sam 23, 15). Nel deserto gli Israeliti anelavano all'abbondanza di cibo d'Egitto (Nm 11, 4, 34). Benché i due verbi denotino un ambito comune di significato, nondimeno l'accentuazione dello stato d'animo è sicuramente tipica di *hit'auweh* e non di *hamad*. Infine, l'importanza del terzo argomento di Moran non andrebbe esagerata. In realtà, esistono molti altri verbi che esprimono sentimenti e sono connessi a un'azione che ne consegue, senza che questo comporti che tutti i verbi debbano essere connessi in questo modo. Tra i verbi *hamad* e *hit'auweh* sembra ci sia una differenziazione caratteristica che appartiene alla loro denotazione specificatamente a questo riguardo. E poi, Herrmann non cadde nell'errore comune di confondere la sfera semantica con la mentalità ebraica, come fu il caso di Pedersen e Boman (cfr. Childs, *Memory and Tradition*, pp. 20s.). Strano a dirsi, uno degli argomenti più validi contro la tesi di Herrmann non venne usato da Moran. Si tratta del fatto che in passi strettamente paralleli concernenti la tradizione di Sion (Sal 68, 19, 132, 135^a), *hamad* e *hit'auweh* sono usati indifferentemente senza alcuna particolare diversità di significato.

Quali conclusioni si possono trarre da questa testimonianza? Sicuramente Moran ha avuto successo nel demolire la distinzione troppo nella proposta da Herrmann. Ma, a mio avviso, rimane una distinzione significativa tra la valenza semantica di *hamad* e quella di *hit'auweh* a dispetto di un ambito comune di significato. *Hamad* esprime uno stato d'animo che spesso conduce ad un agire conseguente, mentre *hit'auweh* si ferma alla descrizione dello stato d'animo stesso.

Se ora torniamo al problema del decimo comandamento, questa conclusione starebbe a significare che Herrmann non aveva motivo di minimizzare la

portata emozionale del verbo *hamad*, anche se probabilmente ne fosse seguita un'azione corrispettiva. Il precetto originale si rivolgeva a quel tipo di desiderio che includeva, naturalmente, tutti quei maneggi che erano necessari al raggiungimento dell'oggetto desiderato. La sostituzione di *hamad* con *hit'auweh* operata dal Deuteronomista non segnò un approccio qualitativamente diverso il quale ebbe l'effetto di interiorizzare un comandamento in precedenza orientato verso l'azione. Qui è anche all'opera una errata interpretazione dell'evoluzione religiosa di Israele. Piuttosto, la versione deuteronomistica rese semplicemente più esplicito il lato soggettivo del divieto che era già contenuto nel comandamento originale. Moran ha fornito un valido freno contro la tendenza a fondare l'interpretazione di un comandamento troppo su una trasformazione ricostruita dal punto di vista storico, i cui differenti stadi sono stati esagerati.

Inoltre, uno dei contributi più importanti dell'articolo di Moran è la sua dimostrazione che la seconda parte del decimo comandamento riflette un tipo di elenco tradizionale, comune a tutto il Vicino Oriente Antico. È molto verosimile che la lista di Dt 5, 21 sia all'etelanto antica di quella riportata in Es 20, 17, e che da questa non si possa trarre alcuna deduzione di un eventuale cambiamento di stato delle donne. La funzione della lista è quella di essere esautistica e di escludere qualsiasi incertezza a proposito dell'estensione dei diritti di proprietà dell'uomo.

4. IL DECALOGO E IL NUOVO TESTAMENTO

B.W. Bacon, «Jesus and the Law», *JBL* 47, 1928, pp. 203-31; G. Bahr, «Matthew's Understanding of the Law», in *Tradition and Interpretation in Matthew*, ed. G. Bornkamm, trad. ingl. London e Philadelphia 1963; KAAS BARON, *Die Gesetzserkundung des J. WMANT* 40, 1972, pp. 258ss.; G. BORNKAMM, «Das Doppelgebot der Liebe», *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, BZNW 21, 1954; G. BORNKAMM, *Gesetz und Nazaret*, trad. it. Torino 1968, pp. 107ss.; B.H. BRANSON, *Jesus and the Law of Moses*, New York 1930; C.E. CAMSTON, «The Things that Defile (Mark vii 14) and the Law in Matthew and Mark», *NTS* 15, 1968, pp. 75ss. con una bibliografia completa; W.D. DAVES, «Matthew 5:17-18», *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert*, Paris 1957, pp. 428-56; P. DAHAÏVE, *Le Decalogue et sa place dans la morale chrétienne*², Bruxelles 1963; R.M. GRANT, «The Decalogue in Early Christianity», *HTR* 40, 1947, pp. 1ss.; H. GRONUS, «Explicatio Decalogi ut Graece existat, et quomodo ad Decalogi locos Evangelicae praecipua referantur», Appendix in *Annotationes in Libros Evangeliorum*, Amsterdam 1641; W. GUMBRO, «*amnos*», *TWNT* IV, pp. 1016ss. = *GLNT* VII, coll. 1233ss.; R. HIRNDEL, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*², München 1966; H. LUTTMANN, *Das Gesetz erfüllt*; *Matt. 5, 17ss. und 3, 15 untersucht*, Land 1954; C.F.D. MOULTON, «Fulfillment-Words in the New Testament», *NTS* 14, 1968, pp. 293ss.

