

I DIECI COMANDAMENTI

DI

EDOUARD HAMEL S. J.

Un apologo rabbinico racconta che Mosè, dopo aver ricevuto da Dio le dieci Parole, assenti e disse: “Amen”. Poi fu preso da un torpore profondo. Nel sonno sentì che quelle 10 Parole si moltiplicavano, si riempivano di voci e suoni sconosciuti, di sensi nuovi a lui incomprensibili. Risvegliatosi disse ancora “Amen” a quanto, nei secoli, quelle Parole uscite dalla bocca dell’Altissimo avrebbero incluso.

Ha grande importanza, oggi più che mai, cogliere il senso dei 10 Comandamenti nel loro nascere, nel loro svilupparsi fino alla pienezza del Nuovo Testamento. Su questo poi si applicherà la grande Tradizione della Chiesa.

Dal presente studio biblico si coglierà l’ampiezza, la profondità, l’altezza del progetto di Dio espresso nelle 10 parole salvifiche.

Per aiutare i Sacerdoti, i Catechisti e venire incontro a quelli che desiderano una serena formazione morale non ho trovato di meglio che proporre la traduzione di questo libricino ***I Dieci Comandamenti*** del **P. Edouard Hamel S.J.**, che tanto bene mi ha fatto durante gli studi alla Gregoriana.

La traduzione dal testo spagnolo (Gonzalo Higuera ed. Sal Terrae – Santander) è affidata all’infaticabile P. **Francesco Treccia**. Pubblichiamo il testo in *download* per la gentile concessione (29/01/2013) e sensibilità della Casa Editrice *Désclée De Brouwer*, cui va tutta la nostra riconoscenza.

P. RINO BARTOLINI O.F.M.

INDICE

	Pag.
INTRODUZIONE.....	4
CAPITOLO PRIMO	
ORIGINALITÀ E TRATTI GENERALI DEL DECALOGO	
Il Decalogo, documento dell'Alleanza	6
A. <i>Nell'Esodo</i>	6
B. <i>Nel Deuteronomio</i>	8
C. <i>Conclusioni</i>	9
Genere letterario dell'Alleanza.....	10
Età del Decalogo.....	11
Valore pedagogico del Decalogo: le proibizioni.....	11
Decalogo e diritto naturale.....	13
Il Decalogo, legge di comunità.....	15
Il Decalogo nella vita d'Israele.....	16
CAPITOLO SECONDO	
I DIECI COMANDAMENTI	
Prologo storico.....	20
I comandamenti della prima tavola.....	21
Primo comandamento.....	21
A. <i>Primo comandamento e monoteismo</i>	22
B. <i>Diverse formulazioni</i>	23
C. <i>La proibizione delle immagini</i>	26
Secondo comandamento.....	29
Terzo comandamento	31
<i>Motivazioni del sabato</i>	31
Quarto comandamento.....	33
Quinto comandamento.....	35
Sesto comandamento.....	37
Settimo comandamento.....	38
Ottavo comandamento.....	40
Nono e decimo comandamento.....	42

CAPITOLO TERZO

IL DECALOGO NEL NUOVO TESTAMENTO

I. – <i>Il Decalogo all'avvento di Gesù</i>	46
II. – <i>Il Decalogo nei Sinottici</i>	47
Caratteri generali.....	47
Gesù Cristo e il primo comandamento.....	49
Il nome di Dio.....	50
Il sabato.....	51
Il quarto comandamento.....	52
Il quinto comandamento.....	53
Il sesto comandamento.....	53
Gesù interiorizza e unifica il Decalogo.....	55
Nuova Alleanza e comandamento.....	55
Conclusione.....	56
III. – <i>Il Decalogo in San Paolo</i>	57
Introduzione.....	57
L'idolatria.....	57
L'immagine di Dio invisibile.....	59
L'autogiustificazione.....	59
In Cristo Gesù.....	60
Il nome di Gesù.....	61
Il sabato e la libertà cristiana.....	61
L'obbedienza ai genitori.....	62
Rispetto alla vita e carità.....	63
Adulterio e fornicazione.....	63
Furto e lavoro.....	63
L'avarizia, radice di tutte le ingiustizie.....	64
La menzogna.....	65
Non desidererai!.....	65
Il Decalogo paolino: l' "agape".....	66
Decalogo e libertà.....	66
La carità non fa il male al prossimo.....	67
Paolo e l'Alleanza.....	67
Alleanza e Legge.....	68
IV. - <i>Il Decalogo in San Giacomo</i>	69
V. - <i>Il Decalogo in San Giovanni</i>	69
La persona di Gesù e il Decalogo.....	69
Il comandamento fondamentale.....	70
Concezione giovannea di comandamento.....	71
Il comandamento di Gesù Cristo: l'amore fraterno.....	71
I comandamenti nella prima Lettera.....	72
Alleanza e comandamento.....	72
CONCLUSIONE.....	73

INTRODUZIONE

Già da molto tempo si è venuto considerando il Decalogo come il fondamento della moralità, non solo vetero-testamentaria, ma anche cristiana. Di fatto la morale cristiana, almeno a partire dal secolo XIII, si trova intimamente unita al Decalogo come fondamento, come contenuto e in quanto al modo di presentarla. Nel secolo IV Sant'Agostino considerò il Decalogo come espressione della stessa carità cristiana.

Quale può essere la spiegazione del fatto che questa corta serie dei dieci comandamenti, procedente dall'antica economia, si sia imposta anche in regime cristiano? La risposta a questa domanda, bisogna confessarlo, non risulta facile. Non ci troviamo forse in presenza di un *fatto di Chiesa*? Cioè di una posizione che la Chiesa, obbediente al soffio dello Spirito, ha adottato con il passar del tempo, senza aver mai sentito la necessità di giustificare? Se la Chiesa per secoli ha incentrato o ha lasciato incentrare, almeno una parte del suo messaggio morale, intorno al Decalogo, non sarà perché i Dieci Comandamenti erano particolarmente adatti per compiere tale funzione?

E' anche vero che l'utilizzazione del Decalogo come schema di presentazione della morale, non fu sempre ugualmente fortunata. Per questo forse i moralisti e i catechisti di oggi s'interrogano sul luogo che il Decalogo ormai deve occupare nella morale e nella catechesi, e su quale è il compito che deve svolgere in futuro.

Alcuni criticano con forza la presentazione decalogale del messaggio morale cristiano. Gli rimproverano di essere giuridico, negativo, minimalista, autoritario, individualista e antipedagogico. La morale cristiana, affermano, ha esigenze che non può soddisfare il Decalogo. Più attenta a stabilire i propri fondamenti biblici e filosofici, questo tipo di morale preferisce porre l'accento sul kerigma, sulla chiamata alla perfezione evangelica e sulla dignità della persona umana.

Tuttavia il Decalogo sopravvive con notevole tenacia a tutte queste critiche. Molti autori di opere di morale e catechetica gli dedicano anche un posto speciale, utilizzandolo di fatto in modo completamente nuovo. Si aiutano e si fanno guidare per questo lavoro di rinnovamento dalle numerose monografie scritte negli ultimi anni sul tema. Grazie a questi studi, che mettono in rilievo il contesto storico, letterario e teologico del Decalogo, il suo carattere proprio e il senso di ognuno dei suoi precetti, molti autori recepiscono meglio la ricchezza e la portata dei Dieci Comandamenti e li contemplanano in una nuova luce e prospettiva. Riscoprono una verità semplice, essenziale che con troppa frequenza è stata posta in sordina: il Decalogo è parola di Dio diretta alla fede d'Israele, è la Lettera dell'Alleanza conclusa tra Yahvè e il suo popolo.

Viene confermata scientificamente la tesi della morale classica, secondo la quale quasi tutti i precetti del Decalogo, presi nella loro materialità, riassumono le affermazioni fondamentali del diritto naturale. Si scopre, non senza ammirazione, che l'Antico Testamento ha utilizzato costantemente il Decalogo nella catechesi e nell'omiletica: che l'intuizione della Chiesa, che con istinto molto sicuro ha considerato sempre il Decalogo come testo privilegiato, ha fondamenti biblici.

Grazie a questo rinnovamento biblico, che esige necessariamente un rinnovamento teologico, si arriva a constatare infine che il Decalogo, per quanto sia antico, non è tanto lontano dalle preoccupazioni della morale e della catechesi attuale: ha un contesto molto kerigmatico, aiuta a stabilire i fondamenti biblici della morale, è essenzialmente perfettibile e insiste molto sulla dignità della persona umana.

Di fatto il Decalogo serve secondo l'uso che se ne fa. Se viene staccato dal suo contesto storico, tagliato dalle sue radici bibliche e ridotto alle dimensioni di una semplice dichiarazione di diritti dell'uomo (che anche lo è), la sua utilizzazione è quasi fatalmente diretta a sviamenti, come testimonia la storia della Teologia Morale. E' indispensabile distinguere tra il Decalogo in se stesso, e certi modi di presentarlo o di parlarne: in modo da non far cadere sul Decalogo, le critiche che

molto giustamente vanno rivolte ai modi di presentarlo. Inoltre non si deve chiedere al Decalogo più di quanto egli può dare, né volergli attribuire missioni che mai ebbe nel disegno di Dio.

Allo scopo di mostrare l'incomparabile ricchezza del Decalogo e la sua perenne attualità per la morale e la catechesi cristiane, noi lo considereremo tale e quale ci appare nell'Antico e nel Nuovo Testamento.

Lo collocheremo prima di tutto nel suo contesto storico; poi, analizzeremo la formulazione e il contenuto vetero-testamentario di ognuno dei suoi comandamenti. Vedremo il luogo tanto importante che il Decalogo aveva nell'antica economia, e fino a che punto è stato influenzato dalla teologia del Deuteronomio. Questo ritorno alle fonti è imprescindibile se si vuol dare un giudizio di valore sul compito e posto che occupa il Decalogo nell'economia cristiana.

Vedremo poi in che misura, in che forma, con quale contenuto e con che coefficiente di efficacia il Decalogo è sopravvissuto nel Nuovo Testamento. L'atteggiamento di Gesù, di Paolo e di Giovanni di fronte al Decalogo sarà molto simile a quello che adottarono in generale di fronte alla legge antica. Mostriamo come Gesù e Paolo tornarono a prendere, reinterpretarono, completarono e unificarono il Decalogo. Vedremo la sua evoluzione alla luce dei grandi temi paolini e giovannei. Alcuni dei suoi comandamenti conserveranno la loro formulazione primitiva, sebbene rivestiti di nuovo spirito. Altri otterranno una riformulazione nuova più propriamente neo-testamentaria. Posto al servizio della morale del Nuovo Testamento, il Decalogo raggiungerà veramente la sua completezza.

Il presente lavoro, non c'è bisogno di ripeterlo, non è opera di un professionista dell'esegesi, bensì di un moralista. Utilizzeremo dunque le opere bibliche in modo specifico e conforme al fine preciso che perseguiamo. Lasciando da parte gli argomenti e i lunghi itinerari con i quali gli esegeti giungono a stabilire le loro tesi, riterremo solo le loro conclusioni come punto di partenza delle nostre proprie analisi.

Quest'opera torna a prendere, aumentandola considerevolmente, la parte biblica dello studio "Il senso cristiano del Decalogo" che uscì in *Loi naturelle, et loi du Christ*, pubblicato dall'editoriale Desclée de Brouwer nel 1964. Potesse contribuire, anche modestamente, d'accordo con gli stessi desideri del Vaticano II, al rifiorire biblico della Teologia Morale cristiana.

CAPITOLO PRIMO

ORIGINALITÀ E TRATTI GENERALI DEL DECALOGO

IL DECALOGO, DOCUMENTO DELL'ALLEANZA

A. NELL'ESODO

Nel libro dell'Esodo (cc. 19-24) il Decalogo fa parte del grande complesso storico e letterario dell'Alleanza del Sinai nel quale occupa un posto centrale. Tuttavia la sua inserzione nel complesso sinaitico ci si mostra come artificiale e poco armoniosa. Ci sono segnali di spostamento. Il concatenamento dei versetti suggerisce che fu introdotto posteriormente in una narrazione già formata e collocata a capo del Codice dell'Alleanza. Questa circostanza sottolinea inoltre l'intenzione dell'autore sacro di porre il Decalogo in stretta relazione con gli avvenimenti storici del Sinai e dimostrare che è veramente il documento dell'Alleanza [G. HELEVA, *Legge divina primitiva e Teologia Morale*, in "Ephemerides Carmeliticae", 18 (1967), 229-230; J. SCHREINER, *Die Zehn Gebote in Leben des Gottesvolkes*, Munich, 1966, pp. 11-30; N. LOHFINK, *Die Zehn Gebote ohne den Berg Simai*, in "Bibelauslegung im Wadel", Frankfurt am M., 1967, pp. 150-157].

Il complesso sinaitico comprende varie tappe. In una prima, Yahvè offre la sua Alleanza al popolo. Disse a Mosè: «Questo dirai alla casa di Giacobbe e annuncerai agli Israeliti: «Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquila e vi ho fatto venire fino a me. Ora, se darete ascolto alla mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me una proprietà particolare tra tutti i popoli; mia infatti è tutta la terra! Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa»» (Es 19,3b-6).

Notiamo in primo luogo la preoccupazione di presentare l'Alleanza in un quadro storico. La religione d'Israele ha un carattere essenzialmente storico e in questa storia è Yahvè che prende ogni iniziativa. L'avvenimento capitale che inaugura questa storia sacra è l'uscita dall'Egitto, azione unilaterale e gratuita di Yahvè a favore d'Israele. Egli ha scelto Israele e deciso di intervenire in suo favore. Veramente Israele è stato "prevenuto" dalla grazia di Yahvè.

Questi versetti costituiscono una specie di *preambolo dottrinale*, destinato a sottolineare la portata religiosa dell'Alleanza offerta da Yahvè, mostrando anticipatamente le sue più lontane conseguenze.

«Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquila e vi ho fatto venire fino a me». Questo versetto descrive ciò che potremmo chiamare l'atto di nascita d'Israele come popolo. Israele è pura creazione di Yahvè. È stato eletto per mezzo di un intervento potente ("ali di aquila") da Yahvè, il culmine del quale è la liberazione dall'Egitto. Questa liberazione costituisce la vocazione d'Israele. E questa vocazione viene descritta come una elevazione, un innalzamento d'Israele fino all'intimità divina ("vi ho fatto venire fino a me").

«Ora, se darete ascolto alla mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me una proprietà particolare tra tutti i popoli...». Questo "Ora" sottolinea il legame tra la storia e il comandamento. L'esigenza di fedeltà, conseguenza dei precedenti benefici di Yahvè, è la condizione necessaria perché Israele possa realizzare i grandi disegni di Yahvè su di lui. Dopo aver liberato Israele, Yahvè lo pone al corrente delle sue intenzioni. Accettare l'Alleanza, non significa solo sottomettersi a Dio, ma soprattutto farsi compagno suo, associarsi ai suoi destini e collaborare con Lui nella loro realizzazione.

Yahvè vuole associare Israele a un'immensa avventura, che avrà per fine di salvare l'umanità. Siccome quest'avventura è religiosa, Israele sarà un popolo santo, che gli apparterrà completamente, separato dagli altri, riunito intorno alla sua parola e al suo nome. Lo statuto di fedeltà d'Israele ne costituisce il suo carattere sacro e sacerdotale: «Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa». In quanto nazione sacerdotale, Israele sarà mediatore tra Yahvè e le altre nazioni. Questa mediazione suppone un'unione intima con Yahvè. Per questo Israele sarà un

popolo santo, dedicato totalmente al servizio di Yahvè. E sebbene le due parti dell'Alleanza siano fondamentalmente diseguali, si dà reciprocità di impegno. Se Israele accetta l'Alleanza e gli obblighi inerenti, anche Yahvè si impegnerà da parte sua: sarà fedele alle sue promesse e proteggerà Israele 2[N. M. LOSS, *Il significato di Es 19,3b-6 come tema e preambolo della portata religiosa dei fatti del Sinai*, in "Salesianum", 29 (1967), 670-74; H. HAAG, *Der Dekalog*, in "Moraltheologie und Bibel" (ed. J. STELZENBERGER), Paderborn, 1964, pp. 11-12; P. BUIS, *La nouvelle Alliance*, in "Vetus Testamentum", 18 (1968), 11.

Seguono le trattative tra Yahvè e Mosè: «Queste parole dirai agli Israeliti. Mosè andò, convocò gli anziani del popolo e riferì loro tutte queste parole, come gli aveva ordinato il Signore. Tutto il popolo rispose insieme e disse: "Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo!". Mosè tornò dal Signore e riferì le parole del popolo» (Es 19,6-8). Questo passo sottolinea la libertà che Yahvè lascia a Israele. Non impone l'Alleanza; solo la propone. La sottomissione d'Israele si deve fondare sul riconoscimento, sul ricordo dei benefici, in modo che il ricordo dei benefici passati motivi la risposta obbediente.

Poi segue la *teofania*, concepita come l'avvicinarsi di una tempesta (Es 19,16-25). La relazione è di una grandiosità letteraria e teologica incomparabile. La descrizione sembra essere influenzata dalla liturgia. Yahvè appare dopo i tre giorni richiesti per la purificazione del popolo, si manifesta tra fuoco e fumo, interrompe le trattative con Mosè, per proibire al popolo che salga sul Sinai. Questa proibizione è una prescrizione rituale, che ha per fine quello di affermare la santità del luogo che deve rimanere inaccessibile per tutti, inclusi i sacerdoti. Finalmente Mosè ritorna verso gli ebrei portando con sé le stipulazioni dell'Alleanza, cioè i comandamenti.

La teofania del Sinai ha costituito nella vita d'Israele un'esperienza religiosa unica. Il Dio che si è manifestato sul Sinai in circostanze così drammatiche, è così grande che la sua sola apparizione basta per fondare l'Alleanza tra Lui e il popolo e per giustificare gli obblighi che il Decalogo imporrà.

Nel capitolo ventesimo si proclama ufficialmente il Decalogo: «Dio pronunciò tutte queste parole: Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla condizione servile» (Es 20,1-2). Questo prologo storico collega il Decalogo con la teofania precedente, e serve allo stesso tempo per identificare il Dio che si è appena rivelato.

Il legame tra Decalogo e Alleanza, già sottolineato, appare in modo ancora più chiaro nel capitolo ventiquattro, che contiene la relazione della conclusione dell'Alleanza. Viene celebrato per primo un rito di sangue e sacrificale; poi, un banchetto di comunione che unisce Yahvè con il popolo e stabilisce tra i due una relazione di consanguineità, come membri di una stessa famiglia. «Mosè andò a riferire al popolo tutte le parole del Signore e tutte le norme. Tutto il popolo rispose a una sola voce dicendo: "Tutti i comandamenti che il Signore ha dato, noi li eseguiremo!". Mosè scrisse tutte le parole del Signore. Si alzò di buon mattino ed eresse un altare ai piedi del monte, con dodici stele per le dodici tribù d'Israele. Incaricò alcuni giovani tra gli Israeliti di offrire olocausti e di sacrificare giovenchi come sacrifici di comunione per il Signore. Mosè prese la metà del sangue e la mise in tanti catini e ne versò l'altra metà sull'altare. Quindi *prese il libro dell'alleanza* e lo lesse alla presenza del popolo. Dissero: "Quanto ha detto il Signore, lo eseguiremo e vi presteremo ascolto". Mosè prese il sangue e ne asperse il popolo, dicendo: "*Ecco il sangue dell'Alleanza* che il Signore ha concluso con voi *sulla base di tutte queste parole*"! » (Es 24,3-8).

Sul piano rituale è chiaro che il rito del sangue occupa il centro della pericope. Il sacrificio resta come relegato nell'ombra e pare che è il pretesto per ottenere il sangue necessario. Mosè divide il sangue ottenuto in due metà: ne sparge una sull'altare, che rappresenta Yahvè, e l'altra sul popolo. Tuttavia prima dell'aspersione del popolo, ha luogo un rito importante. Mosè prende il libro dell'Alleanza e lo legge al popolo. L'Alleanza resterà veramente conclusa "con tutte queste parole" (Es 24,8). Dopo che Israele accettò ufficialmente l'Alleanza ed ebbe ascoltato la lettura del Decalogo, Mosè asperge il sangue sul popolo e dichiara stabilita l'alleanza.

La stretta comunione conclusa tra Yahvè e il popolo, prefigurata già nel rito del sangue, si segnala ancora di più, nel secondo rito, il pasto di comunione: «Mosè salì con Aronne... e i settanta anziani di Israele. Essi videro il Dio d'Israele... mangiarono e bevvero" (Es 24,9-11). È il banchetto

dell'Alleanza, che simbolizza l'unione tra Dio e Israele. Il rito del sangue e quello del banchetto vogliono manifestare a Israele quanto è stretta e sacra l'unione che ha contratto col suo Dio.

Non si può negare la presenza di elementi liturgici e culturali nella relazione della conclusione dell'Alleanza. Banchetto di comunione, sacrificio e rito di sangue e, specialmente, l'esperienza unica della teofania, sono parti integranti dell'Alleanza ³[D. MCCARTHY, *Covenant in the Old Testament: the present state of enquiry*, in "Catholic Bibl. Quarterly", 27 (1965), 230-31.

Nel complesso sinaitico il Decalogo appare chiaramente come il documento ufficiale dell'Alleanza, l'espressione fondamentale delle stipulazioni dell'Alleanza, il pegno e il segno di elezione d'Israele. Di fatto nel libro dell'Esodo il Decalogo è disegnato frequentemente come "parole dell'Alleanza", "clausole dell'Alleanza", "Dieci Parole" (Es 34,27-28) e, più ancora, "libro dell'Alleanza" (Es 24,7).

B. NEL DEUTERONOMIO

Il Deuteronomio raccoglie elementi già formulati anteriormente e li presenta sotto forma di esortazione destinata a spiegare l'Alleanza al popolo nel corso di cerimonie culturali, illuminare la promulgazione liturgica della Legge ed esortare alla pratica generosa delle esigenze dell'Alleanza. Spiega il senso degli avvenimenti passati per scoprire in essi la volontà attuale di Dio su Israele: il passato è raccolto come efficacemente presente. Elabora una teologia dell'Alleanza che gli concederà la sua vera dimensione e mostrerà a Israele come deve vivere nell'Alleanza. Attualizza il tratto di unione tra Alleanza, elezione e promessa.

Il Deuteronomio ha integrato il Decalogo nel suo testo e fa di esso il documento per eccellenza dell'Alleanza Sinai-Oreb. In effetti occupa un luogo privilegiato all'inizio del secondo discorso di Mosè (Dt 4,44-28.29). Questo discorso si pone in relazione con il contesto storico della rinnovazione dell'Alleanza sinaitica fatta per ordine di Dio nella terra di Moab. Mosè spiega lì la legge di Dio, ricorda il Decalogo e, nel corso di una lunga esortazione, spiega il senso del primo comandamento. Poi promulga il codice deuteronomico. Così la legge data in Moab si relaziona con il Decalogo promulgato nel Sinai.

L'inserzione del Decalogo nel testo del Deuteronomio, nel capitolo quinto, risulta naturale. Le frasi che lo inquadrano immediatamente, si riferiscono alla teofania del Sinai e alla conclusione dell'Alleanza: «Il Signore, nostro Dio, ha stabilito con noi un'alleanza sull'Oreb. Il Signore non ha stabilito quest'alleanza con i nostri padri, ma con noi che siamo qui oggi tutti vivi. Il Signore sul monte vi ha parlato dal fuoco faccia a faccia, mentre io stavo tra il Signore e voi, per riferirvi la parola del Signore, perché voi avevate paura di quel fuoco e non eravate saliti sul monte. Egli disse: "Io sono il Signore..."» (Dt 5,2-5). Dopo aver proclamato il Decalogo, Mosè disse: «Sul monte il Signore disse, con voce possente, queste parole a tutta la vostra assemblea, in mezzo al fuoco, alla nube e all'oscurità. Non aggiunse altro. Le scrisse su due tavole di pietra e me le diede» (Dt 5,22). Non c'è alcun dubbio che, per l'autore sacro, il Decalogo è il documento per eccellenza della prima Alleanza. Il secondo discorso di Mosè allude frequentemente all'Oreb e al Decalogo: «Egli vi annunciò la sua alleanza, che vi comandò di osservare, cioè le dieci parole, e le scrisse su due tavole di pietra» (Dt 4,13). «Quando io salii sul monte a prendere le tavole di pietra, *le tavole dell'alleanza* che il Signore aveva stabilito con voi» (Dt 9,9; 10,4; 11,5).

L'esistenza e la sussistenza d'Israele restavano indissolubilmente legate all'osservanza del Decalogo: «Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male. Oggi, perciò, io ti comando di amare il Signore, tuo Dio, di camminare per le sue vie, di osservare i suoi comandi, le sue leggi e le sue norme, perchè tu viva e ti moltiplichi... Ma se il tuo cuore si volge indietro e se tu non ascolti e ti lasci trascinare a prostrarti davanti ad altri dei e a servirli, oggi io vi dichiaro che certamente perirete, che non avrete vita lunga nel paese in cui state per entrare per prenderne possesso...» (Dt 30,15-18).

C. CONCLUSIONI

Il legame, tanto fortemente segnalato nei testi precedenti tra Alleanza e Decalogo, c'impone le seguenti conclusioni 4[W. EICHRODT, *Covenant and Law*, in "Interpretation", 20 (1966), 302-322; G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, Ginevra, 1963, pp. 170-172; R. CLEMENTS, *God's chosen People. A theological interpretation of the Book of Deuteronomy*, Londra, 1968]:

1. *La grazia precede il comandamento*

Le esigenze di Dio su Israele non occupano il primo posto; sono precedute dalla proclamazione della buona notizia della liberazione del popolo. L'indicativo precede l'imperativo e gli dà tutto il suo senso. Dio non dice per primo *tu devi*, ma *io ti ho liberato*. Interpella liberati e riscattati. La redenzione non viene alla fine, ma al principio: in questo sta l'originalità della religione d'Israele. La promulgazione del Decalogo va preceduta, non seguita, dall'annuncio della liberazione. Solo *dopo* aver proclamato le sue *magnalia* - opere di potere, amore e misericordia -, *dopo* aver offerto l'Alleanza a Israele e ricevuto la sicurezza dell'accettazione, Yahvè dice: "Non avrai altri dei di fronte a me". Esige, a giusto titolo, l'obbedienza, ma deve sgorgare dalla riconoscenza e dall'amore. Se vuole conservare il suo senso, il comandamento di Dio non deve mai staccarsi dal contesto storico nel quale è inserito. Separata dall'Alleanza, la Legge perde il suo senso più profondo e la sua osservanza resta esposta alle peggiori deviazioni.

2. *Non c'è Alleanza senza comandamento*

Ma se l'indicativo *precede* sempre l'imperativo, la contropartita è ugualmente vera: l'imperativo *segue* sempre l'indicativo. Il comandamento fa sempre parte integrante dell'Alleanza. L'Alleanza implica essenzialmente comandamenti, che bisogna osservare. Si esprime e si fa patente nell'obbedienza alla volontà di Dio. L'azione salvifica di Dio comporta necessariamente esigenze per quelli che sono stati salvati. Come potrebbe darsi vera comunione tra Dio e l'uomo, se quest'ultimo non fosse obbligato ad accettare e riconoscere il sovrano dominio di Dio su di lui?

La grazia di Dio è esigenza allo stesso tempo che dono. Ci si dà sempre accompagnata da un'esigenza. I doni di Yahvè sono esigenti, sebbene le sue esigenze sono anche doni.

Forse si obietterà che, relazionando così tanto intimamente Alleanza e comandamento, c'è pericolo di legalizzare l'Alleanza. Non si presenterà così l'Alleanza come una specie di contratto *do ut des*? Per evitare questo pericolo basta attenersi al concetto di comandamento, che ci dà l'Antico Testamento 5[W. EICHRODT, *Covenant and Law*, p. 313]. Mai si presenta in esso il comandamento come mezzo per *acquisire* l'Alleanza, ma come un modo, indicato da Yahvè stesso, *di vivere in unione con Lui*. Il comandamento è conseguenza della grazia, non la sua causa. L'Alleanza è una comunione offerta graziosamente da Yahvè e in nessun modo creata dall'osservanza dei comandamenti. Vivere la legge non significa una pura conformità esteriore con una regola data; al contrario, la legge è il modo di vivere la Alleanza. È l'espressione di relazioni tra persone. E le benedizioni delle quali parla l'Antico Testamento non vengono a coronare dall'esterno le buone opere. Consistono nel fatto di aver accettato l'unione intima offerta da Yahvè.

Il fine del comandamento è dunque *preservare* le relazioni dell'Alleanza con Yahvè, non crearle 6[J. J. STAMM-M. E. ANDREW, *The Ten Commandments in Recent Research*, Londra, 1967, p. 70; D. MCCARTHY, *Covenant in the Old Testament*, p. 233; "Biblica", 48 (1967), 307-309]

La nozione biblica di comandamento non ha niente in comune con il concetto farisaico e legalista, che denuncerà San Paolo. Per il legalista l'osservanza della Legge può ottenere l'Alleanza a modo di un *do ut des*. Per il popolo di Dio, prima dell'esilio, il comandamento era essenzialmente dono e grazia, segno della liberazione d'Israele. Nel ricevere una legge del Dio liberatore, Israele si sentiva finalmente libero: gli schiavi non hanno legge, perché sono consegnati totalmente all'arbitrio del loro padrone. Per Israele il comandamento era il segno di un'Alleanza conclusa con

Dio nell'amore e il riconoscimento, l'espressione stessa delle sue relazioni con Yahvè. Mai si separava la legge dalla persona amante del Legislatore: si trattava della legge di un Dio liberatore.

Il Deuteronomio, nel sottolineare l'unione che unisce Alleanza con comandamento, afferma egualmente che l'osservanza del Decalogo dev'essere una risposta amorosa verso Yahvè, espressione e strumento di un amore di riconoscenza. «Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, unico è il Signore. Tu amerai il Signore tuo Dio, con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutte le tue forze» (Dt 6,5). «Ama dunque il Signore, tuo Dio, e osserva ogni giorno le sue prescrizioni» (Dt 11,1). «Certamente, se osserverete con impegno tutti questi comandi che vi do e li metterete in pratica, amando il Signore, vostro Dio, camminando in tutte le sue vie e tenendovi uniti a lui, il Signore scaccerà dinanzi a voi tutte quelle nazioni » (Dt 11,22).

GENERE LETTERARIO DELL'ALLEANZA

Qual è l'origine letteraria dell'Alleanza? In che forma si esprime? L'analisi rinnovata dei testi e la scoperta di paralleli extra-biblici hanno sottolineato l'antichità dell'Alleanza e la fermezza della sua struttura letteraria.

G. H. Mendenhall e K. Baltzer idearono di investigare nel diritto internazionale dell'antico Oriente, e più concretamente nei trattati ittiti dei secoli XIV e XIII, il genere letterario dell'Alleanza. Le analisi di alcuni di questi trattati recentemente scoperti hanno rivelato che si concludevano sempre d'accordo con uno schema identico: preambolo e titoli del Gran Re, prologo storico che narra i benefici fatti in favore del vassallo, dichiarazione fondamentale, stipulazioni particolari, invocazione di testimoni (gli dei), benedizioni e maledizioni.

Confrontando in seguito questo schema con le formule dell'Alleanza dell'Antico Testamento, scoprirono somiglianze sbalorditive fino al punto di concludere che l'Alleanza tra Yahvè e il suo popolo ricalcava la sua forma letteraria da quella dei trattati di alleanza, che facevano gli ittiti 7[G. H. MENDENHALL, *Ancient Oriental and Biblical Law*, in "Biblical Archeol." 17 (1954), 26-46; *Covenant forms in Israelite tradition*, ivi., pp. 50-76; K. BALTZER, *Das Bundesformular*, in "Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament", 4, Neukirchen, 1960; J. SCHREINER, *Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes*, pp. 25-26].

Altri esegeti, al contrario, senza negare la tesi di fondo di questi autori, si mostrano più reticenti in ciò che si riferisce a trasferirla alla relazione dell'Alleanza sinaitica. Concedono che la forma letteraria dei trattati ittiti potesse conoscersi dagli autori sacri ed essere utilizzata per descrivere le relazioni tra Yahvè e Israele. Ammettono anche facilmente la presenza di questa formula nel racconto della rinnovazione dell'Alleanza a Sichem (Gs 24,1-28), ma dubitano che si trovi integra nella relazione del Sinai.

L'esame attento della pericope sinaitica, affermano, manifesta molto poco lo schema di alleanza. La relazione appare molto più marcata per elementi culturali che per lineamenti giuridici. L'esperienza unica della teofania, il rito del sangue e il pasto di comunione, non hanno niente di giuridico. Il preambolo storico del Decalogo non ha lo stesso compito di quello dei trattati ittiti. In questi costituiva una parte autonoma, mentre il prologo decalogale si riferisce piuttosto alla teofania del Sinai e serve per identificare Yahvè, che termina di rivelarsi. I trattati ittiti cominciano con una formula di riferimento e non con una auto-manifestazione, come fa il Decalogo. Le stipulazioni dei trattati ittiti mancano del carattere globale dei comandamenti apodittici del Decalogo. Nel Decalogo mancano totalmente le benedizioni, le maledizioni e l'invocazione ai testimoni. Certo che solo queste differenze non permettono di concludere che il Decalogo, nella sua struttura, non dipenda in alcun modo dallo schema dell'Alleanza. Tuttavia ci inducono a chiedere che si provi, se si è ricalcato il Decalogo tanto perfettamente nella forma letteraria dei trattati ittiti, appoggiandosi solo nella sua forma, che è il documento più antico dell'Alleanza 8[D. MCCARTHY, *Covenant in the Old Testament*, pp. 299-331; N. LOHFINK, *Die Zehn Gebote ohne den Berg Sinai*, pp. 130-131].

ETÀ DEL DECALOGO

Su questo punto gli esegeti non sono d'accordo. La maggioranza proclama l'origine mosaica del Decalogo, anche se non intendono sempre nello stesso senso tale espressione. Per qualcuno ci fu nel Sinai la conclusione di un'Alleanza tra Yahvè e Israele. Il Decalogo fu il documento di questa Alleanza, anche se in forma che non possediamo più. L'attuale appare come frutto di un'evoluzione abbastanza lunga. Ma per ciò che si riferisce al contenuto essenziale del Decalogo, non vedono nessun argomento serio, né nessun indizio letterario sufficiente, per non porre la sua origine come conclusione dell'Alleanza, che seguì la teofania del Sinai.