Quando si cerca di trattare brevemente l'argomento del Decalogo e del Nuovo Testamento si va subito incontro a delle difficoltà. Per prima cosa, nel Nuovo Testamento la questione che riguarda l'uso del Decalogo non si distingue chiaramente dalla più vasta problematica della legge anticelestamentaria in generale. Inoltre, la varietà dell'approccio neotestamentario al Decalogo è tale che rischia di andare perduta quando si passa dall'esegesi dettagliata del singolo passo a una visione d'insieme. Va da sé che Paolo affrontò il Decalogo in modo diverso da Giacomo, come diverse erano le situazioni storiche che stavano all'origine della diversità delle testimonianze neotestamentarie. Ma in particolare, le recenti ricerche sul Nuovo Testamento si sono concentrate nella messa a punto delle differenze redazionali dei Vangeli e hanno permesso di mettere maggiormente a fuoco i vari aspetti teologici. Se rendere giustizia della ricchezza delle interpretazioni neotestamentarie del Decalogo non rientra tra gli scopi di questo commento, non è neppure giusto non parlarne affatto.

L'approccio tradizionale all'uso neotestamentario del Decalogo ha dovuto passare al vaglio il Nuovo Testamento alla ricerca di precetti che assumessero ai dieci comandamenti e di una corrispondenza comune tra i due testamenti (cfr. Gropius, *op. cit.*). In effetti, nel Nuovo Testamento si possono trovare comandamenti analoghi, se non precisi riferimenti alla maggior parte degli articoli del Decalogo stesso. Ma questo metodo corre il rischio di perdere di vista i problemi principali che sono in gioco. Fino a che punto Gesù si trovava in sintonia con la legge dell'Antico Testamento? La sua polemica con i Farisei era diretta semplicemente contro la loro interpretazione della legge o toccava la sostanza della legge stessa? In che senso Gesù ha portato una "legge nuova" (*lex nova*) che ha sostituito l'antica? Infine, qual è il rapporto tra la vita nello spirito, in quanto regola di vita per il cristiano, e la legge?

Quale fosse l'atteggiamento di Gesù nei confronti della legge emerge con chiarezza dai Vangeli sinottici, nonostante la diversità dei punti di vista redazionali. È evidente, innanzi tutto, che Gesù guardava al Decalogo come alla volontà di Dio rivelata e sotto questo aspetto non era diverso dagli Ebrei del suo tempo. Al giovane ricco (Mt 19, 18ss. e paralleli) che gli domandava come ottenere la vita eterna, Gesù rispose semplicemente citando i dieci comandamenti quale volontà espressa di Dio. Egli polemizzò con i Farisei per la loro ipocrisia nel sovrapporre i comandamenti divini, in modo particolare il quinto, sostituendoli con le loro tradizioni umane (Mt 15, 4ss.). E non c'è alcuna indicazione che parlando del Decalogo Gesù facesse delle distinzioni tra gli aspetti morali e gli aspetti culturali.

È altrettanto evidente che nei confronti della legge Gesù conservava un atteggiamento completamente libero. Non soltanto si opponeva ai Farisei operando guarigioni in giorno di sabato e trasgredendo le leggi alimentari, ma attaccò radicalmente l'interpretazione farisaica proclamando che «il sabato è fatto per l'uomo» (Mc 2, 27), e che «non c'è niente fuori dell'uomo che entrando in lui lo possa contaminare» (Mc 7, 15). Inoltre, nelle sue citazioni della legge, nella versione del Deuteronomio e del Levitico (Mc 12, 29), come pure nel duplice comandamento dell'amore (Mt 22, 34ss.), Gesù si muove in una direzione diametralmente opposta a quella del Giudaismo rabbinico. La legge non andava vista come una serie di precetti uno dopo l'altro (cfr. i passi tipici di fonte rabbinica citati da G. Barth, *op. cit.*, p. 78). Anzi, dietro ciascuna legge c'era l'unica volontà di Dio il cui intento poteva riassumersi nel precetto di amare Dio e il prossimo.

In particolare nel Discorso della Montagna (Mt 5, 17ss.) il contrasto tra il vecchio e il nuovo nei confronti della legge acquista grande rilievo. Gesù rassicurava la legge del Sinai, tuttavia non nel senso che debba essere rimpiazzata da un'altra, ma nel senso che venga portata a compimento il suo scopo originario (cfr. Moule, *op. cit.*). Gesù viene presentato come l'interprete autentico della legge anticelestamentaria che rimane valida per sempre, ma che è stata offuscata dai disegni colpevoli dell'uomo. Per Gesù, il Messia, la legge del Sinai continua a rappresentare l'indiscutibile volontà di Dio sia verso Israele che verso i suoi discepoli.

La teologia di Paolo nei confronti del Decalogo viene formulata in modo completamente diverso da come appare nel Vangelo. La complessità del suo approccio dialettico continuò a richiamare una varietà di interpretazioni contrastanti.

I frequenti tentativi di attenuare il rigore della teologia di Paolo affermando che fosse rivolto solamente verso una forma distorta di Giudaismo ellenistico sono fondamentalmente errati (diversamente, H. J. Schoeps, *Paul*, trad. ingl. London e Philadelphia 1961, pp. 213ss.). E non si può capire il suo pensiero se lo si pone sullo stesso piano delle teorie gnostiche che rifiutavano la legge richiamandosi alla libertà dello spirito.