Altri, appoggiandosi sulla somiglianza tra la forma dell'Alleanza sinaitica e quella dei trattati ittiti, vedono in essa un'importante conferma dell'origine sinaitica dell'Alleanza e del Decalogo. Lo schema di alleanza lo conoscerebbero gli ebrei e sarebbe stata introdotta ai tempi di Mosè che, secondo la maggioranza degli esegeti, visse nel secolo XIII, cioè al tempo dell'Esodo (1270-1240). Mosè, o i "trasmettitori di tradizioni", avrebbero conosciuto questa formula letteraria dai loro contemporanei, per ricalcare su di essa la rivelazione dell'Alleanza, la cui origine soprannaturale resta in ogni modo sottolineata fortemente. Il Decalogo sarebbe anche presentato sotto questa stessa forma. E con ciò resterebbe confermata la sua autenticità mosaica.

Altri sostengono che il periodo dell'origine del Decalogo dev'essere un'epoca nella quale ancora Israele non si era confrontato con altre culture. E quell'epoca non può essere altra che la tappa semi-nomade della storia d'Israele. L'origine mosaica del Decalogo non appare, di conseguenza, che possa porsi seriamente in dubbio. Certo che Mosè ha potuto riepilogare in un solo documento le regole pre-israelitiche della sapienza, che esprimevano l'"ethos" dei clan semi-nomadi e le massime morali egizie, e con esse redigere il documento dell'Alleanza.

Infine altri affermano che ci fu nel Sinai la conclusione di un'Alleanza tra Yahvè e Israele, con Mosè come intermediario. Senza negare la tesi dell'origine mosaica del Decalogo, si domandano tuttavia se appartenga fin dai suoi inizi alla tradizione sinaitica. E senza impugnare che il Decalogo è un documento molto antico dell'Alleanza, si domandano se veramente è il più antico (alcuni credono che il documento più antico dell'Alleanza sarebbe Es 34). In ogni modo le Dieci Parole sono veramente parole di Yahvè. E ha meno importanza sapere se il Decalogo risale storicamente fino al Sinai o no, che stabilire il suo significato e il suo luogo nella storia d'Israele. L'essenziale è che il Decalogo è un testo relativo alla più antica tradizione dell'Alleanza; che si considera da molto tempo come un vecchio documento di alleanza, che molto presto disimpegnò un compito molto importante nella vita religiosa e morale d'Israele. Secondo questi autori la questione decisiva per il credente non è sapere esattamente l'età del Decalogo, la sua forma letteraria, il numero dieci, o i comandamenti, parola per parola, come li conosciamo. L'importante è sapere che le tradizioni bibliche più antiche pongono in relazione il Decalogo con l'Alleanza in modo indissolubile, e che è veramente parola di Dio. E questi due fatti non si possono mettere in dubbio

9[Sul tema dell'età del Decalogo cfr. N. LOHFINK, *ivi.*, pp. 123-133; *Theologie und Philosophie*, 41 (1966), 426-430; G. BOTTERWECK, *Contribution à l'histoire des formes et traditions dans le Décalogue*, in "Concilium", 5 (1965), 59-70; J. L'HOUE, *La morale de l'Alliance*, Parigi, 1966, p.77; A. T. PATRICK, *La formation littéraire et l'origine historique du Décalogue*, in « Eph. Theol. Lov. », 40 (1964), 250].

LE PROIBIZIONI DEL DECALOGO

Con frequenza si è criticato la capacità pedagogica del Decalogo perché si presenta, prima di tutto, come un rosario di proibizioni. Formula alcune negazioni fondamentali, senza imporre nessuna norma positiva al contenuto dell'esistenza religiosa e morale d'Israele. Non è prova di una pedagogia deficiente imporre solo un "non fate" senza dire positivamente ciò che bisogna fare?

Diciamo in primo luogo che il Decalogo non contiene solo proibizioni. Due comandamenti sono formulati in modo positivo: "Ricordati del sabato..." e "Onora tuo padre e tua madre" 10[Alcuni pretendono, è vero, che all'origine questi due comandamenti si formularono anche negativamente. Sostengono questa opinione quelli

che vogliono ricostruire il Decalogo originale con precetti corti e negativi, che sarebbe meglio con ciò che si è dato chiamare genere letterario decalogale. Vari esegeti preferiscono rinunciare a simile avventura stimata molto audace e ricusano di violentare il testo del terzo e quarto comandamento per darli ad ogni costo in forma negativa. Secondo loro non esiste nessuna ragione seria per affermare che, nella sua origine, il Decalogo non conteneva *altro che* proibizioni]. Inoltre, lungo la storia d'Israele, la formulazione del primo comandamento varierà per convertirsi da negativa in affermativa.

Concediamo tuttavia che la maggioranza dei comandamenti del Decalogo sono di fatto proibizioni. Ma è questo antipedagogico? Se si tiene conto del compito speciale che doveva disimpegnare il Decalogo nella vita d'Israele, la formulazione negativa appare come molto pedagogica perché sottolinea più la gratuità dell'Alleanza 11[H. HAAG, *Der Decalog*, in "Moraltheologie und Bibel", pp. 14-15; ID., *Der Dekalog in der Verkündigung*, in "Anima", 19 (1964), 122]. Già abbiamo visto che la propose Yahvè e l'accettò Israele prima dell'imposizione del Decalogo. Accettando l'Alleanza, Israele entrò gratuitamente nel dominio della vita. Riposando l'Alleanza totalmente nella iniziativa divina, Israele non doveva fare altro che accettare le proposte divine e mantenersi fedele al patto concluso. La cosa importante era di non perdere la vita data già da Yahvè. Ebbene, il Decalogo aveva per funzione proprio di delimitare le zone nelle quali Israele poteva muoversi liberamente, anche senza attraversarle sotto pena di essere infedele all'Alleanza. Aveva come fine di indicare a Israele, nuovamente liberato, le forme più importanti d'infedeltà, capaci di rompere l'Alleanza, e manifestare le nuove forme di schiavitù infinitamente più pesanti di quella d'Egitto nelle quali il popolo era esposto a ricadere. Non si trattava di meritare l'Alleanza (concessa già gratuitamente), ma di mantenersi in essa con l'osservanza del Decalogo, cioè non commettendo i crimini che proibiva. Il Decalogo aveva dunque una funzione di frontiera, che appare più di rilievo con proibizioni.

Inoltre Israele doveva ricordarsi sempre che l'Alleanza gli era stata concessa gratuitamente e che non nasceva dalla propria giustizia. Ebbene, la tentazione di compiacenza nella propria giustizia davanti a Yahvè, non si evitava meglio grazie alle proibizioni del Decalogo? La proibizione non impone mai una prestazione positiva precisa della quale uno si possa gloriare continuamente. Si contenta di dire: non fare questo. Bastava a Israele per mantenersi nell'Alleanza di non fare ciò che non piaceva a Yahvè.

Il contesto politico e sociale nel quale veniva a inserirsi l'Alleanza ci mostra ugualmente il buon fondamento e l'aspetto psicologico della formulazione negativa dei precetti del Decalogo. L'Alleanza aveva come fine di riunire in un'unica federazione tribù nomadi o semi-nomadi di origine diversa, senza *status* sociale e con lunga tradizione di indipendenza. Avevano appena terminato di uscire da una lunga schiavitù, che gli era arrivata la sete di libertà. Con la gioia della libertà riconquistata, istintivamente erano inclinate a ribellarsi contro qualsiasi mezzo che attentasse alla loro autonomia. La stessa Storia Sacra allude frequentemente alle critiche e mormorazioni di Israele contro Dio e contro Mosè (Num 12,2; 14,14; 16,4).

I comandamenti del Decalogo dovevano dunque *adattarsi* alle necessità attuali della nuova comunità, garantendo il massimo di libertà e di autodeterminazione. Per questo si limitano a formulare esplicitamente alcune negazioni fondamentali che definivano, dal lato negativo, i segni caratteristici di quella comunità. Osservare il Decalogo significava, per il popolo recentemente liberato, astenersi da determinate pratiche che dispiacevano a Yahvè. Praticamente rappresentava di non adattare, in punti fondamentali, lo stile di vita delle nazioni limitrofe: «Questo non si fa in Israele» (2 Sam 13,13) 12[G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, pp. 172-73; J. SCHREINER, *Die Zehn Gebote in Leben des Gottesvolkes*, pp. 42-44].

Il fatto che la maggioranza dei precetti del Decalogo non impongano una prestazione positiva, ma unicamente una proibizione, non significa che, dentro i limiti che quella lasciava liberi, Israele potesse agire a suo capriccio. Al contrario Israele doveva incessantemente camminare sotto lo sguardo di Dio e lasciarsi guidare da Lui. Doveva amarlo con tutto il cuore, praticando il bene *liberamente*, senza pretendere di acquisire con la sua osservanza diritti su Dio.

Si rivela qui anche l'incomparabile pedagogia di Yahvè. La breve collezione di esigenze fondamentali di Dio è unica per la sua *concentrazione sull'essenziale*. I comandamenti toccano punti tanto vitali, che sono suscettibili di svilupparsi e arricchirsi indefinitamente. Ogni proibizione

regola un settore ben determinato, sebbene lo raggiunga solo in un punto capitale come rappresentazione di tutto 13[N. LOHFINK, *Die Zehn Gebote ohne den Berg Sinai*, p. 146].

Per l'ampiezza del suo contenuto e del carattere generale della sua forma, il Decalogo rimane *aperto e perfettibile*. Legge di comunità, di linee chiare, di esigenze semplici, che non opprimeva il popolo recentemente liberato. Per il momento non leggeva altro di quello che Dio aveva comandato con esso esplicitamente. Tuttavia le sue possibilità di spiegazione erano indefinite. C'era in esso una completa dottrina religiosa e morale in germe. Ma era promessa solo allo sguardo dei più spirituali.

I comandamenti del Decalogo erano dunque principio di fedeltà e di delicatezza di coscienza ogni volta maggiori. Man mano che con l'illuminazione progressiva della rivelazione va affinandosi la sua coscienza, Israele sentirà la necessità di dare un contenuto positivo nel terreno che lasciarono libero le proibizioni. La legislazione vetero-testamentaria verrà in parte a completare il Decalogo. Con l'influsso della predicazione di sacerdoti e profeti, Israele scoprirà negl'imperativi del Decalogo implicazioni morali inaudite fino allora. Comprenderà fino a che punto quella sintesi ammirabile era dono della sapienza di un Dio, infinitamente pedagogo e misericordioso.

DECALOGO E DIRITTO NATURALE

Si suole affermare che i comandamenti del Decalogo, nella loro maggioranza, riaffermano solo le esigenze fondamentali della morale naturale. Che dobbiamo pensare di simile affermazione? È certo che il Decalogo, nel suo insieme, è di diritto naturale?

A causa dello stretto legame tra Decalogo e Alleanza, affermiamo in primo luogo che il Decalogo ci si presenta come facente parte di un ordine diverso da quello della natura umana, di un'economia differente dalla legge naturale. È parola di Yahvè positivamente rivelata, espressione della sua volontà su Israele. Prolungato all'interno della fede d'Israele, occupa un luogo nel regime religioso, che doveva preparare la venuta di Cristo. Il suo contesto biblico è quello della Storia della Salvezza. Non si fonda sull'esigenza di un ideale umanitario, ma in quella interna di una nazione santa 14[P. BUIS – J. LECLERCQ, *Le Deutéronome*, Parigi, 1963, pp. 65-66; P. GRELOT, *L'idée de nature en théologie morale: le témoignage de l'Écriture*, in "Vie Spir., Supp.", 18 (1967), 222].

D'altra parte, con la sua mentalità realistica poco sensibile alle astrazioni, gli ebrei come avrebbero potuto pensare di concedere al Decalogo un fondamento naturale? Per essi non si trattava di una legge universale, ma della parola di Yahvè, espressione della sua volontà sul suo popolo. Per sapere ciò che era il bene e il male, Israele non si riferiva a nessun ordine naturale universale, la cui realtà non conosceva, né ad altri principi generali, ma alla volontà positiva di Yahvè. La teofania del Sinai aveva penetrato profondamente la sua anima. Non poteva darsi nessun valore assoluto fuori dalla volontà espressa da Yahvè; era l'ultima istanza alla quale ci si doveva riferire. Sulla natura, sul diritto naturale, non avevano la minima idea. In Israele non c'era altro diritto che quello di Yahvè. Qualsiasi norma doveva, in ultima istanza, riferirsi alla volontà del Dio dell'Alleanza. In questo senso il Decalogo era qualcosa di molto diverso da un riassunto di diritto naturale. Formulava il diritto dell'Alleanza, che emanava dalla grazia di Yahvè.

Lì stava una delle caratteristiche della morale d'Israele: che si centrava tutta sul Dio dell'Alleanza. Il Bene e il male si definivano "di fronte a Yahvè". «Questo non si fa in Israele», risponde Tamar a suo fratello quando vuole oltraggiarla (2Sam 13,13). La morale si trovava sottomessa alla volontà suprema di Yahvè. Israele doveva ascoltare la voce di Yahvè, osservare la sua alleanza, mettere in pratica tutto ciò che gli aveva detto, amarlo, temerlo, non dimenticarlo mai, servirlo, aderire a Lui e camminare per le sue vie. La morale dell'Antico Testamento era essenzialmente religiosa e risposta a Dio 15[J. L' HOUR, *La morale de l'Alliance*, Parigi, 1966].

Essere fedele al Decalogo di conseguenza non significava per Israele osservare il diritto naturale, ma rispondere alla libera iniziativa di Yahvè. Il Decalogo, come appare nell'Antico Testamento, non si riduce dunque a ricordare le esigenze fondamentali del diritto naturale. Ha la sua

funzione specifica. Parola di Dio e diritto di Yahvè sgorgano dalle relazioni gratuite e insperate tra Yahvè e il suo popolo.

Il decalogo, in verità, occupava un luogo privilegiato nella legislazione d'Israele. Precedendo il Codice dell'Alleanza e il Codice Deuteronomico, costituiva la pietra angolare del resto della legislazione. Di conseguenza, Israele ammetteva una certa *gerarchia* all'interno della Legge, distinguendo tra i precetti fondamentali espressi nel Decalogo e le altre prescrizioni della Torà. Per Israele il Decalogo era Parola di Dio in senso specialissimo.

Ma questo non prova che Israele conoscesse la distinzione tra diritto naturale e diritto positivo e che ponesse il Decalogo in capo alla legislazione mosaica, credendo che si trattasse di diritto naturale. Anche il rabinismo, quando si riferiva alla morale dei pagani, non parlava mai delle esigenze di una natura umana in generale, né di un ordine della creazione. Parlava piuttosto di comandamenti dati ad Adamo e a Noè. Non si può dunque affermare che *per gli Israeliti* il Decalogo coprisse le esigenze del diritto naturale. Nell'Antico Testamento non si presenta come un riassunto dei precetti del diritto naturale, ma come *parola di Yahvè detta a Israele* e inserita in un contesto di salvezza.

Il Decalogo tuttavia si può considerare *sotto un altro aspetto*. Non che appaia così nell'Esodo o nel Deuteronomio; neppure che Israele lo comprendesse così e neppure con la funzione specifica che esercitò in seno all'Alleanza, ma nella pura *materialità dei suoi precetti*, al margine di qualsiasi indizio soprannaturale e di qualunque altro riferimento a una rivelazione positiva.

Contemplati da questa prospettiva, i comandamenti del Decalogo, ad eccezione del primo – in quanto ancora non afferma il monoteismo, ma si contenta di proibire l'adorazione di altri dei fuori di Yahvè – e il terzo, che impone la santificazione del sabato, sono in se stessi diritto naturale. In effetti l'adorazione del Dio unico, il rispetto al suo nome, l'obbedienza ai genitori, il rispetto alla vita umana, alla libertà, all'amore coniugale, alla verità, alla reputazione e ai beni del prossimo, sono valori accessibili alla coscienza umana al margine di qualsiasi rivelazione.

Se è così, la rivelazione mosaica non è l'unica fonte di conoscenza dei precetti del Decalogo in quanto sono di diritto naturale. L'umanità poté prendere coscienza di essi al di fuori e anche prima della rivelazione, giacché poté conoscerli per semplice riflessione circa le esigenze fondamentali della natura dell'uomo. Sono espressioni di una sapienza semplicemente umana. Ebbene, l'esegesi più recente viene a confermare questa tesi classica della morale cattolica e a illuminarla con luce nuova 16[N: LOHFINK, *Die Zehn Gebote ohne den Berg Sinai*, pp. 135-145].

Si sono scoperti nei libri egizi circa la sapienza, massime che enunciano il minimo dell'ordine morale, senza il quale risulta impossibile qualunque vita sociale, regole di vita e confessioni, anche nella loro formulazione, prossime a determinati precetti del Decalogo, come per esempio: "Io non ho ucciso".

Certi precetti del Decalogo erano conosciuti non solo dalle popolazioni che confinavano con Israele, ma anche dai trapassati dello stesso Israele. Di conseguenza sarebbero più antichi dello stesso Mosè! Non c'è nulla di strano in ciò, dato che il Creatore ha concesso a tutti gli uomini una coscienza ed ha scritto nei loro cuori la legge naturale.

Tra i predecessori d'Israele c'erano effettivamente regole di sapienza apodittica, che ricordano per il loro fondo e forma determinati precetti del Decalogo. Quei clan seminomadi avevano la loro regola di vita propria composta di massime apodittiche raggruppate molto spesso in corte serie di due o tre precetti. Questi precetti li avevano formulati gli anziani, responsabili della vita morale e sociale del clan e delle famiglie. Li insegnavano ai più giovani, che dovevano impararli bene per poterli trasmettere a loro volta alle generazioni future.

Nel suo insieme il Decalogo certamente non esistette come tale nell'*ethos* del clan. Ma poté formarsi molto bene in Israele da parte di Mosè a partire da quelle corte serie di comandamenti, amalgamate forse con regole della sapienza egizia. Niente c'impedisce di pensare che Mosè abbia elaborato così la lettera fondamentale dell'Alleanza, che subordinò alla volontà di Yahvè. Queste massime, che prima riposavano nella sola autorità degli anziani, inserite già nel Decalogo e

relazionate con il primo comandamento, sgorgavano dall'autorità di Yahvè, che convertiva in assoluto l'obbligo di osservarla. Era già Yahvè che le proclamava, le giustificava e le proteggeva. Si convertivano in comandamenti di Dio e in comandamenti dell'Alleanza 17[G. BOTTERWECK, *Contribution à l'histoire des formes et traditions dans le Décalogue*, p. 76].

Ma siccome molti di essi erano già conosciuti prima della rivelazione mosaica, bisogna concludere a questo punto che la proclamazione solenne del Decalogo da parte di Yahvè non faceva altro che tornare a prendere, chiarire e canonizzare le "indicazioni ottenute dagli uomini con il cammino della coscienza, mezzo normale per conoscere l'ordine stabilito dal Creatore nell'ambito dell'esistenza umana". La legge, rivelazione di grazia, illuminava allo stesso tempo l'uomo sulla sua propria natura; su ciò che lo costituiva uomo come tale [P. GRELOT, *L'idée de nature en théologie morale*, p. 233].

Questo assegna al Decalogo un valore unico. Non si tratta di un catalogo di imperativi arbitrari sorti da un volontarismo divino, ma che raccoglie per conto proprio i precetti della morale naturale ed esprime ciò che è razionale e conforme alla natura umana. Il pericolo d'estrinsecismo resta così evitato. Espressione della natura umana presa nel suo complesso, il Decalogo sorpassa il particolarismo d'Israele e la sua portata è, fin dall'inizio, virtualmente universale, dato che i suoi precetti sono, nella loro maggioranza, accessibili alla conoscenza morale di qualunque uomo.

Se a causa della sua mentalità realistica e poco sensibile alle astrazioni, gli Israeliti potevano appena pensare nel dare ai precetti del Decalogo un fondamento naturale, niente impedisce che all'osservarli rincontreranno la legge della loro propria natura iscritta nel fondo dei cuori. Anche l'affermazione fatta a Israele che la Parola «non è troppo alta per te, né troppo lontana da te... è molto vicina a te, è nella tua bocca e nel tuo cuore» (Dt 30,11-14), è doppiamente vera: primo, perché Yahvè ha parlato in modo chiaro e netto, e poi perché la sua parola non faceva altro che tornare a prendere le esigenze già depositate dal Creatore nel cuore di ogni israelita.

A questo proposito, Yahvè si rivela come incomparabile pedagogo. Con la promulgazione del Decalogo Israele non è stato elevato a una forma particolare di esistenza sacrale, sebbene fosse un popolo essenzialmente religioso. No; il Decalogo si contenta di "vigilare sull'umanità dell'uomo"; si guarda molto dal prescindere dall'uomo; al contrario si riferisce a lui e gli rinnova la sua spiegazione 19[G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 173]. Per e nel Decalogo, Yahvè apriva all'uomo la coscienza della sua propria dignità; lo proteggeva contro se stesso e contro gli altri. Dietro la potente voce di Yahvè che proclamava i comandamenti del Decalogo, che potrebbero riassumersi con queste due parole, "SII UOMO", non sembra risuonare anche la voce di Dio Creatore, che diceva «Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza» (Gen 1,26) ?

Il fatto che il Decalogo sia elemento nel cammino dialogale d'Israele con Yahvè *e allo stesso tempo, identico*, in quanto al suo contenuto, con le esigenze della legge naturale, non c'invita a non separare in modo netto diritto divino positivo e diritto naturale? La distinzione tra queste due classi di diritto continua ad essere utile e perfino indispensabile. Tuttavia la situazione singolare delle Dieci Parole in seno all'Alleanza ci spinge a considerare piuttosto ciò che unisce tra di loro questi due tipi di norme. Non è il Dio del Sinai anche il Dio della creazione, che ha seminato nel cuore di tutti gli uomini la legge naturale? Non è la norma ultima di ogni diritto naturale, il Diritto di Dio? Nel regime cristiano ogni norma di diritto naturale si trova sempre toccata da un carattere soprannaturale e integrata nell'ordine della salvezza. Nella nuova Alleanza, come nell'antica, il diritto naturale è preceduto dall'interpellanza: «Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire...». La sua osservanza dev'essere sempre una risposta piena di amore verso il Dio della Nuova Alleanza 20[J.SCHREINER, *Die Zehn Gebote in Leben des Gottesvolkes*, p. 69].

IL DECALOGO, LEGGE DI COMUNITÀ

L'Alleanza era essenzialmente comunitaria. Non si concluse con singoli individui, ma con tutto il popolo. Nel liberare le tribù dalla schiavitù dell'Egitto, Yahvè compì in suo favore un gesto

di alleanza sociale, che doveva dar luogo alla nascita d'Israele, consacrare la sua esistenza e influenzare profondamente il suo destino. Se il popolo come tale fu liberato, se l'Alleanza si concluse con il popolo, anche tutto il popolo doveva dimostrare gratitudine accettando il Decalogo, condensazione dei principali obblighi col suo salvatore.

L'osservanza fedele del Decalogo doveva assicurare *l'unità e la coesione del popolo* recentemente formato. I precetti della prima tavola, per esempio, che proibiscono il culto agli dei stranieri, escludevano praticamente, per se stessi, qualunque alleanza con altri gruppi politici. Quelli della seconda tavola unificavano la comunità *interiormente*, proteggendo i diritti fondamentali degli individui e assicuravano così a tutti una coesistenza pacifica. A causa della loro unione intima con i primi comandamenti, esprimevano ugualmente la fedeltà di tutto il popolo al Dio dell'Alleanza e contribuivano così a riunirlo intorno al nome di Yahvè. Qualunque violazione di uno dei comandamenti sociali attentava non solo ai diritti degli individui o delle famiglie, ma prima di tutto e soprattutto, ai diritti di Yahvè sul popolo, le famiglie e le persone; provocava la collera divina e minacciava tutta la comunità. Questa doveva proteggersi dai castighi divini procurati dalla infedeltà di uno dei suoi membri.

La maggior parte dei comandamenti del Decalogo si sanzionavano nel codice dell'Alleanza con la pena di morte dei trasgressori. E questa pena di morte era piuttosto una *scomunica* che una pena individuale. Mancare a un precetto del Decalogo era attentare contro l'integrità della comunità nel seno della quale l'infedeltà di uno solo dei suoi membri era fonte di contaminazione per l'insieme. In caso di trasgressione si trattava soprattutto di eliminare il colpevole dalla comunità macchiata con la sua presenza ed esposta alla collera divina. Da qui la formula "Così estirperai il male in mezzo a te", che nasconde come ritornello, tutta la legislazione criminale parallela al Decalogo, che si è scoperta nel Deuteronomio. A proposito dell'idolatra, per esempio, si dice: «farai condurre alle porte della tua città quell'uomo o quella donna che avrà commesso quell'azione cattiva azione e lapiderai quell'uomo o quella donna, così che muoia... Così estirperai il male in mezzo a te» (Dt 17,5-7).

L'assenza quasi completa di pena più leggera della pena di morte (meno il caso di furto) prova bene il carattere eminentemente religioso del Decalogo. Per l'Alleanza Israele era entrato nell'ordine divino delle cose. Ogni trasgressione in quest'ordine implicava la morte, cioè *l'esclusione dalla comunità*. L'incontro con Yahvè rappresentava veramente una decisione di vita o morte. Chiunque avesse peccato, si poneva lui stesso fuori dell'ordine stabilito da Dio. La legge era promessa di vita e il suo violatore aveva scelto liberamente la morte. Doveva morire. Aggiungiamo che la Bibbia non menziona nessuna autorità incaricata di far osservare il Decalogo. Tutta la comunità era responsabile di ognuno dei suoi membri. Questo particolare accentua ancor più il carattere sia morale che sacro del Decalogo, e prova molto bene che era essenzialmente la legge di una comunità religiosa, di un popolo santo, di una stirpe sacerdotale ²¹[E. HAMEL, *Le sens, chrétien du Décalogue*, in "Loi naturelle et loi du Christ", Paris, 1964, pp. 117-118].

IL DECALOGO NELLA VITA D'ISRAELE

L'importanza del Decalogo, documento dell'Alleanza, la cui osservanza assicurava la sopravvivenza a Israele, giustifica il luogo che occupava nella vita del popolo. Il Decalogo aveva il suo posto nella liturgia, nella predicazione, nella catechesi; faceva parte della preghiera quotidiana del giudeo devoto.

Decalogo e liturgia

Per capire bene fino a che punto l'Alleanza con Yahvè era una realtà intimamente legata al culto d'Israele, bisogna riferirsi al racconto della conclusione dell'Alleanza del Sinai, nel quale abbondano gli elementi culturali – banchetto di alleanza, sacrificio, teofania – e poi alle cerimonie liturgiche della rinnovazione dell'Alleanza, che avvenivano nei principali santuari in occasione dei

grandi pellegrinaggi. Israele si è creduto sempre obbligato a celebrare liturgicamente gli avvenimenti del Sinai, che trasformarono la sua storia e segnarono la sua vita con tanta profondità. Tra le celebrazioni culturali l'azione salvifica di Yahvè si faceva di nuovo presente. Ogni generazione rincontrava così il Dio dell'Alleanza, che aveva liberato i primi padri dalla schiavitù. L'attualità del fatto del Sinai e il suo significato permanente per Israele si sottolineavano in questa maniera.

È difficile dire con esattezza fin dove si estendevano giustamente le cerimonie liturgiche nei primi tempi della storia d'Israele. Tuttavia la festa della rinnovazione dell'Alleanza, che si celebrava ogni sette anni, può ricostruirsi con sufficiente precisione. Dopo un preambolo liturgico, veniva la lettura dei comandamenti; poi si rinnovava l'Alleanza. E l'insieme si concludeva con le benedizioni e le maledizioni. La proclamazione del Decalogo occupava il centro e il culmine di quella celebrazione liturgica. D'altra parte era formalmente prescritta nel Deuteronomio: «Mosè scrisse questa Legge e la diede ai sacerdoti figli di Levi, che portavano l'arca dell'alleanza del Signore, e a tutti gli anziani d'Israele. Mosè diede loro quest'ordine: «Alla fine di ogni sette anni, al tempo dell'anno della remissione, alla festa delle Capanne, quando tutto Israele verrà a presentarsi davanti al Signore, tuo Dio, nel luogo che avrà scelto, *leggerai questa legge davanti a tutto Israele, agli orecchi di tutti*. Radunerai il popolo, uomini, donne, bambini e il forestiero che sarà nelle tue città, perché ascoltino, imparino a temere il Signore, vostro Dio, e abbiano cura di mettere in pratica tutte le parole di questa legge. I loro figli, che ancora non la conoscono, la udranno e impareranno a temere il Signore, vostro Dio, finché vivrete nel paese in cui voi state per entrare per prenderne possesso, attraversando il Giordano» (Dt 31,8-13).

D'accordo con i costumi dell'antico Oriente, secondo quelli che i trattati più importanti erano posti in scritto e si conservavano attentamente, il Decalogo s'iscrisse su due tavole di pietra e si depositò nell'arca dell'Alleanza: «Nell'arca non c'era nulla se non le due tavole di pietra, che vi aveva depresso Mosè sull'Oreb, dove il Signore aveva concluso l'alleanza con gli Israeliti quando uscirono dalla terra d'Egitto. E lì sono rimaste fino a questo giorno» (1Re 8,9). Ebbene, la deposizione del Decalogo nell'arca non solo aveva come fine di affermare il carattere sacro dell'Alleanza e proteggere il documento, ma anche quello di permettere la sua proclamazione al popolo nel corso delle cerimonie liturgiche 22[H. HAAG, *Der Dekalog in der Verkündigung*, p. 125].

Questa proclamazione del Decalogo indicava a Israele come conservare il giusto equilibrio tra culto e morale. Sebbene il Decalogo formava parte della liturgia, il suo contenuto era soprattutto di ordine morale. Il luogo naturale era più la vita quotidiana d'Israele, che il suo culto. Destinato a fissare le norme della vita del popolo di Dio, costituiva il documento religioso e morale che raggruppava le tribù intorno a Yahvè. Le Dieci Parole affermavano il diritto incondizionato di Dio su Israele, diritto che si doveva applicare nella vita quotidiana. La proclamazione del Decalogo nella liturgia ricordava a Israele, molto inclinato alla dimenticanza, che non solo era nel momento liturgico, ma soprattutto nella vita di ogni giorno, dove bisognava provare la sua fedeltà all'Alleanza. Grazie al Decalogo proclamato continuamente, si ricordava a Israele invariabilmente il suo dovere nella vita quotidiana, individuale e comunitaria. Lì specialmente era dove lo aspettava Yahvè. La vita di ognuno dei membri della comunità dell'Alleanza era legata all'osservanza dei comandamenti.

Alcuni testi liturgici dell'Antico Testamento, conosciuti con il nome di "liturgia di entrata", ci mostrano come era condizionata l'ammissione al tempio e alle feste per la lealtà mantenuta al Dio dell'Alleanza negli obblighi della vita quotidiana, lealtà praticamente espressa per la fedeltà umile ai comandamenti del Decalogo. Non c'è accesso alla liturgia senza la purificazione del cuore, senza osservanza dei comandamenti. La fedeltà al Decalogo costituiva una specie di *introito* nelle cerimonie liturgiche. Il culto non può sostituire la morale. Se non serve per spingere Israele a una fedeltà maggiore ai comandamenti, si converte in una azione puramente formale e sterile 23[H. VAN OYEN, *Ethik des Alten Testaments*, Gütersloh, 1967; J. L'HOUE, *La morale de l'Alliance*, pp. 73-74].

Il Salmo 15 – una di queste liturgie di entrata – contiene, sotto la forma di esame di coscienza, istruzioni per l'accesso al santuario. Una domanda sgorga in primo luogo dalla bocca del pellegrino che desidera entrare nel tempio: «Signore, chi abiterà nella tua tenda? Chi dimorerà sulla

tua santa montagna?». Alla quale il sacerdote risponde: «Colui che cammina senza colpa, pratica la giustizia e dice la verità che ha nel cuore, non sparge calunnie con la sua lingua». Questo è l'atteggiamento fondamentale, che si richiede in chi desidera partecipare alla liturgia. Inoltre tale atteggiamento fondamentale deve tradursi in atti concreti, e per questo il sacerdote continua la sua enumerazione: «Colui che non fa danno al suo prossimo e non lancia insulti al suo vicino. Ai suoi occhi è spregevole il malvagio, ma onora chi teme il Signore. Anche se ha giurato a proprio danno, mantiene la parola; non presta il suo denaro a usura e non accetta doni contro l'innocente. Colui che agisce in questo modo resterà saldo per sempre» (Sal. 15).

L'anima del culto è dunque la fedeltà all'Alleanza espressa nel piano della vita quotidiana; e non solo negli atti della vita quotidiana, ma fino all'interno e segreto del cuore. Questa lista di stile decalogale costituisce un'amplificazione più perfetta, nelle sue esigenze, di certi comandamenti del Decalogo. L'autore sacro insiste soprattutto nel rispetto del nome di Yahvè e in certe applicazioni dell'ottavo e decimo comandamento 24[K. KOCH, *Templeinlassliturgien und Dekalog*, in "Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen" (ed. R. RENDORFF-K. KOCH), Neukirchen, 1961, pp. 45-61].

Decalogo e predicazione

Israele sapeva che l'Alleanza era inseparabile dai comandamenti. Non poteva celebrare le *magnalia* di Yahvè né rinnovare l'Alleanza, senza riaffermare allo stesso tempo la sua totale adesione alla volontà di Yahvè così come era consegnata fundamentalmente nel Decalogo.

Ebbene, la celebrazione liturgica che riuniva tutta la comunità, sembrava essere il momento più propizio, non solo per proclamare ufficialmente il Decalogo, ma anche per spiegarlo al popolo. Questa predicazione, necessaria a causa dell'importanza del Decalogo per la vita d'Israele, lo era ugualmente per il timore stesso delle Dieci Parole. Formulati in frasi incisive e lapidarie, distaccati da ogni determinazione casistica, i comandamenti guadagnavano in forza perché la volontà di Yahvè si esprimeva in essi in modo assoluto e senza condizioni. Tuttavia l'ambito di ogni comandamento non era espresso; le applicazioni pratiche non erano fatte. Ogni comandamento significava molto più di ciò che indicava nel suo enunciato letterale. Riguardava un settore concreto i cui limiti e contenuti dovevano determinarsi e concretarsi. Il popolo sapeva molto bene, per esempio, che doveva evitare l'idolatria, ma riusciva molte volte difficile sapere se tale o tal atto concreto costituivano un peccato di idolatria. Quali erano le mancanze proibite nel quarto comandamento? Che significava esattamente per Israele "non ucciderai" o "non commetterai adulterio"? Sacerdoti e leviti, incaricati della istruzione religiosa e morale del popolo, dovevano rispondere a queste questioni spiegando il Decalogo.