Per Paolo la legge era buona e proveniva da Dio (Rm 7, 7ss.). Essa ha il compito di esprimere il peccato, non come se fosse un codice di leggi morali, ma rivelando la volontà di Dio agli uomini. Paolo cita espressamente i dieci comandamenti come il mezzo per mettere a nudo il peccato (Rm 7, 7). Eppure la legge che era diventata il vanto di Israele si trasformò nella sua rovina davanti a Dio. Benché data da Dio per la vita, finì per operare come una maledizione (Gal 3, 13) che portava alla morte. Il patto di alleanza stipulato

al Sinai divenne il simbolo della schiavitù che si opponeva alla libertà della Gerusalemme dell'alto (Gal 4, 24ss.). Ma ciò che la legge non poteva fare, Dio lo compì con la morte del Figlio suo «affinché le giuste esigenze della legge potessero compiersi in noi che camminiamo non secondo la carne, ma secondo lo Spirito» (Rm 8, 3s.). Cristo è pertanto «la fine della legge» (Rm 10, 4).

Ora, la questione cruciale è di capire quale sia la funzione della legge per il cristiano nella teologia di Paolo. Nelle Lettere viene rifiutato costantemente e con forza il ruolo della legge quale strumento di salvezza. Fede e opere sono inesorabilmente contrapposte. Paolo, inoltre, respinge la pretesa dei giudaizzanti che i giudeo-cristiani siano ancora obbligati a seguire la legge (Gal 3, 2). Egli contrappone la «vita nello Spirito» alla «vita nella carne» che viene identificata con la legge (3, 2ss.).

Ma, detto questo, sembra che in un altro contesto Paolo abbia una visione più positiva del ruolo della legge. In effetti il rigore di questa argomentazione starebbe a indicare che in Paolo il mutamento di prospettiva non è dovuto a incoerenza, ma si tratta di un mutamento deliberato, derivante da un diverso quadro di riferimenti. L'uso del Decalogo nella sua forma più estesa si ha nella sezione esortativa di Rm 13, 8ss. dove vengono citati quattro comandamenti della seconda tavola. Tuttavia l'atmosfera nuova che si respira nei vv. 8 e 10 indica inequivocabilmente che i comandamenti ora sono visti alla luce del precetto «ama il prossimo tuo», che dà compimento alla legge. Il vangelo non può diventare di nuovo una legge. Nel corpus paulino si trova qualche altro riferimento al Decalogo, per esempio Ef 6, 2, che si riallaccia ancora alla legge anticelestamentaria nel contesto delle esortazioni per la formazione della vita cristiana. Ma da nessuna parte si trova un esplicito invito ai cristiani a seguire la legge per conseguire una vita di obbedienza, come avvenne più tardi, specialmente con la dogmatica riformata. Il riferimento con cui Paolo si avvicina di più a questa posizione è Gal 6, 2, dove egli parla del compimento della «legge di Cristo». Così, quando Paolo ammonisce le sue comunità a obbedire alla volontà di Dio, emerge un'idea di comandamento che di fatto è molto simile all'interpretazione cristologica della legge che si trova in Matteo. Non fu un caso se in seguito i teologi non trovarono particolari difficoltà a collegare il Discorso della Montagna alla bipolarità paulina tra spirito e lettera della legge.

Infine, andrebbero aggiunti alcuni altri riferimenti neotestamentari al Decalogo, in particolare Ge 2, 11; Eb 4, 4, 10 (cfr. Col 3, 5ss.). È anche possibile che alcune liste presenti nelle Lettere Pastorali riflettano elementi del Decalogo (1 Tm 1, 8ss.).

5. STORIA DELLA RESEGNA

11. ROBINSON, *Luther and das Alte Testament*, Tübingen 1948, pp. 103ss.; BLOX-COHEN, «Luther and Spirit in Jewish and Roman Law», *M.M. Kipler Jubilee vol.*, New York 1953, pp. 109-35; P. DELHAYE, *Le Décalogue et sa place dans la morale chrétienne?* Bruxelles 1953; J. HERGEN, *Der Rührertheismus des 15. Jahrhunderts*, Hamburg 1853; *Über die geschichtliche Einleitung des Decalogus und den Einfluss derselben auf den Kultus* (Hamburg 1838); E. R. GOODEMAN, «Paul's Exposition of the Law», *HTT* 27, 1923, pp. 109ss.; R. M. GRANT, «The Decalogue in Early Christianity», *HTT* 40, 1947, pp. 1ss.; B. JACON, «The Decalogue», *JQR*, NS 14, 1923-4, pp. 141ss.; J. MANN, «Changes in the Divine Service of the Synagogue due to Religious Persecution», *HUCA* 4, 1927, pp. 241-310; B. REICKE, *Die Zahn Worte*, Tübingen 1972; H. ROTHMUSBRUNN, *Kirche am Sinai*, Zürich 1965; H. SCHNEIDER, «Der Dekalog in den Pylakten von Qumrân», *BZ*, NS 3, 1959, pp. 18ss.; H. L. STRACK, H. BILDHAUSEN, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I*, München 1922, pp. 622-30; R. J. THOMPSON, *Moses and the Law in a Century of Criticism since Graf*, Suppl. VT 19, 1970.

Il Decalogo ha svolto un ruolo talmente importante, non soltanto per la teologia ma anche per la storia dell'Occidente, che non è possibile rendere giustizia in modo sbrigativo a una storia della sua interpretazione. Il lettore è, pertanto, pregato di consultare la bibliografia supplementare per avere idee più chiare sull'argomento. Per parte mia cercherò di tracciare le linee principali di questa storia indicando alcune delle interpretazioni più importanti e illustrando altre posizioni rappresentative.

Non prima del secondo secolo cominciarono ad apparire nella Chiesa alcune tendenze a proposito dell'interpretazione del Decalogo (cfr. Grant, *op. cit.*). Nelle opere catechetiche del secondo secolo, *De Doctrina Apostolorum* e *Didachè* (1, 3ss.), il Decalogo compare assieme a esortati del Discorso della Montagna e ad altro materiale del Nuovo Testamento per formare un pratico manuale di etica. Anche il *Pastore di Erma* presenta una lista di dodici principi etici per la buona condotta, che coincidono in certa misura con il Decalogo. Nonostante il riferimento a un'atmosfera biblicamente cristiana sul ruolo nuovo dello spirito, vi si nota una marcata accentuazione legalistica che serve ad avvalorare la comune morale ellenistica.

Inoltre, già nei primi secoli dell'era cristiana il Decalogo venne collegato all'idea di legge naturale (cfr. Delhaye, *op. cit.*, pp. 66ss.). In modo particolare in Giustino, Ireneo e Tertulliano, il concetto di legge naturale servì a un'importante intento teologico. Esso offrì ai cristiani per accentronare l'antica legge giudaica dal momento che Cristo aveva portato a compimento l'eterna legge di Dio. E inoltre servì da comoda polemica contro le rivendicazioni degli Ebrei a favore della superiorità della legge anticelestamentaria. Ora si poteva sostenere che il valore della loro legge consisteva in quegli ele-

menti che Dio aveva rivelato a tutti gli uomini. E soltanto questi elementi del Decalogo interessavano al Cristianesimo.

Un approccio teologico più profondo fu espresso da Agostino. A dire il vero, l'accento che egli pone sulla libertà dello spirito che dà alla legge una dimensione tutta nuova, era già stato anticipato nell'*Opinione sull'Esodo VIII, 1* di Origene. Tuttavia, nel suo importante trattato *Sullo Spirito e la Lettera*, Agostino rifinì la distinzione tra una presunta legge delle opere presente nel giudaismo e una legge della fede che sarebbe propria del Cristianesimo. Egli sviluppò, piuttosto, un'idea paolina sottolineando che la legge era buona ma fu uccisa dal peccato. La legge dello Spirito rafforzata dalla fede permette al cristiano di conseguire i frutti della carità. Il Decalogo, perciò, diventa per i cristiani lo statuto della libertà la cui funzione acquista una dimensione del tutto nuova (cfr. anche *Contra Faustum X, 2*). Pertanto la legge di Dio è l'amore (*Sullo Spirito e la Lettera XVII, 29*).

Tommaso d'Aquino sviluppò diffusamente e in modo particolareggiato la propria concezione del Decalogo nella *Summa Theologiae* (I-IIae, 98ss.; ed. Blackfriars vol. 29). Egli mise a punto con grande precisione la distinzione scolastica tra i precetti morali, rituali e legali della legge antica. Alcuni comandamenti sono propri della legge naturale, come non uccidere e non rubare. Altri vanno intesi semplicemente come considerazioni improntate a saggezza, e altri ancora si riferiscono a fatti e comportamenti che riguardano Dio e per la cui comprensione la ragione umana necessita del suo aiuto, come, per esempio, il divieto di farsi immagini scolpite. Le richieste della legge morale riguardano allo stesso tempo il cristiano e tutti gli uomini, mentre i precetti rituali e legali, in modi diversi, sono stati abbondantemente superati. Per la teologia cattolica e non, le dottrine dell'Aquinate sono state a lungo l'interpretazione predominante in ambito cristiano, tuttora presente nei manuali di teologia (cfr. Delhayé, pp. 30s.).

L'impatto sulla storia del Protestantismo provocato dall'interpretazione del Decalogo da parte di Martin Lutero difficilmente può essere esagerato. Affidando al Decalogo un ruolo centrale nel suo catechismo, sia nell'edizione maggiore che in quella ridotta, Lutero affermava che esso rappresentava la linfa vitale della Chiesa. L'esegesi di Lutero assegnò al Decalogo un ruolo estremamente ampio, comprendente tutti gli aspetti della vita, che non ha mai avuto paragoni. Allo stesso tempo Lutero lo tradusse concretamente nelle situazioni umane di modo che il suo impatto sulla vita del cristiano risultò dirimpante. Ciò nonostante, la riflessione teologica di Lutero sul ruolo del Decalogo riuscì a superare la complessa dialettica che stava al centro del suo modo di intendere il vangelo e la legge (cfr. in particolare Bonkamm,

op. cit., pp. 103ss.). All'inizio Lutero dice chiaramente che per il cristiano la legge è stata completamente abrogata. «Mosè è morto». La legge è esclusivamente un codice giuridico ebraico, proprio del suo tempo e come tale non ha nulla da dire ai cristiani. Dal momento che il Decalogo contiene pure la legge naturale, la responsabilità del cristiano non poggia sulla legge di Mosè ma su una legge divina che è rivolta a tutti gli uomini. Nondimeno questa legge condanna Mosè, lo porta alla morte, ed è l'antagonista del vangelo che lo libera. Viceversa, per il cristiano che è stato giustificato dalla fede la legge presenta un volto diverso. Visto dal punto di vista della croce, Mosè è diventato il precursore di Cristo. Difatti il Decalogo offre l'esempio più luminoso della vita nuova nella libertà. Il cuore del vangelo si trova nel primo comandamento: «Perché noi si possa temere Dio, amarlo e confidare in lui sopra ogni altra cosa».