Inoltre, le condizioni culturali, politiche, economiche e sociali d'Israele, cambiando continuamente, esigevano il costante adattamento del Decalogo alle nuove strutture e alle differenti condizioni di vita del popolo per mezzo di una predicazione viva fatta a una comunità viva 25[H. HAAG, *Der Dekalog in der Verkündigung*, p. 125-126]. Per Israele il Decalogo non era un testo cristallizzato, fissato già una volta per sempre. Sotto l'ispirazione dello Spirito, si lavorò lungamente e attentamente per fare di esso un'espressione sempre più vera, più attuale e più adattata della volontà di Yahvè su Israele.

Per questo motivo si perfezionerà la sua redazione nella misura del progresso religioso e morale del popolo. Il senso di determinati precetti si svilupperà con il tempo. Alcuni beneficeranno con formulazioni diverse; altri si arricchiranno con amplificazioni e con addizioni o motivazioni NUOVE 26[A. T. PATRICK, *La formation littéraire et l'orgine historique du Décalogue*, p. 251].

Troviamo orme di questo lungo lavoro di perfezionamento in primo luogo nel testo attuale del Decalogo. Effettivamente le esemplificazioni che hanno sofferto certi precetti nel corso della storia d'Israele, delle quali molte sono rimaste consegnate nel testo attuale, non devono considerarsi come pie addizioni fatte dall'autore sacro. Si spiegano meglio con l'uso frequente che si faceva di questi comandamenti nella predicazione.

Causa della loro formulazione tanto generale, i comandamenti del Decalogo dovevano completarsi con una legislazione capace di servirgli come commento. L'esegeta J. L'Hour ha scomposto un corpo di leggi ben definite, disperse in tutto lo sviluppo del Codice deuteronomico, che hanno una struttura casistica identica e concludono invariabilmente con la formula: "Così estirperai il male in mezzo a te". Questa legislazione criminale è in stretta relazione con lo spirito e la lettera del Decalogo. Costituisce una trasposizione casistica quasi completa dei comandamenti del Decalogo 27[J. L'HOUR, *Une législation criminelle dans le Deutéronome*, in "Biblica", 44 (1963), 1-28].

CAPITOLO SECONDO

I DIECI COMANDAMENTI

Prologo storico

«Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla condizione servile» (Es 20,2). Tale è la strana rivelazione che precede immediatamente la promulgazione del Decalogo e gli serve da prologo storico. Questa semplice frase indica chi parla, riassume le meraviglie operate da Lui in favore del suo popolo, e dà al Decalogo tutto il suo senso.

Io sono il Signore, tuo Dio: Questa formula di autopresentazione aveva luogo proprio nel culto. Si pronunciava dal sacerdote durante le cerimonie liturgiche. Di fatto appare con molta frequenza nella letteratura sacerdotale, soprattutto nel Codice di Santità (Lv cc. 17-26).

Io sono il Signore, tuo Dio: Non una pura astrazione o una forza anonima e muta, come erano gli dei delle nazioni straniere, ma un Dio personale e vivo. Con la rivelazione del suo nome, Dio si fa presente al suo popolo, l'interpella in seconda persona, inaugurando con lui un dialogo intimo. Io sono l'unico Dio, che puoi chiamare con il Tu, l'unico che si è abbassato fino alla tua miseria e che si è consegnato interamente a te: ricevimi, sono tuo! Yahvè discende fino a Israele, si dirige a lui come a una persona responsabile, che vuole associare ai suoi disegni di salvezza. Non è né uno sconosciuto, né un estraneo, ma quello stesso la cui voce si fece udire sul Sinai. Veramente Israele potrà esclamare: «Infatti quale grande nazione ha gli dei così vicini a sé, come il Signore, nostro Dio, è vicino a noi ogni volta che lo invociamo?» (Dt 4,7). Questa auto presentazione di Yahvè precisa anche le sue relazioni con il popolo recentemente formato, e preannuncia un cambio di padrone; se Israele accetta l'Alleanza, non starà più sotto l'autorità degli anziani, ma sotto quella di Yahvè.

Che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla condizione servile: Con queste parole l'auto presentazione si aggancia alla storia della Salvezza. Yahvè si manifesta in primo luogo intervenendo in favore del suo popolo. La grande rivelazione è che la rivelazione di Dio non comincia con un ordine, ma con un *vangelo*. Nel momento dell'inizio della storia d'Israele c'è una catena di benefici, il cui culmine fu la liberazione dall'Egitto. Israele è stato insieme un testimone meravigliato e l'oggetto di questa liberazione, che Yahvè ha operato con potere e amore. Dio introduce i suoi comandamenti con l'annuncio del suo atto salvifico. E le sue esigenze sono inserite nelle sue grandi opere.

Tale atto liberatore fonda, con la fede, l'autorità di Yahvè e l'obbedienza d'Israele. Yahvè poté comandare perché ha liberato con amore; Israele deve obbedire perché è stato liberato. Il compromesso richiesto non è né arbitrario, né fortuito. Dovrà essere il frutto di una decisione libera, riflessiva, motivata dal ricordo delle grandi opere di Yahvè.

Le due espressioni "fatto uscire" e "dalla condizione servile" sottolineano anche da se stesse la gratuità totale della liberazione e la radicale indigenza d'Israele di fronte al suo liberatore. Israele è stato veramente liberato. Nelle menzioni bibliche della prima liberazione si qualifica l'Egitto spesso come "condizione servile" (Dt 6,12; 7,8; 8,14).

La liberazione dall'Egitto continua con la *creazione* d'Israele come popolo, e di conseguenza come *soggetto morale* dal quale Yahvè spera un'adesione completa, sebbene libera. La vicenda storica della liberazione è stata data da Yahvè come *segnale* che Israele non potrà trovare libertà né vita più che vicino a Lui.

Israele ha ricevuto il Decalogo nel momento in cui, grazie all'intervento poderoso di Yahvè, abbandonava la casa di schiavitù per entrare nella libertà. Come non lo considererebbe come il

documento di libertà? Il Dio che termina di salvare, immediatamente dopo può imporre una schiavitù? 1[N. M. LOSS, *Il significato di Es 19,3b-6, come tema e preambolo della portata religiosa dei fatti del Sinai*, p. 672; E. HAMEL, *Le sens chrétien du Décalogue*, pp. 111-112].

I COMANDAMENTI DELLA PRIMA TAVOLA

I comandamenti della “prima tavola” (Dt 4,13; 9,10) sono, senza dubbio, i più importanti e i più originali. *I più importanti*, dato che riguardano direttamente le relazioni d’Israele con Yahvè. Stabiliscono l’autorità assoluta di Yahvè e determinano l’esclusività delle relazioni che Israele deve tenere con Lui. Leggendoli si comprende che il Decalogo non sale dall’uomo a Dio, ma che discende da Dio verso l’uomo. Non è l’uomo, né l’ “io”, né i costumi dei popoli limitrofi, quelli che serviranno da mezzi per la condotta e la morale d’Israele, ma la *volontà di Yahvè*. Israele si trova posto direttamente sotto la Parola di Dio; e da essa deve apprendere come vivere ed agire. Questi comandamenti proclamano il diritto di Yahvè su Israele e ci offrono un’immagine, che comprende l’incomparabile maestà di Dio 2[J. SCHREINER, *Die Zehn Gebote in Leben des Gottesvolkes*, pp. 67-68; D. BONHOEFFER, *The first table of the Ten Commandments*, in “Preface to Bonhoeffer” (ed. J. D. GODSEY, Philadelphia, 1965, pp. 50-67].

Sono anche *i più originali*. Molti codici morali o sociali delle popolazioni che circondano Israele contenevano, in una o altra forma, vari precetti della seconda tavola. Si sapeva fuori d’Israele che non si doveva uccidere, né commettere adulterio, né rubare; qualsiasi vita sociale diventa impossibile quando non si osservano questi precetti. Nelle altre religioni non si troverà niente che equivalga ai precetti della prima tavola. Per esse infatti l’incontro tra l’uomo e la divinità non si realizzava in questo modo, ma si rinviava al più in là. 3[H. CAZELLES, art. *Décalogue*, in “Catholicisme”, t. 3, col. 501].

Fatto unico tra le religioni d’Oriente, Yahvè è l’unico che fonda una religione sulla presenza soprannaturale di Dio in una società terrestre. L’orma di Yahvè nella vita privata e sociale d’Israele è totale: si opera per mezzo della *coscienza morale*. Grazie al prologo storico che lo introduce, all’insieme del Decalogo e di ognuno dei suoi precetti particolari, i precetti della seconda tavola non servono solo da fondamento alla vita sociale d’Israele, ma sono allo stesso tempo e soprattutto, segni e condizioni di una vita condotta in unione con Dio; sono intimamente relazionati con quelli della prima tavola. Anche le relazioni con il prossimo sono esigenze della volontà del Dio dell’Alleanza ed espressione di un’unica relazione con Lui. È lo stesso Yahvè che si dirige alla coscienza d’Israele ed esige il rispetto per i diritti del prossimo.

Di conseguenza nel Decalogo è impossibile separare la morale o il sociale dal religioso. Tutta la vita, tanto personale come comunitaria, si trova collocata sotto il segno della rivelazione di Dio salvatore. Colui che ha detto: “Non avrai altri dei di fronte a me”; ha detto anche: “Non ucciderai”. Dio contempla il cammino d’Israele come un tutto, del quale ognuna delle parti deve ricevere l’influsso della fede. Il sociale, senza perdere il suo valore proprio, si trova elevato alla dignità del sacro e riveste un carattere religioso. La proibizione dell’omicidio non è semplicemente la protezione dei diritti dell’individuo, ma prima di tutto espressione della volontà del Dio salvatore. Non c’è nessuna sfera della vita morale d’Israele che sia sottratta all’ordine di Dio 4[E. HAMEL, *Le sens chrétien du Décalogue*, p. 113].

Primo comandamento

«Non avrai altri dei di fronte a me» (Es 20,3). Secondo alcuni esegeti questa formulazione avrebbe un’origine profana e non religiosa. Sarebbe presa dalla dichiarazione fondamentale dei trattati internazionali e utilizzata per definire le relazioni tra Yahvè e Israele. Nel momento di concludere un patto, il gran re esigeva dal suo vassallo una fedeltà assoluta, che escludeva qualsiasi alleanza con altri sovrani: “E da ora tu non riconoscerai nessuna autorità fuori di quella del Sole”. E ciò è precisamente quello che si esige qui da Israele: il riconoscimento assoluto e il culto esclusivo di Yahvè, il gran Re, che si è rivelato sul Sinai, dopo aver liberato le tribù dalla schiavitù d’Egitto.

Questo comandamento occupa dunque un luogo privilegiato nel Decalogo, esattamente lo stesso della dichiarazione fondamentale nei trattati internazionali, che definiscono le condizioni basilari del patto. Da quando Israele, profondamente segnato dalla teofania del Sinai, comprese che Yahvè gli offriva la sua Alleanza, concluse che doveva avere un comandamento fondamentale in relazione a ciò che si giocava sul proprio destino e intorno al quale gravitavano gli altri. Ebbene, questo comandamento non poteva essere altro che “tu non avrai altri dei di fronte a Me”.

Di fatto nessun comandamento esprime con tanta forza la scelta fondamentale che dovette fare Israele in favore del Dio dell'Alleanza. La sua stessa esistenza come popolo si trovava legata in modo assoluto a questo primo comandamento. Mancare ad esso non era solo mancare all'Alleanza, ma respingerla puramente e semplicemente.

Di fronte al politeismo che lo circondava, Yahvè vuol essere il Dio unico d'Israele. Rivendica per sé solo il rispetto, la fedeltà, l'amore, senza consentire di dividerlo con nessun altro. Questa intransigenza di Yahvè costituisce senza dubbio l'elemento più originale del culto d'Israele. Non c'è parallelo nella storia delle religioni. Nessun'altra religione ha preteso in modo così stretto il culto di un Dio unico; tutte erano più tolleranti su questo punto. In effetti le virtù umane di magnanimità e di tolleranza si attribuivano agli dei, che per esse non erano eccessivamente gelosi dei loro rivali! 5[J. SCHREINER, *Die Zehn Gebote in Leben des Gottesvolkes*, pp. 68-79; HAAG, *Der Dekalog*, pp. 25-26; riguardo al primo comandamento vedere anche R. KNIERIM, *Das erste Gebot*, in ZAW. NF., 20-29; K. BARTH, *Das erste Gebot als theologische Axiom*, Zollicon, 1957; K. RAHNER, *Le commandement de l'amour parmi les autres commandements*, in “Écrits Théologiques”, 7, Paris, 1967, pp. 97-120].

Yahvè al contrario è un Dio *geloso*, che non tollera alcun rivale di fronte a Sé. «Perché io, il Signore, tuo Dio, sono un Dio geloso» (Es 20,5). «Perché il Signore, tuo Dio, è *fuoco divoratore*» (Dt 4,24). «Non seguirete altri dei... perché il Signore, tuo Dio, è un Dio geloso; altrimenti l'ira del Signore, tuo Dio, si accenderà contro di te e ti farà scomparire dalla faccia della terra» (Dt 6,14-15). Queste immagini ci ricordano la teofania del Sinai, che ebbe luogo in mezzo al fuoco: «Il monte ardeva, con il fuoco che si innalzava fino alla sommità del cielo... Il Signore vi parlò dal fuoco» (Dt 4,11-12). Yahvè si rivelò sul Sinai come “fuoco divoratore”. È geloso davanti “agli altri dei”. Quando s'infiama di zelo, s'irrita fino al punto di poter distruggere Israele. Questo zelo, di carattere evidentemente antropomorfo, si relaziona con l'amore divino che dette origine all'Alleanza. Yahvè esige fedeltà assoluta perché ha amato per primo: «Ma il Signore predilesse soltanto i tuoi padri, *li amò*» (Dt 10,15). Yahvè prende l'Alleanza con tutta serietà ed esige che Israele faccia altrettanto: reclama un amore esclusivo, un cuore indiviso 6[N. LOHFINK, *Höre Israel! Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium*, Düsseldorf, 1965, p. 110].

PRIMO COMANDAMENTO E MONOTEISMO

“Non avrai altri dei di fronte a me”. Formulato così, il primo comandamento non si riferisce direttamente al monoteismo come tale, bensì alla monolatria. Non si riferisce alla unicità di Dio, ma all'unicità del *Dio d'Israele*. Le altre nazioni possono avere i loro propri dei, ma Israele ha *il suo* al quale deve dare un culto esclusivo.

Israele non s'inclinava al monoteismo più del resto dei popoli. Attratto sempre dagli “altri dei”, quale duro combattimento dovette sostenere per rimanere fedele a Yahvè! Pedagogo infinito, Dio combatté il politeismo virtuale d'Israele, non con una dimostrazione concettuale del monoteismo, ma ripetendo senza stancarsi ciò che Lui stesso *ha fatto* in favore del suo popolo: «Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla condizione servile» (Dt 5,6). A causa di questi incomparabili benefici, Yahvè ha acquisito su Israele un diritto assoluto, che desidera vedere riconosciuto in seguito

L'imperativo del primo comandamento è riferito con l'indicativo storico. Yahvè, che è intervenuto in favore d'Israele liberandolo con «mano potente e braccio teso» (Dt 5,15), gli offre tutta la sua potenza per liberarsi dal potere affascinante degli “altri dei”. Quando Israele abbia sperimentato che l'autorità di Yahvè è signoria, grazia e amore, l'esistenza degli “altri dei” non costituirà un pericolo per lui. Saprà che sono dei, che non conobbero i loro padri: «dei che essi non

avevano conosciuto e che egli non aveva dato loro in sorte» (Dt 29,25); «dei che non conoscevano, nuovi, venuti da poco» (Dt 32,17). Yahvè al contrario è un Dio conosciuto: i padri udirono la sua voce sul Sinai e ricevettero la rivelazione del suo nome. Egli è l'unico tra tutti gli dei, che si è preoccupato d'Israele 7[H. VAN OYEN, *Ethik des Alten Testaments*, p. 107].

Ma solo dopo una lunga educazione Israele passerà da una monolatria dinamica al monoteismo. Ci sarà bisogno di molto tempo per arrivare a comprendere e ammettere che il *suo* Dio è *il* Dio unico, e che «i loro idoli sono argento e oro, opera delle mani dell'uomo» (Sal 115,4). Quel giorno Yahvè potrà proclamare con forza: «Io sono il Signore e non c'è alcun altro, fuori di me non c'è dio...» (Is 45,5)... «Io sono il primo e io l'ultimo; fuori di me non vi sono dei. Chi è come me? ...c'è forse un dio fuori di me o una roccia che io non conosca?» (Is 44,6-8) 8[P. MAMIE, *Le Décalogue. Recherches textuelles et notes théologiques*, in "Nova et Vetera", 37 (1962), 280].