L'interpretazione del Decalogo offerta da Calvino (*Instituto Christ. Rel. II, viii*) fu di natura diversa da quella di Lutero, ma non meno impressionante. Calvino pose l'accento sul «terzo uso» della legge, vale a dire come insegnamento per la vita cristiana, e offrì una brillante spiegazione in difesa della propria posizione. La legge anticelestamentaria quando viene usata dal cristiano dev'essere diretta a raggiungere lo scopo per cui fu data. Essa deve arrivare alla sostanza del precetto. Dev'essere ampliata fino a imporre il contrario di ciò che viene proibito. Il risultato di questo tipo di approccio fu una riflessione teologica ricca e approfondita che diede al Decalogo una posizione di primo piano all'interno del suo sistema teologico. Allo stesso modo, Melantone offrì un'interpretazione della legge, accompagnata da una spiegazione (*Melancthon on Christian Doctrine: Loci Communes* 1555, trad. ingl. a cura di C. L. Manschreck, New York 1965, cap. VII), e fornì un modello per la teologia luterana successiva nel «terzo uso» della legge. Contr'ovvio, il problema del rapporto storico-teologico tra l'interpretazione di Melantone e quella di Lutero è stato molto dibattuto in epoca moderna.

Nel periodo del dopo-Riforma l'espansione del Decalogo divenne una sezione fissa della teologia sistematica (cfr. Chemnitz, *De Legē Dei*, vii; J. Gerhard, *Loci*, I, xii, par. 53; J. Wollebius, *Christiane Theol. Compend. II, J. Cocceius, Summa Theologiae*, par. 89). Inoltre, a scadenza regolare comparve un'infinità di studi specifici, come il celebre *Five Precepts* di Bullinger e le *Prolegomenes in cap. XX, Exodi* di Rivetus. Invariabilmente ci si poteva aspettare un saggio introduttivo dal titolo: «An lex decalogi ad nos pertinet?». Un'espansione inglese che ebbe grande influenza sull'Inghilterra puritana e in America fu quella del vescovo lanciano Andrewes, *The Moral Law Expounded* (Londra 1642). Andrewes affermava in modo categorico: «La Leg-

ge non è cambiata in nulla, soltanto i riti sono stati rimossi da Cristo e dalla sua verità» (p. 73). Il suo elenco di norme in base al quale i comandamenti dovevano essere «allargati e accorciati» può essere sicuramente considerato tra i più abili e dotti esempi di casistica teologica mai sviluppati. Un'esposizione molto più pratica ma altrettanto influente fu quella del calvinista scozzese James Durham, *A Practical Exposition of the Ten Commandments* (Londra 1675), il quale polevava catalogare tra le chiare violazioni del Decalogo il dormire in chiesa e il parlare durante il sermone (p. 76). Durante questo periodo l'attenzione fu concentrata sul divieto delle immagini in polemica con Roma e questo provocò l'energica risposta di campioni del Cattolicesimo come Bellarmino. Il divieto di uccidere non creò mai difficoltà ai commentatori nell'appoggiare senza riserve la necessità di «uccidere durante una guerra giusta... o l'esecuzione dei malfattori per mano... della magistratura civile» (J. Gill, *Exodus, ad loc.*).

Prima di ritornare al periodo moderno, è necessario ripercorrere e rivedere brevemente la storia dell'esegesi ebraica che si accompagnò nel tempo e, spesso, anche per i contenuti alla storia che è appena stata abbozzata. L'opinione di Filone sulla preminenza del Decalogo (*De Decalogo*, 154) è condivisa dal Giudaismo del periodo mishnaico. Il fatto che la lettura del Decalogo fosse inserita nel servizio liturgico del mattino (*Tamid* V, 1) sta a dimostrare il ruolo centrale che esso aveva per il Giudaismo di questo periodo. Inoltre, la scoperta del Papiro di Nash e dei flatteri di Qumran che contenevano il testo del Decalogo e altri passi biblici tradizionali conferma l'importanza che aveva assunto. È anche evidente che nel periodo successivo quest'uso del Decalogo nel servizio liturgico fu piuttosto discontinuo. In genere si è sostenuto che questo fatto fosse la conseguenza dell'accento posto dal Cristianesimo sul Decalogo (cfr. G. F. Moore, *Judaism*, I, Cambridge, Mass., 1927, p. 291). Ma le testimonianze provenienti da Qumran hanno suggerito che abbia giocato un certo ruolo anche un'evoluzione della liturgia all'interno del Giudaismo (cfr. Schneider, *op. cit.*).