DIVERSE FORMULAZIONI DEL PRIMO COMANDAMENTO

Dall'esortazione degli undici primi capitoli del Deuteronomio si può già estrarre la teologia d'Israele circa il primo comandamento. Israele ha spiegato e sviluppato a lungo nella sua vita il senso e la funzione primordiale del primo comandamento. Nei capitoli quarto, sesto (vv. 4-25) e ottavo, troviamo tre predicazioni estese sul primo comandamento. Israele ha sentito in breve che solo con molteplici formulazioni si potevano esprimere i diversi aspetti di un comandamento tanto fondamentale, e sottolineare la profondità dell'atteggiamento che esigeva Yahvè. In questo modo non vacillò nel formulare il primo comandamento in modo diverso ogni volta che una nuova espressione corrispondeva meglio con la situazione storica nella quale si trovava.

Alcune di queste formulazioni, come vedremo, furono prese dal mondo profano.

1. *Non seguire altri dei*

L'espressione "non seguire altri dei" proviene dal campo militare e politico. Se qualcuno si decide per un capo, deve seguirlo assolutamente. Così Israele deve scegliere tra Yahvè e gli altri dei delle nazioni limitrofe. Se Yahvè è il suo Dio, non può seguire gli altri. «Non seguirete altri dei, divinità dei popoli che vi staranno attorno, perché il Signore, tuo Dio, che sta in mezzo a te, è un Dio geloso; altrimenti l'ira del Signore, tuo Dio, si accenderà contro di te e ti farà scomparire dalla faccia della terra» (Dt 6,14-15). «...se seguirai altri dei e li servirai e ti prostrerai davanti a loro... certo perirete!» (Dt 8,19). Camminare dietro a Yahvè, esclude da sé di camminare dietro altri dei. Israele è il suo popolo e Yahvè è il suo Dio 9[N. LOHFINK, *Das Hauptgebot im Alten Testament*, in "Geist und Leben", 36 (1963), p. 275; ID., *Höre Israel!*, p. 66].

2. *Amare Yahvè*

Un'altra espressione presa dal mondo politico è stata utilizzata per formulare in modo positivo il primo comandamento: *amare*. Nei trattati internazionali, l'esigenza di lealtà e fedeltà verso il gran re si esprimeva spesso con la parola "amare". Il vassallo doveva amare il gran re, cioè essere fedele ai termini dell'alleanza conclusa con lui. Tale deve essere l'atteggiamento d'Israele con il suo Dio: deve amarlo. «Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, unico è il Signore. Tu amerai il Signore, tuo Dio, con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze» (Dt 6,4-5). Questa formulazione del primo comandamento è probabilmente molto antica. Il tema dell'amore di Dio nell'Antico Testamento non proviene dai profeti, come si è creduto per molto tempo. Molto presto imparò già Israele che doveva AMARE Yahvè suo Dio e che questo amore doveva tradursi nella fedeltà alle clausole dell'Alleanza. Yahvè concede la sua grazia a quelli che «lo amano e osservano i suoi comandamenti» (Dt 5,10). «Ora, Israele, che cosa ti chiede il Signore, tuo Dio, se non che...che tu lo ami, che tu serva il Signore, tuo Dio, con tutto il cuore e con tutta l'anima, che

tu osservi i comandi del Signore» (Dt 10,12-13). Ma se Yahvè esige da Israele un amore esclusivo e totale è perché lo stesso Yahvè ha amato Israele in primo luogo. Ciò che esige lo ha compiuto Lui per primo: «Ecco, al Signore, tuo Dio, appartengono i cieli... Ma il Signore predilesse soltanto i tuoi padri, *li amò* e, dopo di loro, ha scelto fra tutti i popoli la loro discendenza, cioè *voi*, come avviene oggi». L'amore previo di Yahvè per Israele fonda e giustifica il «Tu amerai» imposto a Israele 10[*Höre Israel!*, pp. 42 e 63].

3. *Temere Yahvè*

Un'altra formulazione del primo comandamento sottolinea quale deve essere l'atteggiamento fondamentale d'Israele di fronte alla presenza dell'infinita maestà di Yahvè: il timore riverenziale. «Temerai il Signore, tuo Dio, lo servirai e giurerai per il suo nome. Non seguirete altri dei, divinità del popolo che vi staranno attorno, perché il Signore, tuo Dio, che sta in mezzo a te, è un Dio geloso» (Dt 6,13-15). Nel capitolo quinto del Deuteronomio Mosè cerca di spiegare a Israele in cosa consiste questo timore di Yahvè, ricordando la specie di terrore sacro che s'impossessò dei padri d'Israele dopo la teofania del Sinai: «Il Signore sul monte vi ha parlato dal fuoco faccia a faccia, mentre io stavo tra il Signore e voi, per riferirvi la parola del Signore, perché voi avevate paura di quel fuoco e non eravate saliti sul monte...». «Quando udiste la voce in mezzo alle tenebre, mentre il monte era tutto in fiamme, i vostri capitribù e gli anziani si avvicinarono tutti a me e dissero: «Ecco, il Signore, nostro Dio, ci ha mostrato la sua gloria e la sua grandezza, e noi abbiamo udito la sua voce dal fuoco; oggi abbiamo visto che Dio può parlare con l'uomo e l'uomo restare vivo. Ma ora, perché dovremmo morire? Questo grande fuoco infatti ci consumerà. Se continuiamo a udire ancora la voce del Signore, nostro Dio, moriremo... Accostati tu e ascolta tutto ciò che il Signore, nostro Dio, dirà. Tu ci riferirai tutto ciò che il Signore, nostro Dio, ti avrà detto: noi lo ascolteremo e lo faremo». Il Signore udì il suono delle vostre parole, mentre mi parlavate, e mi disse: «Ho udito le parole che questo popolo ti ha rivolto. Tutto ciò che hanno detto va bene. *Oh, se avessero sempre un tal cuore, da temermi e da osservare tutti i miei comandi*, per essere felici loro e i loro figli per sempre!» (Dt 5,4-5.23-29). «Perché tu tema il Signore, tuo Dio, osservando per tutti i giorni della tua vita, tu, il tuo figlio e il figlio del tuo figlio, tutte le sue leggi e tutti i suoi comandi che io ti do e così si prolunghino i tuoi giorni» (Dt 6,2).

Toccato profondamente dalla teofania del Sinai, Israele sapeva infinitamente meglio di noi quanto è grande e quanto immensa è la maestà di Dio. Sapeva anche che, di fronte a questo *myste-rium tremendum*, all'uomo non resta altro rimedio che sottomettersi in modo assoluto. Solo il timore riverenziale verso Yahvè poteva impedire che l'Alleanza degenerasse in semplice contratto tra parti uguali. Il timore di Yahvè si tradurrà praticamente in obbedienza ai comandamenti di Yahvè: «Allora il Signore ci ordinò di mettere in pratica tutte queste leggi, temendo il Signore, nostro Dio» (Dt 6,24). Tale timore riverenziale non si oppone in alcun modo all'amore, come lo testimonia lo stesso Deuteronomio: «Ora, Israele, che cosa ti chiede il Signore, tuo Dio, se non che tu tema il Signore, tuo Dio, che tu cammini per tutte le sue vie, *che tu lo ami*, che tu serva il Signore, tuo Dio, con tutto il cuore e con tutta l'anima» (Dt 10,12) 11[*Ibid.*, pp. 70-71; J. L'HOUE, *La morale de l'Alliance*, p. 34].

4 *Ricordarsi di Yahvè*

Appena entrato nella terra promessa, «terra di frumento, di orzo, di viti, di fichi e di melograni; terra di ulivi...terra dove non mangerai con scarsità il pane, dove non ti mancherà nulla...» (Dt 8,8-9), Israele si troverà subito con una nuova tentazione. È il tempo della prosperità e dell'abbondanza. Israele si sente soddisfatto. E allora comincia a pensare che basta a se stesso e che già non ha tanta necessità di Yahvè. Il ricordo di Yahvè tenderà ad affievolirsi lentamente e Israele si trova minacciato dal cadere in una laicizzazione. Si tratta dunque di mantenere sempre viva nella coscienza d'Israele il ricordo di Yahvè, di convertire il passato in un eterno presente. Israele deve

costantemente *ricordarsi di Yahvè suo Dio*. E così in quell'epoca la formulazione del comandamento fondamentale sarà: «Guardati bene dal dimenticare il Signore, tuo Dio, così da non osservare i suoi comandi, le sue norme e le sue leggi che oggi io ti prescrivo. Quando avrai mangiato e ti sarai saziato, quando avrai costruito belle case e vi avrai abitato, quando avrai visto il tuo bestiame grosso e minuto moltiplicarsi, accrescersi il tuo argento e il tuo oro e abbondare ogni tua cosa, *il tuo cuore non si inorgoglisca in modo da dimenticare il Signore*, tuo Dio, che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla condizione servile... Guardati dunque dal dire nel tuo cuore: “La mia forza e la potenza della mia mano mi hanno acquistato queste ricchezze”. Ricordati invece del Signore, tuo Dio, perché egli ti dà la forza per acquistare ricchezze, al fine di mantenere, come fa oggi, l'alleanza che ha giurato ai tuoi padri. Ma se tu *dimenticherai il Signore*, tuo Dio, e seguirai altri dei e li servirai e ti prostrerai davanti a loro, io attesto oggi contro di voi che certo perirete!» (Dt 8,11-19) ¹²[N. LOHFINK, *Höre Israel!*, pp. 81-84].

5. *La tentazione di autogiustificazione*

Un'ultima tentazione, più sottile ancora, minaccerebbe Israele nei suoi membri più devoti e più fedeli: trovare nell'osservanza stessa dei comandamenti la coscienza della propria giustificazione davanti a Yahvè. In quel momento l'osservanza degli *altri* comandamenti implicava praticamente la violazione del primo. Osservare la legge con quello spirito era annullare il primo comandamento in favore degli altri. Tale maniera di peccare è quella che il Deuteronomio smaschera in questi termini: «Quando il Signore, tuo Dio...non pensare: “A causa della mia giustizia, il Signore mi ha fatto entrare in possesso di questa terra”... No, tu non entri in possesso della loro terra a causa della tua giustizia, né a causa della rettitudine del tuo cuore; ma il Signore, tuo Dio, scaccia quelle nazioni davanti a te per la loro malvagità e per mantenere la parola che il Signore ha giurato ai tuoi padri, ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe. Sappi dunque che non a causa della tua giustizia il Signore, tuo Dio, ti dà il possesso di questa buona terra; anzi, tu sei un popolo di dura cervice» (Dt 9,4-6). L'autosufficienza basata su un'osservanza esatta dei comandamenti e il sentimento di giustificazione ottenuto grazie ai mezzi propri, contraddicono il primo comandamento, che chiede di amare Dio con tutto il cuore e non cercare gloria e appoggio altro che in Lui solo ¹³[ID., *Das Hauptgebot im Alten Testament*, pp. 279-280]. Queste differenti formulazioni del comandamento fondamentale, lungi dall'annullarsi l'una con l'altra, si completano a vicenda e servono per segnalare i principali punti della teologia del primo comandamento, contenuta nel Deuteronomio. Sebbene formulato in tante varie forme, il primo comandamento restava tuttavia in un piano troppo generale. Necessariamente doveva concretarsi in un determinato numero di precetti particolari per insegnare a Israele come trasferire il gran comandamento nella vita giornaliera e, soprattutto, come perseverare contro le seduzioni dell'idolatria.

Si trovano nel Deuteronomio una serie di precetti che costituiscono “la perfetta conseguenza casistica” del gran comandamento. L'israelita non deve farsi sedurre da nessun profeta, che predichi l'apostasia (Dt 13,2-6); non deve ascoltare nessun membro della sua famiglia, che voglia condurlo all'apostasia (Dt 13,7-12). Quelli che si rendono colpevoli di deviazione nel culto devono essere espulsi dalla città e lapidati (17,2-7). Altre prescrizioni si riferiscono a proibizioni di alimenti (Dt 14,3); alla distruzione dei templi pagani (7,5); alle alleanze con nazioni estranee e ai matrimoni con donne straniere (7,3-11). Tutti avevano per fine di prevenire l'apostasia sotto qualsiasi forma ¹⁴[J. L'HOUE, *Une législation criminelle dans le Deutéronome*, pp. 5-15].

A causa della sua portata fondamentale, il primo comandamento andava a segnare profondamente il destino d'Israele. Il compromesso totale ed esclusivo verso Yahvè, *suo Dio*, gli preservava la fede, separandolo da qualsiasi contatto con le religioni circostanti, e lo unificava profondamente.

LA PROIBIZIONE DELLE IMMAGINI

Immediatamente dopo la proibizione di avere altri dei diversi da Yahvè, segue quella delle immagini: «Non ti farai idolo né immagine alcuna di quanto è lassù nel cielo, né di quanto è quaggiù sulla terra, né di quanto è nelle acque sotto la terra. Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai. Perché io, il Signore, tuo Dio, sono un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano, ma che dimostra la sua bontà fino a mille generazioni, per quelli che mi amano e osservano i miei comandamenti» (Es 20,4-6).

Qual è il senso esatto di questa proibizione? Che immagini si proibiscono? Quelle di Yahvè o quelle degli “altri dei”? È differente il significato attuale di questo comandamento da quello del suo senso originale? Le opinioni degli esegeti non concordano su questo punto. Qui esporremo solo le due interpretazioni principali.

Alcuni pretendono che questo comandamento, nella sua versione attuale, non ha lo stesso oggetto del testo originale. Il Decalogo primitivo proibiva solo le immagini di Yahvè. Perché? A causa del doppio pericolo di idolatria e di sincretismo. C'era pericolo di presentare Yahvè con simboli culturali de “gli altri dei”. Inoltre, facendosi un'immagine del suo Dio, Israele poteva cercare di appropriarsene come se si trattasse di un nume e farsene una falsa concezione dello yahvismo. Il primo comandamento dunque imponeva il culto esclusivo a Yahvè, mentre il secondo si riferiva al modo di rendergli questo culto: “Non ti farai immagine alcuna (di Yahvè)”. Nel corso della storia d'Israele il comandamento ha cambiato senso. Si passò dalla proibizione delle immagini di Yahvè a quella degli idoli, come dà fede di ciò il testo attuale, nel quale il secondo comandamento non è altro che un commento del primo.

Altri esegeti al contrario mantengono, e con maggior verosimiglianza per noi, che mai il Decalogo proibì le rappresentazioni di Yahvè e che la proibizione delle immagini si introdusse tardivamente nel Decalogo. Non abbiamo alcuna prova seria, dicono, per affermare che il Decalogo, paragonandolo con la sua formulazione attuale, proibisse già dall'inizio le immagini di Yahvè.

È innegabile che nella versione attuale il secondo comandamento proibisce ciò che chiamiamo idoli.

Il versetto quarto della versione dell'Esodo: «Non ti farai idolo né immagine alcuna di quanto è lassù nel cielo, né di quanto è quaggiù sulla terra, né di quanto è nelle acque sotto la terra», proibisce di fabbricare col legno, metallo o pietra, rappresentazioni di elementi vegetali, animali, umani, angelici o demoniaci, considerati come rappresentazione di un potere divino 15[P. MAMIE, *Le Décalogue. Recherches textuelles et notes théologiques*, p. 281. Circa la proibizioni delle immagini si può consultare anche A. GELIN, art. *Idoles, idolâtrie*, in DBS, 4, 168-178; J. B. FREY, art. *Images*, in DBS, 4, 199-202; J. GUTMANN, *The “second Commandment” and the Image in Judaism*, in “Hebrew Union College Annual”, 32 (1961), 161-174; W. ZIMMERLI, *Das Zweite Gebot*, in “Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze auf Alten Testament”, München, 1963, pp. 234-248; D. BARTELEMY, *Dieu et son image: ébauche d'une théologie biblique*, Paris, 1963; G. VON RAD, *Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses*, in “Evangelische Theol”, 24 (1964), 57-73; J. P. RAMSEYER, *La Parole et l'Image*, Neuchâtel, 1963; ID., *Éléments pour une théologie biblique de l'image*, in “Catéchistes” 61 (1965), 5-24; P. BOCKEL, *Révélation et image*, in «Bible et Terre Sainte», 65 (1963), 2; ID., *L'interdit du Décalogue: l'image est-elle aujourd'hui au service de la Révélation ?*, ibid., 11-12; P. BUIS, *Tu ne feras pas d'images*, ibid., p. 3; J. OUELLETTE, *Le deuxième commandement et le rôle de l'image dans la symbolique religieuse de l'Ancien Testament*, in «Revue Biblique», 74 (1967), 481-504].

Alcuni pretendono, è certo, che questo versetto considerato in se stesso non manca di ambiguità: non si sa bene se le immagini proibite sono quelle di Yahvè o de “gli altri dei” 16[A. T. PATRICK, *La formation littéraire et l'origine historique du Décalogue*, pp. 247-248]. Tuttavia il contesto immediato, nel quale s'inserisce il versetto, toglie ogni ambiguità. Effettivamente, come ha provato Zimmerli, il versetto quinto: «Non ti prostrerai davanti a loro e non servirai», non si riferisce al versetto quarto, ma agli “altri dei” del primo comandamento. Ci troviamo dunque con il versetto quarto di fronte a una *concrezione* del primo comandamento 17[W. MORAN, *The Conclusion of the Décalogue*, (Es 20,17; Dt 5,21), in “Catholic Biblical Quart.”, 19 (1967), 553-554].

Il versetto quinto ci offre un'altra formulazione del comandamento fondamentale: «Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai». L'espressione “prostrarsi e servire” mai si è applicata negli antichi testi biblici al culto di Yahvè. Serve per designare un rito pagano, che non conosciamo nel dettaglio e che implicherebbe, con tutta sicurezza, una prostrazione rituale dinanzi agli idoli.

Questo rito dovette esercitare una forte seduzione su Israele in un determinato momento della sua storia. Ciò che si proibisce nel versetto è un rito legato a culti pagani. Più oltre del culto di queste immagini, ciò che si proibisce è l'adorazione a dei estranei 19[N. LOHFINK, *Höre Israel!*, pp. 107-108].

Le due proibizioni di fabbricare idoli e di compiere i riti pagani, non sono dunque proibizioni aggiunte al primo comandamento, ma piuttosto nuove formulazioni dello stesso primo comandamento, che si resero necessarie per la situazione storica nella quale si trovava Israele e per le specifiche tentazioni, che allora le erano proprie. Effettivamente tali proibizioni ci portano a un'epoca della storia d'Israele nella quale l'influsso della cultura pagana si faceva sentire in tutta la sua vivacità. A causa della seduzione dei culti stranieri, si rendevano necessarie nuove formulazioni del primo comandamento 19[N. LOHFINK, *Das Hauptgebot im Alten Testament*, p. 276].

Solo *dopo* la doppia proibizione della confezione e del culto degli idoli, si enuncia la sua motivazione fondamentale: «Perché io, il Signore, tuo Dio, sono un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano, ma che dimostra la sua bontà fino a mille generazioni, per quelli che mi amano e osservano i miei comandamenti» (Es 20,6). Questo richiamo all'esclusività dei diritti divini e alla volontà decisa di Yahvè di non tollerare nessun rivale, ci trasferisce direttamente al “non avrai altri dei di fronte a me”. Di chi potrebbe essere geloso Yahvè se non di un rivale? Il fine del versetto allude ad un'altra formulazione deuteronomica del primo comandamento: l'amore a Yahvè: «ma che dimostra la sua bontà fino a mille generazioni, per quelli che mi amano e osservano i miei comandamenti» (Dt 5,10). Dopo la menzione delle gelosie di Yahvè, comincia la serie dei precetti particolari 20[*Ibid.*, p. 276].

Di conseguenza si può concludere che la proibizione delle immagini, tale e come si trova nel testo attuale del Decalogo, non è altro che una nuova formulazione, di *natura culturale*, del primo comandamento. Date le nuove condizioni storiche nelle quali Israele si trovava posto – forti tentazioni di apostasia per la sua relazione con le culture pagane - il “non avrai altri dei di fronte a me” si converte in “Non ti farai idolo... Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai”. Queste due proibizioni convergono in un'unica motivazione: la gelosia di Yahvè.

Un commento alla proibizione d'immagini nel Deuteronomio (4, 15-24) 21[Si consulti in relazione a questo: N. LOHFINK, *Das Hauptgebot im Alten Testament*, p. 276; ID., *Höre Israel!*, pp. 105-110].

Giungiamo alla stessa conclusione, se analizziamo il capitolo quarto del Deuteronomio, che contiene una lunga esortazione circa il senso del primo comandamento. Questo capitolo, che costituisce il sedimento più tardivo del libro, ci proporziona l'unico commento deuteronomico sulla proibizione delle immagini. L'episodio ci porta al tempo dei Re, quando Israele si era convertito in una grande nazione, che s'imponeva alla considerazione di altre potenze grazie alla sapienza di Salomone e lo splendore del suo tempio (Dt 4,6-8).

Nel corso della predicazione sul senso del comandamento fondamentale, l'autore sacro arriva a parlare della proibizione delle immagini. La pericope in questione va dal versetto quindici al versetto ventiquattro.

Nel versetto quindici, la proibizione delle immagini si unisce al fatto che nel Sinai non si vide alcuna figura, ma solo si udì la voce di Yahvè: «State bene in guardia per la vostra vita: *poiché* non vedeste alcuna figura, quando il Signore vi parlò sull'Oreb dal fuoco...». Tale è il fondamento oggettivo sul quale si basa la proibizione degli idoli.

Il versetto sedici – come fanno fede i passi che sottolineeremo – costituisce una parafrasi alla proibizione delle immagini tale e come appare nel Decalogo: «Non vi corrompete, dunque, e non fatevi l'*immagine scolpita* di qualche idolo, la figura di maschio o di femmina, la figura di qualunque animale che è *sopra la terra*, la figura di un uccello che vola *nei cieli*, la figura di una bestia che striscia sul suolo, la figura di un pesce che vive *nelle acque sotto la terra*. Quando alzi gli occhi al cielo e vedi il sole, la luna, le stelle e tutto l'esercito del cielo, tu non lasciarti indurre a *prostrarti davanti a quelle cose e a servirle*» (vv. 15-19).

Non abbiamo alcun indizio su cui appoggiarci per credere che Israele, nel corso della sua storia, abbia tentato di rappresentare Yahvè in figura di donna, di uccello o di pesce. Al contrario sappiamo che questo era il caso degli dei e dee cananee (2 Re 21,3-8) 22[*Höre Israel!*, p. 107]. Non si tratta qui di rappresentazioni di Yahvè, ma d'immagini di "altri dei": siamo in presenza di una parafrasi della proibizione decalogale delle immagini. È notevole che siano scomparse tutte le allusioni alla primitiva formula del primo comandamento: "Non avrai altri dei di fronte a me". Resta centrato tutto nelle due proibizioni culturali: la fabbricazione e il culto alle immagini-idoli. Nessun idolo, che rappresenti qualsiasi elemento della creazione, può occupare il luogo di Yahvè. Ciò che si proibisce è l'adorazione degli "altri dei" attraverso gli oggetti di culto 23[*Ibid.*, p. 106].

Nel versetto diciannove, l'autore mette in guardia Israele contro determinati riti pagani diretti al sole, alla luna e alle stelle, che dovevano attrarre fortemente Israele al tempo dei Re e costituire una nuova forma di apostasia: "Non lasciarti indurre a prostrarti davanti a quelle cose e a servirle". Bisogna notare che l'adorazione dei corpi celesti è proibita solo a Israele. Per le altre nazioni non si dice che tale culto sia illegittimo. «Il Signore, tuo Dio, ha dato (gli astri) in sorte a tutti i popoli che sono sotto tutti i cieli. Voi, invece, il Signore vi ha presi, vi ha fatti uscire dal crogiuolo di ferro, dall'Egitto, perché foste per lui come popolo di sua proprietà, quale oggi siete» (vv. 19b-20).

Nei versetti ventitrè e ventiquattro, la doppia proibizione del culto agli idoli e dei riti diretti agli astri, si motiva per la gelosia di Yahvè: «Guardatevi dal dimenticare l'alleanza che il Signore, vostro Dio, ha stabilito con voi e dal farvi alcuna immagine scolpita di qualunque cosa, riguardo alla quale il Signore, tuo Dio, ti ha dato un comando, perché il Signore, tuo Dio, è fuoco divoratore, un Dio geloso» (vv. 23-24). E poco prima, evocando la teofania del Sinai, l'autore sacro aveva notato che ebbe luogo dal fuoco: «Il monte ardeva, con il fuoco che si innalzava fino alla sommità del cielo... Il Signore vi parlò dal fuoco» (vv. 11-12).

Si comprende allora perché Yahvè è "fuoco divoratore, un Dio geloso" (v. 24) 24[*Ibid.*, p. 110].

Infine, a partire dal versetto venticinque, si presenta *l'esilio di Babilonia* come il gran castigo inflitto a Israele per aver servito le immagini degli idoli: «Quando avrete generato figli e nipoti e sarete invecchiati nella terra, *se vi corromperete, se vi farete un'immagine scolpita* di qualunque cosa, se farete ciò che è male agli occhi del Signore, tuo Dio, per irritarlo, io chiamo oggi a testimone contro di voi il cielo e la terra: voi certo scomparirete presto dalla terra in cui state per entrare per prenderne possesso... Il Signore vi disperderà fra i popoli... Là servirete a dei fatti da mano d'uomo, di legno e di pietra, i quali non vedono, non mangiano, non odorano» (Dt 4,25-28). Israele sarà castigato per dove ha peccato. Ha voluto servire gli idoli invece di Yahvè, perciò cadrà sotto il dominio straniero e servirà effettivamente altri dei.

Abbiamo provato sufficientemente, come crediamo, che la proibizione d'immagini, tale come si trova nel testo attuale del Decalogo, si riferisce alla fabbricazione e al culto delle immagini degli "dei estranei" e non alle immagini di Yahvè. Siamo in presenza di una formulazione più recente, di natura culturale, più d'accordo con la nuova situazione nella quale si trova Israele, dell'antico comandamento "non avrai altri dei di fronte a me". Questa nuova formulazione non appartiene al Decalogo primitivo. Si aggiunse dalle autorità d'Israele, sotto ispirazione divina, con il fine di concretizzare meglio il senso del primo comandamento, come ce lo prova Dt 4,1-19.

E le immagini di Yahvè?

Ammessi che la proibizione di immagini nel Decalogo è frutto di una elaborazione ulteriore, si pone un'ultima domanda: Questo comandamento esisteva già nel Decalogo primitivo sotto forma e contenuto diverso, come pretendono alcuni esegeti, oppure fu introdotto puramente e semplicemente dopo?

Vari esegeti, già l'abbiamo indicato, credono che il Decalogo originale proibiva le immagini di Yahvè. Questa tesi è posta oggi molto seriamente in dubbio e non senza ragione, come pare a noi.

Ci atterremo qui all'argomentazione di Lohfink, che crediamo la più seria ²⁵[N. LOHFINK, *Theologie und Philosophie*, 41 (1966), 429-430; ID., *Höre Israel!*, p. 107].

Sarebbe necessaria una prova complementare per dimostrare con chiarezza che la proibizione decalogale delle immagini, contro la sua formulazione attuale, ebbe per oggetto in principio le immagini di Yahvè. Sarebbe importante in primo luogo provare che, fin dai tempi più antichi, la fabbricazione e il culto alle immagini di Yahvè erano proibite formalmente. Ebbene, non è possibile confermare esattamente, per ciò che riguarda l'epoca più antica della storia d'Israele, la legittimità di un culto a Yahvè legato alle immagini. Più tardi questa forma di culto si farà illegittima, ma non in virtù di una proibizione iniziale, bensì perché fin dalle sue origini il culto centrale a Yahvè, legato all'arca dell'Alleanza, che era sua immagine, aveva soppresso praticamente qualunque altra forma di culto.

Che Yahvè non può rappresentarsi con un'immagine è qualcosa che cade da sé: chiunque cerchi di rappresentare Yahvè, come fece Geroboamo (1Re 12) serve già un altro Dio che non è Yahvè. Geroboamo non pretendeva di cambiare divinità, ma di rappresentando il Dio invisibile con lo stesso simbolo di Baal-Hadad, riduceva lo javismo al livello delle religioni circostanti.

I vitelli d'oro, con i quali voleva servire il culto di Yahvè, non lo possono rappresentare e non sono altra cosa che "falsi dei". «Così dice il Signore, Dio d'Israele: "Hai agito peggio di tutti quelli che furono prima di te e sei andato a fabbricarti *altri dei* e immagini fuse per provocarmi, mentre hai gettato me dietro alle tue spalle» (1Re 14,9). L'autore sacro condanna l'erezione della statua di Yahvè-vitello in Betel, non riferendosi alla proibizione decalogale delle immagini, ma al primo comandamento. Questo ci fa capire che il Decalogo non conteneva la proibizione formale delle immagini di Yahvè. L'unico modo di condannare il gesto di Geroboamo, ricorrendo al Decalogo, era di considerare la statua come un idolo e accusarlo di essersi fabbricato "altri dei".

I primi capitoli del Deuteronomio, l'abbiamo indicato più sopra, contengono vari commenti al primo comandamento del Decalogo. Il più perfetto è senza dubbio quello riferito nel capitolo sesto: «Guardati dal dimenticare il Signore, che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla condizione servile. Temerai il Signore, tuo Dio, lo servirai e giurerai per il suo nome. Non seguirete altri dei, divinità dei popoli che vi staranno attorno, perché il Signore, tuo Dio, che sta in mezzo a te, è un Dio geloso» (Dt 6,12-15). Inoltre nella legislazione penale del Deuteronomio, che estrasse L'Hour e che forma la derivazione casistica quasi perfetta dei comandamenti del Decalogo, si menzionano tutti i comandamenti, meno due: la proibizione delle immagini e il comandamento del sabato. Solo nel capitolo quarto del Deuteronomio, nello strato più recente del libro, troviamo la proibizione decalogale delle immagini, sebbene parafrasata in forma di commento del primo comandamento.

Questi argomenti e indizi ci permettono di concludere, come crediamo, che la proibizione decalogale delle immagini è *tardiva*: appartiene ad un'epoca recente nella storia del Decalogo. Questa proibizione delle immagini-idoli si aggiunse al Decalogo primitivo. Non veniva a modificare una proibizione preesistente, già data, sulle immagini di Yahvè. Non s'è passati mai nel Decalogo, dalla proibizione delle immagini di Yahvè a quella delle immagini-idoli.

Facciamo nostra questa conclusione. Il "secondo comandamento" del Decalogo proibisce la fabbricazione e il culto delle immagini-idoli e manca d'individualità propria. Bisogna collocarlo nell'orbita del primo comandamento col quale formularlo in modo differente. Hanno avuto ragione i catechismi cattolico e luterano nel rifondere in uno i due primi comandamenti, non vedendo negli stessi altro che due formulazioni diverse.

Secondo comandamento

Conosciamo l'importanza che l'antico Oriente dava al nome. È molto più che un semplice *flatus vocis* o una designazione convenzionale. Fa parte integrante di chi lo porta; esprime il suo compito nell'universo, lo distingue e lo caratterizza. Chi non ha nome non esiste (Eccl 6,10). La persona si manifesta in modo misterioso per il suo nome. Si può dire che, per gli orientali, il nome è

il *doppio* della persona stessa. Lì dove sta il nome sta anche la persona 26[G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, p. 161].

Chi conosce il nome di una persona ha una specie di potere su di essa. Per questo molti uomini primitivi nascondevano il proprio nome. Chi possedeva il nome, possedeva anche la persona che indicava.

Per questa credenza nel potere del nome, si sospetta l'importanza che rivestiva il nome in *materia di culto*. Il nome divino appariva come caricato della presenza attiva della divinità. Per questo i nomi delle divinità disimpegnavano un ruolo così grande nella magia, la superstizione e gli esorcismi, come testimoniano i moltissimi testi magici contenuti nella letteratura orientale antica 27[J. J. STAMM – M. E. ANDREW, *The Ten Commandments in Recent Research*, pp. 89-90].

Gli dei delle nazioni pagane s'identificavano con le forze della natura e con le loro funzioni. La prossimità delle divinità apparteneva all'ordine della natura e del mito. L'orientale si credeva allora circondato da oscuri poteri divini, che bisognava prima identificare e poi farseli propizi. Ecco perché era così importante conoscere i nomi delle divinità 28[G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, p. 161]. Nella bocca dell'orientale tali nomi acquisivano un *valore dinamico*. Grazie a formule magiche, nelle quali erano inseriti i nomi delle divinità, si credeva di cogliere in proprio profitto il potere della stessa divinità, che in questa forma si trovava posta a disposizione degli uomini.

Liberamente, per amore, Dio aveva rivelato il suo nome a Mosè (Es 13,3) [non mi sembra vadano bene i versetti...è quando Mosè dice al popolo “Ricordati di questo giorno...”] e per mezzo di Mosè a tutto Israele. Nel consegnare il suo nome, Yahvè in qualche modo aveva consegnato se stesso. Nell'Antico Testamento il nome di Yahvè si presenta come il *doppio* dello stesso: così si trova nel Deuteronomio una teologia del nome di Dio. Yahvè fa sì che il suo nome abiti nel Tempio, che è il luogo che ha scelto «per stabilirvi il suo nome: là andrete» (Dt 12,5; 14,24), quasi come una presenza personale. Dio è presente in mezzo a Israele con la Parola e con il nome, che “abita” nel santuario. «Tu sei in mezzo a noi, Signore, il tuo nome è invocato su di noi» (Ger 14,9) 29[*Ibid.*, 162; H. CAZELLES, art. *Pentateuque*, in DSB, t. 7, col. 817].

Per questo il nome di Dio occupa un posto tanto centrale nella vita culturale e religiosa d'Israele. L'israelita prega, giura, benedice, maledice e combatte in nome di Yahvè, cioè pronunciando e invocando il suo nome. Chiunque invochi il nome di Yahvè, sa che può contare sul suo soccorso. Per mezzo del suo nome Yahvè si fa presente e soccorritore (Es 20-24). I salmi insistono su questo valore salutare del nome di Yahvè: «Dio, per il tuo nome salvami» (Sal 54,3). «(Egli) mi guida per il giusto cammino a motivo del suo nome» (Sal 23,3). «Per il tuo nome, Signore, fammi vivere, per la tua giustizia, liberami dall'angoscia» (Sal 25,11; 143,11).

Il nome di Yahvè, nel culto d'Israele, aveva il compito che le immagini avevano in altre religioni. Yahvè voleva essere presente in mezzo al suo popolo con il suo nome. Israele si era riunito e unificato intorno al nome di Yahvè. Invocando il nome divino, Israele aveva accesso al cuore del suo Dio e rimaneva fedele alla sua Alleanza. Rivelato in onore a Yahvè e per la salvezza del popolo, questo nome era insieme la maggior ricchezza d'Israele e la sua maggiore responsabilità. Il nome divino era il sostituto di Dio; santo come Yahvè stesso era santo; apparteneva al dominio del culto e non poteva associarsi nella vita ordinaria ad usi profani. Doveva essere venerato, onorato, santificato e mai profanato, mai “pronunciato in falso”. Qualunque impiego abusivo, non cultuale o profano, del nome di Yahvè, è dunque formalmente proibito dal secondo comandamento: «Non pronuncerai invano il nome del Signore, tuo Dio, perché il Signore non lascia impunito chi pronuncia il suo nome invano» (Es 20,7). Israele non possedeva il nome di Yahvè in qualità di proprietario, *ma di testimone*.