Nel Giudaismo continua a manifestarsi nei confronti del Decalogo una certa ambivalenza. Da un lato esso venne considerato il cuore della rivelazione divina al Sinai trasmesso direttamente da Dio. Esso conteneva nella sostanza tutte le leggi della Torah. Rashi parla del Decalogo come della fonte da cui tutto si origina, «tutti i seicentotredici precetti sono contenuti nei Dieci Comandamenti» (Ps 24, 12). Esso è «il gioiello raro formato di dieci perle» (*Sh-moth Rabbah*, 44). La sua popolarità nei commenti parenetici è testimoniata in modo eloquente dal delizioso *Midrash sulle Dieci Parole* (A. Jellinek, *Be-ha-Midrash*, I, Leipzig 1853, pp. 62ss.). Da un altro lato, vengono espresse

delle riserve nei confronti dell'uso del Decalogo a detrimento delle altre leggi (*Sifre* su Dt 1, 3). Maimonide nel suo *Sefer ha-Mitzvot* elenca i precetti del Decalogo semplicemente nel numero dei 613 precetti negativi e positivi che formano la legge. Così pure Nachmanide inserisce il Decalogo nella più vasta categoria della *Halakha*. Benno Jacob (*Das Zionit Buch Moses*, p. 186) riflette sicuramente lo stesso atteggiamento di fondo quando, da una parte, esalta l'unicità del Decalogo, e allo stesso tempo aggiunge, «anche se tutte le leggi sono dono di Dio e esigono la medesima obbedienza».

Nella storia dell'esegesi ebraica andrebbero segnalate anche altre peculiarità. Molte delle «scoperte» esegetiche più recenti della scuola storico-critica erano già state intuite dai rabbini, come, per esempio, l'interpretazione del divieto di furto come divieto di «rubare un uomo» proposta da Rashi, oppure l'interpretazione di Ibn Ezra a proposito della falsa testimonianza. Si deve pure aggiungere che i commentatori classici ebrei non furono immuni dalle influenze dei dibattiti filosofici del loro tempo; anzi, parteciparono attivamente alle discussioni sul ruolo della legge naturale e della ragione umana (cfr. Giuda Levita, *Il Chazara*, parte II).

L'inizio dell'epoca moderna venne anticipato da alcuni studi assai penetranti del diciassettesimo secolo. È fuor di dubbio che i commenti di Grotius e Clericus segnarono un punto di frattura rispetto alle linee principali dell'esposizione posttrionistica. Clericus, in particolare, fornì una particolareggiata interpretazione storica del Decalogo, accompagnata da una notevole precisione filologica, nella quale egli sottolineò la peculiarità delle leggi ebraiche, molto simili a quelle del Vieino Oriente Antico. Ma a questa interpretazione storica egli aggiunse una lettura teologica. Il Decalogo fu storicamente condizionato e, quindi, non doveva essere considerato «come la chiara voce di Dio affidata all'intera umanità».

La brillante interpretazione del Decalogo offerta da Goethe sollevò il problema dell'analisi critica successiva, ma l'impatto fu relativo, come risulta dalla totale ignoranza del saggio da parte di Wellhausen, finché uno studente gli fece presente l'affinità tra la sua ipotesi e quella di Goethe (cfr. *Composicion des Hecatuchs*², 1889, p. 328). Al momento della sua celebre *Einleitung* del 1780, J. G. Eichhorn considerava ancora Mosè l'autore del Decalogo, anche se ammetteva alcuni elementi di un ampliamento successivo. Al contrario, Ewald chiava la primitiva forma della serie come una prova della sua antichità, caratterizzandola per le sue «altissime verità» che derivavano da «nessun altro maestro che da Mosè stesso» (*History of Israel*, trad. ingl. 1867, I, p. 443). Ma, a partire dalla metà del diciannovesimo secolo, il tentativo di ricostruire il testo originale del Decalogo fu intrapreso seriamente con

la monografia di E. Meier, *Die Ursprüngliche Form des Dekalogs* (1846) e *Exodus* di A. Knobel (1857).

Tuttavia, la rottura definitiva con la tradizione si realizzò con Wellhausen (e la sua scuola) che rifiutò completamente la paternità mosaica del Decalogo e lo considerò frutto dell'influenza profetica dell'ottavo secolo. Wellhausen riteneva che il «codice di morale universale» non poteva che essere recente e che l'intenzione di fabbricarsi delle immagini sarebbe stata impensabile nell'Israele primitivo (*Composition*, pp. 331ss.). Un'ondata di reazioni negative da parte di studiosi come Delitzsch e Öhler non riuscì a ripristinare l'interpretazione tradizionale. Inoltre, ora si rendeva necessario difendere la vecchia posizione con prove inequivocabili della sua collocazione storica più che appellandosi alla tradizione. A questo proposito, il fatto che la posizione di Wellhausen sia stata messa seriamente in discussione dall'analisi critico-formale di Alt nel 1931 («Le Origini della legge israelitica», in *Essays*) e da altri studiosi, non fu in alcun modo un ritorno all'antica interpretazione, cosiddetta acritica. Né è stato di molto aiuto per ripristinare il significato del Decalogo il fatto che Alt in precedenza l'abbia considerato come materiale giuridico apodittico. In qualche modo gli studi di Alt segnarono il culmine di un processo iniziato nel diciassettesimo secolo che declassava il Decalogo dalla sua posizione privilegiata di epítome della legge divina a semplice elenco di leggi di cui si aveva ben poco da dire.

Sicuramente per chiunque abbia seguito queste linee di storia dell'esegesi rimane il problema ineluttabile di stabilire se si possa realmente descriverla come un processo di approfondimento continuo. Forse sarebbe più appropriato un grafico delle vittorie e dei fallimenti. È certo che il periodo della critica moderna ha portato al sorgere di una comprensione del Decalogo nuova per rigore filologico e precisione storica. Tuttavia, al punto in cui ora si trovano gli studiosi, sempre più lontani dalla vera sostanza dei loro studi, viene da chiedersi quanto l'assenza di contenuti che essi scoprono derivi dalla condizione del testo o da loro stessi.

6. IMPRESSIONI TEOLOGICHE NEL CONTESTO DEL CANONE

K. Bauck, *Church Dogmatics* 1/2, trad. ingl. Edinburgh 1956, pp. 76ss., 310ss.; M. Bauck, «What are we to do about the Ten Commandments?», *Biblical Humanism*, New York 1968; A. de Gooeyans, «Das Gesetz Gottes», *Theol. Existenz heute* 34, 1955; 19, 1956; W. Beermann, «The Law and the Gospel: The Meaning of the Ten Commandments in Israel and for Us», *Interpretation* 11, 1957, pp. 25ss.; H. Rommelspacher, *Kirche und Staat. Die Zehn Gebote in der christlichen Unterweisung*, Nurnberg 1965; J. Smeets, *Die Zehn Gebote im Leben des Gottesdiensts*, München 1966; A.R. Vanier, «On Theology», *Interpretation* 48, 1945, pp. 25ss.

Uno degli aspetti più ironici che emerge quando si riflette sulla storia dell'interpretazione del Decalogo è che l'esegesi effettiva dei Dieci Comandamenti sembra smentire la sua pretesa di continuità. Benché il Decalogo sia stato continuamente considerato come se avesse, perlomeno, un valore immutabile e senza tempo, i condizionamenti culturali dell'interpretazione si manifestano in tutta evidenza proprio su questo punto. Nessuno può leggere l'interpretazione del comandamento di onorare il padre e la madre offerta dai Riformatori, secondo la quale esso è il fondamento dell'obbedienza verso lo stato, senza sentire che l'eredità culturale di una certa concezione dello stato influi nell'elaborazione esegetica. E l'accentuazione della sobrietà e della modestia nel vestire, tipica dei Puritani, a molti moderni non sembra un'ovvia conseguenza del settimo comandamento. Viceversa, la forza del divieto categorico di uccidere per molti uomini d'oggi potrebbe sembrare che sia stata troppo facilmente trascurata dalla coscienza dei nostri padri.

Comunque, il fatto che qualsiasi interpretazione comporti una certa misura di condizionamenti culturali non dovrebbe trarre in inganno. Non c'è alcuna prova che giustifichi l'opinione secondo la quale ogni tipo di esegesi è qualcosa di puramente soggettivo e che «tutto fa brodo». Anzi, è un aspetto essenziale dell'interpretazione biblica condividere i modelli di pensiero e il linguaggio propri del tempo e, allo stesso tempo, se si fa della vera esegesi, cercare di ripiasmare questi modelli attraverso l'incontro con il testo. L'errore sta nel presumere che si possa dare un'interpretazione fuori del tempo. La pretesa di leggere l'Antico Testamento come parola di Dio in una forma concreta ben definita per il proprio tempo porta alla conseguenza che essa sarà ben presto superata.

Il fatto che la Chiesa continui ad attingere dal Decalogo la linfa necessaria a plasmare la vita di ogni nuova generazione sta a dimostrare soltanto quale sia la funzione del canone. La Scrittura è qualcosa di diverso dalla riflessione della Chiesa sulla Scrittura. Pertanto, il fatto che una generazione interpreti la legge in modo diverso dalla successiva non mette in discussione la funzione del Decalogo nella vita della Chiesa, ma è una testimonianza della «scandalo della particolarità» nella quale il cristiano è chiamato a vivere la sua vita di obbedienza.

La bibliografia elencata in precedenza presenta alcune interpretazioni contemporanee sul significato dei Dieci Comandamenti. Perciò, invece di offrire un'altra ancora, sembra più appropriata a un commentario la riflessione su alcune linee esegetiche che sono emerse dallo studio del Decalogo e che potrebbero essere di aiuto nel garantire la validità di ogni nuovo tentativo di affrontare seriamente il testo.

1) I comandamenti vengono dati da Dio quale segno della sua volontà nei confronti del popolo del patto. Non vanno considerati come semplici direttive morali staccate dall'autorità vivente di Dio stesso che si è rivelato.

2) I comandamenti vengono dati da Dio al suo popolo nel contesto di un patto. Quelli che siano le implicazioni che i comandamenti possono avere, la loro funzione primaria è quella di plasmare la vita della sua comunità scelta.

3) I comandamenti sono rivolti alla Chiesa come dono di grazia per indicare la strada della vita e della gloria, e come deterrente contro il peccato che porta alla morte e al giudizio.

4) Il fine dei comandamenti è quello di ingenerare l'amore di Dio e l'amore del prossimo. Questi due aspetti non possono esseri fusi per formare un unico comandamento, né possono essere usati l'uno a spese dell'altro. La Chiesa non può amare Dio se allo stesso tempo non è al servizio del prossimo; ma non ci può essere vero servizio del prossimo se esso è separato dall'amore di Dio.

5) La Chiesa deve sforzarsi di seguire la volontà di Dio attraverso il dono dello Spirito di Cristo che continua a dischiudere strade nuove verso la libertà. La trasformazione della legge attraverso Gesù Cristo premunse sia dall'appiattimento legalistico che dall'eccesso di entusiasmo da cui viene messa in pericolo la vita della Chiesa nel e per il mondo.

La sfida teologica per la Chiesa di oggi è quella di dare ai comandamenti divini una forma "umana" che non solo si sforzi di seguire la parola di Dio, ma sia allo stesso tempo seria nell'indirizzare i suoi precetti al mondo contemporaneo. La Chiesa deve parlare a un mondo completamente secolarizzato che non riesce più a comprendere il significato della parola di Dio. Deve cercare di recuperare il senso di responsabilità derivante dal patto nel contesto di una concezione della vita religiosa piena di fantasia e di sentimento. Deve rendere testimonianza alla volontà divina in una società incentrata sull'uomo al fine che l'uomo possa essere libero di realizzare il suo ruolo autentico. Deve, infine, reinterpretare con forza rinnovata il precetto dell'amore vicendevole di fronte alla minaccia della disumanizzazione tecnologica. Non ha senso continuare a ripetere meccanicamente un'interpretazione del passato, ma attraverso la sua storia si può approfondire il significato nel vedere come una fedele dedizione ai comandamenti di Dio assicura di dare una forma alla vita della Chiesa.

Capitolo Diciottesimo

Gli statuti e i decreti del patto

20, 22 - 23, 33

- A. AU, «The Origins of Israelite Law», *Essays on Old Testament History and Religion*, Oxford 1966, pp. 81-132 (New York 1967, pp. 103-71); «Zur Talionsformel», *ZAW* 52, 1934, pp. 303-5 = *KS* I, 1953, pp. 341-4; B. HANSEN, *Das Bundesbuch Ex XX-XXIII, 33*, Halle 1892; W. BEYLAU, «Die Paränese im Bundesbuch und ihre Herkunft», *Gottes Wort und Gottes Land, H. W. Hertzberg Festschrift*, Göttingen 1965, pp. 9-29; P. A. H. DE BOER, «Some remarks on Exodus XXI 7-11», *Orientalia Neerlandica*, Leiden 1948, pp. 162-6; E. BICKERMAN, «Two Legal Interpretations of the Septuagint», *RBIA*, 3. serie, 3, 1956, pp. 81-104; K. BENNETT, «Bemerkungen zum Bundesbuch», *ZAW* 11, 1891, pp. 99-114; H. CAZELLES, *Etudes sur le code d'Altiène*, Paris 1946; «L'ot israelite», *DBS* V, 1952-3, pp. 497-530; D. CONSON, *Studien zum Altgesetz Ex 20, 24-26* (Diss. Marburg), 1968; D. DAINI, *Studies in Biblical Law*, Cambridge e New York 1947, pp. 74-101; R. LE DÉVAT, «Exode XXII 12 dans la Septante et le Targum», *VT* 22, 1972, pp. 164-75; A. S. DIAMOND, «An Eye for an Eye», *Isis* 19, 1957, pp. 151-5; O. EISSFELDER, *The Old Testament: An Introduction*, trad. ingl. Oxford e New York 1965, pp. 219ss.; trad. it. *Introduzione all'Antico Testamento*, vol. I: Aspetti letterari dell'Antico Testamento, Brescia 1970, pp. 287ss.; Z. FALK, «Exodus 21, 6», *VT* 9, 1959, pp. 85-8; F. C. FENSTER, «Aspects of Family Law in the Covenant Code in Light of Ancient Near Eastern Parallels», *Divine Service*, ed. Z. W. Falk, vol. I, Jerusalem 1969, pp. v-xix; «Clauses of Protection in Hittite Vassal-Treaties and the Old Testament», *VT* 13, 1963, pp. 133-43; «D in Exodus XXII 12», *VT* 12, 1962, pp. 337-9; «Exodus XXI: 18-19 in the Light of Hittite Law par. 10», *VT* 10, 1960, pp. 333-6; «Maledictions and Benedictions in Ancient Near Eastern Vassal-Treaties», *ZAW* 74, 1962, pp. 1-9; *The Mispata in the Covenant Code* (Diss. John Hopkins), 1958 (non controllato di prima mano ma citato nel suo Commento all'*Esodo*); «New Light on Exod. 21, 6 and 22, 7 from the Laws of Eshnunna», *JBL* 78, 1959, pp. 160-1; T. H. GASTRER, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, New York 1969, pp. 243-9; H. GESS, «Beobachtungen zum Sini alttestamentlicher Rechtsätze», *TLZ* 85, 1960, coll. 147-50; S. GELFAND, «West-Semitic Courts and the Problem of the Origins of Hebrew Law», *VT* 11, 1961, pp. 137-58; C. H. GILSON, «Elohim in its Reputed Meaning of Ruler, Judge», *JBL* 54, 1935, pp. 134-44; M. GUTENBERG, *The Habipira*, New Haven 1955; J. DE GUYOT, *Die Mitare des salomonischen Tempelhofes*, Stuttgart 1924; M. HAVEN, «The Book of the Covenant» (in ebraico), *Encyclopaedia Biblica V*, Jerusalem, 1968, pp. 1087-91; J. HORN, «Ex XXI 8», *VT* 7, 1957, pp. 388-91; H. HORN, «Traditionsschichten in Ex 23, 10-33 e Ex 34, 10-26», *BZ*, NF 15, 1971, pp. 203-22; J. L'HOUËC, «L'Alliance de Sichem», *RB*