Contemplando l'uso magico che si faceva del nome delle divinità nelle religioni circostanti, Israele poteva associare il nome di Yahvè a usi superstiziosi. Ebbene, anche se presente in mezzo ai suoi con il nome, Yahvè rimane *sovranamente libero*. Non resta a disposizione d'Israele, che non può usare magicamente il nome divino, né pretendere di fissare condizioni a Yahvè, la cui libertà rimane intatta: «Farò passare davanti a te tutta la mia bontà e proclamerò il mio nome, Signore, davanti a te. A chi vorrò far grazia farò grazia e di chi vorrò aver misericordia avrò misericordia»

(Es 33,19) 30[J. SCHREINER, *Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes*, p. 82]. In questo modo qualunque uso magico o superstizioso del nome di Yahvè era proibito dal secondo comandamento.

Yahvè è il creatore di tutto l'universo, sovraneamente libero e indipendente. Si avvicina al suo popolo con i suoi meravigliosi interventi in favore d'Israele: «Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto» (Es 20,1). La rivelazione del nome di Yahvè è legata alla liberazione e all'elezione d'Israele.

Il secondo comandamento proibiva, infine, il giuramento falso, dato che ogni giuramento si faceva nel nome di Yahvè (Lv 19,12).

Terzo comandamento

La parola “sabbat” appartiene alla radice SBT, che significa riposo materiale. Tuttavia l'origine storica dell'istituzione sabbatica in se stessa non è stata spiegata ancora soddisfacentemente. Con ogni probabilità ha un'origine premosaica, che rimane oscura. Forse si relaziona con il costume di riservare un giorno per il riposo, dopo un periodo di lavoro. Sia ciò che sia di queste possibili spiegazioni, ci resta che il sabato, tale e come lo troviamo nell'Antico Testamento, ha subito trasformazioni tanto profonde, che si può parlare veramente di un'istituzione tipicamente ebraica.

Troviamo il sabato – giorno di riposo settimanale – fin dall'inizio dello yavismo, nelle parti più antiche della Legge. Il Codice dell'Alleanza prescrive il riposo sabbatico insistendo nel suo aspetto umanitario: «Per sei giorni farai i tuoi lavori, ma nel settimo giorno farai riposo, perché possano godere quiete il tuo bue e il tuo asino e possano respirare i figli della tua schiava e il forestiero» (Es 23,12). Il codice sacerdotale sottolinea il carattere religioso del sabato: «Queste sono le cose che il Signore ha comandato di fare: Per sei giorni si lavorerà, ma il settimo sarà per voi un giorno santo, un giorno di riposo assoluto, sacro al Signore. Chiunque in quel giorno farà qualche lavoro sarà messo a morte» (Es 35,1-2). Lo sottolinea anche la legge di santità: «È un sabato in onore del Signore in tutti i luoghi dove abiterete» (Lv 23,3). «Osserverete i miei sabati e porterete rispetto al mio santuario. Io sono il Signore» (Lv 26,2).

Il terzo comandamento del Decalogo si formula così: «Ricordati del giorno del sabato per santificarlo. Sei giorni lavorerai e farai ogni tuo lavoro; ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore, tuo Dio: non farai alcun lavoro, né tu né tuo figlio né tua figlia, né il tuo schiavo né la tua schiava, né il tuo bestiame, né il forestiero che dimora presso di te» (Es 20,8-10).

Segnaliamo in primo luogo, che non solo gli uomini, ma anche gli animali devono terminare la settimana di lavoro con un giorno di riposo. Il comandamento impone di fatto un doppio obbligo: quello di *lavorare* durante i giorni di lavoro: «Sei giorni lavorerai e farai ogni tuo lavoro»; e poi quello di *riposare* il giorno del sabato: «ma il settimo giorno è il sabato... non farai alcun lavoro» (Es 20,9-10). S'impone dunque un'alternanza di lavoro e riposo 31[*Ibid.*, pp. 95-96]. Il comandamento insiste finalmente nel carattere religioso e sacro del sabato: “Ricordati del giorno del sabato per *santificarlo*”, cioè sottrarlo agli usi profani e collocarlo in relazione diretta con Yahvè: “Il settimo giorno è il sabato *in onore del Signore, tuo Dio*”. Questo giorno di conseguenza deve distinguersi dagli altri: è sempre giorno di riposo, ma questo riposo è per Yahvè. Per questo la violazione del sabato si chiama spesso *profanazione* (Ne 13,15-22; Is 56,2-6) ed è castigata con la morte (Es 35,2).

Motivazioni del sabato

Le due versioni del terzo comandamento, quella dell'Esodo e quella del Deuteronomio, non danno lo stesso senso al sabato.

Nella relazione dell'Esodo il fatto storico della creazione del mondo, considerato come il primo gioiello della Storia della Salvezza, è quello che fonda il comandamento del sabato: «Perché

in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il settimo giorno. Perciò il Signore ha benedetto il giorno del sabato e lo ha consacrato» (Es 20,11).

S'invita Israele a imitare il riposo del Creatore, avendo conclusi i giorni della creazione. Il sabato è il settimo e ultimo giorno della settimana, il giorno nel quale Dio stesso «riposò da ogni suo lavoro che aveva fatto» (Gen 2,2). Di conseguenza anche l'uomo, creato a immagine di Dio, deve riposare il giorno del sabato.

L'ordine dato a Israele di lavorare nei sei giorni restanti della settimana, prolunga l'ordine dato da Dio al primo uomo: «Riempite la terra e soggiogatela, dominate...» (Gen 1,28). Con il suo lavoro l'uomo imita e continua nella storia l'attività creatrice di Dio. I giorni lavorativi devono chiudersi con un giorno di riposo. Riposando così, dopo una settimana di lavoro, l'uomo imita il riposo del suo Creatore, partecipa in qualche modo nel suo "riposo" e mostra così di trovarsi in perfetta comunione con Lui. Terminando il suo lavoro con la lode di Dio, l'uomo acconsente di vivere con lo stesso ritmo del suo Creatore. Il sabato, consacrato a Yahvè, è il giorno sacro che non appartiene all'uomo. Con la sua osservanza l'uomo testimonia che la sua attività dipende da Dio, che non può disporre del creato senza riferirlo al Creatore e che deve lavorare e dominare il mondo, non come un piccolo dio, ma solo come rappresentante e mandatario di chi opera continuamente nel mondo. Consacrandogli un giorno di riposo, gli dedica con ciò tutta la sua attività 32[J. L' HOUR, *La morale de l' Alliance*, p. 59; J. SCHREINER, *Die Zehn Gebote...*, p. 97].

Nel Deuteronomio leggiamo così il comandamento del sabato: «Osserva il giorno del sabato per santificarlo, come il Signore, tuo Dio, ti ha comandato. Sei giorni lavorerai e farai ogni tuo lavoro; ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore, tuo Dio: non farai alcun lavoro, né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bue, né il tuo asino, né il tuo bestiame, né il forestiero che dimora presso di te, perché il tuo schiavo e la tua schiava si riposino come te. Ricordati che sei stato schiavo nella terra d'Egitto e che il Signore, tuo Dio, ti ha fatto uscire di là con mano potente e braccio teso; perciò il Signore, tuo Dio, ti ordina di osservare il giorno del sabato» (Dt 5,12-15). «Il tuo schiavo e la tua schiava *si riposino come te*». Il fine del sabato qui è nettamente umanitario. Diremmo oggi che si tratta di un'esigenza di giustizia sociale. Nel giorno del sabato l'israelita libero, oltre al riposo suo, come Yahvè glielo esige, dovrà fare che riposino il suo servo e la sua serva; come lui hanno diritto al riposo sabbatico. Il riposo del sabato *libera* il servo e la serva.

Ma perché quest'esigenza umanitaria? Perché Israele stesso è stato schiavo in Egitto e fu liberato dalla mano potente di Yahvè, suo Dio. In Egitto Israele non poteva riposare a causa della schiavitù in cui si trovava. Ora, liberato da Dio, deve far partecipe gli altri della liberazione che gli ha regalato Yahvè. Liberando il suo servo e la sua serva il giorno del sabato, elevava il gesto di tipo sociale compiuto da Yahvè in suo favore, lo prolungava nel tempo e perpetuava così la liberazione di cui egli stesso era stato oggetto. Israele non doveva mai dimenticare che viveva come perpetuo riscattato. Di conseguenza doveva imitare l'azione liberatrice della quale aveva beneficiato. La legge umanitaria del sabato doveva osservarsi in funzione della liberazione dall'Egitto. Siccome Israele era stato schiavo e poi liberato, Yahvè gl'impone, con un fine umanitario, la legge del sabato 33[J. L' HOUR, *La morale de l' Alliance*, p. 43-44; J. SCHREINER, *Die Zehn Gebote...*, p. 96].

Questa preoccupazione umanitaria d'altra parte è sulla stessa linea di altre varie prescrizioni del Deuteronomio, che hanno per oggetto poveri e oppressi: «Se un tuo fratello ebreo o una ebrea si vende a te, ti servirà per sei anni, ma il settimo lo lascerai andare via da te libero... Ti ricorderai che sei stato schiavo nella terra d'Egitto e che il Signore, tuo Dio, ti ha riscattato» (Dt 15,12-15). «Non lederai il diritto dello straniero e dell'orfano e non prenderai in pegno la veste della vedova. Ricordati che sei stato schiavo in Egitto...» (Dt 24,17-18). «Quando vendemmierai la tua vigna, non tornerai indietro a racimolare. Sarà per il forestiero, per l'orfano e per la vedova. Ricordati che sei stato schiavo nella terra d'Egitto; perciò ti comando di fare questo» (Dt 24,21-22).

In tempo dell'esilio il comandamento del sabato prese tale importanza nella vita religiosa d'Israele, che sembra convertirsi in una specie di *Hauptgebot* 34[N. LOHFINK, *Zur Dekalogfassung von Deut.* 5, in "Biblische Zeitschrift", 9 (1965), 26]. Il suo significato per l'unità e la sopravvivenza del popolo di Yahvè crebbe allora considerevolmente; non si trattava più di un'esigenza, ma di un *segno*

dell'Alleanza. Si comprende facilmente. Esiliato per i suoi peccati (Dt 4,25-30), vivendo in terra straniera sotto il giogo babilonico, Israele non poteva confessare più la sua fede dirigendosi al tempio per pregarvi e offrirvi sacrifici. Osservando il sabato, affermava anche in terra straniera la sua condizione di popolo di Dio, segregato dalle altre nazioni. Non passava nessuna settimana senza ricordarsi di Dio. «Giorno di riunione sacra» (Lv 23,3), si relazionava il sabato con l'assemblea della sinagoga nella quale tutti si riunivano per ascoltare la parola di Dio: «Ma di là cercherai il Signore, tuo Dio, e lo troverai, se lo cercherai con tutto il cuore e con tutta l'anima. Nella tua disperazione quando tutte queste cose ti accadranno...» (Dt 4,29-30). La lunga amplificazione che accompagna questo comandamento nella versione deuteronomica, ricordava a Israele, di nuovo in schiavitù, le grandi opere di Yahvè, particolarmente la liberazione dall'Egitto, e gli dava motivo per sperare, per la misericordia del suo Dio, in una nuova liberazione e in un nuovo esodo: «Osserva il giorno del sabato per santificarlo, come il Signore, tuo Dio, ti ha comandato... Ricordati che sei stato schiavo nella terra d'Egitto e che il Signore, tuo Dio, ti ha fatto uscire di là con mano potente e braccio teso» (Dt 5,12-15).

Quarto comandamento

Alcuni autori hanno preteso che questo comandamento fosse un'aggiunta posteriore, che non apparteneva al decalogo primitivo, perché è l'unico che si riferisce ai bambini e ai giovani, mentre tutti gli altri si dirigono agli adulti. Questa opinione oggi è respinta comunemente, perché non tiene conto della natura particolare della famiglia patriarcale, che si appoggiava su una struttura sociale molto diversa dalla nostra 35[H. HAAG, *Der Dekalog*, p. 29. Circa il quarto comandamento si consulti anche: G. HAN, *De mandato pietatis filialis in Decalogo*, Roma, 1961; J. GAMBERONI, *Das Etern Gebot im A. T.*, "Bib. Zeit. NF.", 8 (1964), 161-190; G. HAN, *El mandamiento de la piedad filial en el Decálogo*, in "Verdad y vida", 25 (1967), 435-466]. Nell'antico Israele la famiglia raccoglieva diverse generazioni. La famiglia era la "casa" nella quale tutti, genitori e figli, giovani e adulti, vivevano in comune sopra la *terra* dei trapassati. L'individuo dipendeva interamente dalla famiglia. Il quarto comandamento si riferisce dunque ai bambini, e soprattutto, ai bambini che sono già adulti, come lo prova la prescrizione deuteronomica circa il figlio ribelle e indocile, che non vuole ascoltare né la voce di suo padre, né quella della sua madre (Dt 21,18-21).

"Onora tuo padre e tua madre". A prima vista il comandamento ci sorprende per la sua generalità. Che significa esattamente "onorare"? Che senso ha di obbedire al rispetto prescritto? e finalmente, in che consiste?

L'etimologia della parola ebraica *kabbod*, che traduciamo con "onorare", ci propone già una risposta iniziale. Nella Scrittura questa parola ha un valore sacro. Si applica a Dio, alle persone e agli oggetti che hanno un carattere sacro come l'angelo di Yahvè, Gerusalemme, il tempio, il sabato, ecc. Attribuisce dunque ai genitori un valore speciale, trasferendoli al dominio del sacro, dato che li si pone in relazione diretta con Yahvè 36[H. HAAG, *ibid.*, p. 30]. Strumenti di Dio creatore come fonte di vita, costituiscono la principale garanzia della edificazione e della sopravvivenza della comunità recentemente formata. Nell'Antico Testamento il padre appare come rivestito di un'autorità speciale, a immagine stessa di Yahvè. Il potere sui figli è molto esteso. Comanda in nome di Yahvè e i figli devono obbedirgli come obbediscono allo stesso Yahvè. Tale è il senso certo della versione deuteronomica: «Onora tuo padre e tua madre, *come il Signore, tuo Dio, ti ha comandato*» (Dt 5,16).

Oltre questo, il padre era il primo responsabile dell'educazione religiosa e morale dei figli: «Questi precetti che oggi ti do, ti stiano fissi nel cuore. Li ripeterai ai tuoi figli, ne parlerai quando ti troverai in casa tua, quando camminerai per via, quando ti coricherai e quando ti alzerai» (Dt 6,6-7). Il padre, simbolizzando e unificando nella sua persona l'autorità e l'amore, e nel quale s'incarnava tutta la famiglia – si parlava di "casa paterna" –, preparava Israele perché riconoscesse Dio come Padre suo. Partendo dall'esperienza dei genitori umani, l'Antico Testamento rivelerà poco a poco

l'amore e l'autorità dello stesso Dio 37[H. KREMERS, *Die Stellung des Elterngelotes im Dekalog*, in "Evang. Theol." 21 (1961), 145-161].

Il comandamento pone sul piano di uguaglianza il padre e la madre. Uguaglianza sorprendente, se si pensa alla categoria della donna in quell'epoca. Come il padre, la madre dev'essere rispettata dai suoi figli e le mancanze contro di essa meritano gli stessi castighi (Dt 21, 18-21).

I genitori godono dunque nella comunità una posizione privilegiata e costituiscono l'autorità fondamentale che devono riconoscere i figli, benché siano adulti. In questo modo chiunque disprezzi suo padre o sua madre, riceverà lo stesso castigo che se si disprezzasse lo stesso Dio. Nel Levitico la maledizione del nome di Yahvè e il castigo corrispondente si esprimono con gli stessi termini della maledizione dei genitori e il castigo che ne consegue: «Chi bestemmia il nome del Signore dovrà essere messo a morte» (Lv 24,16). «Chiunque maledice suo padre o sua madre dovrà essere messo a morte» (Lv 20,9).

Alcuni autori sostengono che nel Decalogo primitivo, contro il testo attuale, si formulava questo comandamento in modo negativo. Non possediamo alcuna prova capace di fondare seriamente tale affermazione. Al contrario nel Levitico, nello stesso nucleo di un paragrafo ispirato manifestamente dal Decalogo, troviamo il quarto comandamento formulato in modo positivo e relazionato strettamente con quello del sabato: «Ognuno di voi rispetti sua madre e suo padre; osservate i miei sabati. Io sono il Signore, vostro Dio» (Lv 19,3) 38[H. HAAG, *Der Dekalog*, p. 20].

Varie precisazioni della Torah ci aiutano a determinare il contenuto di questo comandamento. In primo luogo si deve evitare la *maledizione* dei genitori: «Chiunque maledice suo padre o sua madre dovrà essere messo a morte; ha maledetto suo padre o sua madre: il suo sangue ricadrà su di lui» (Lv 20,9; Pr 20,20); poi i maltrattamenti: «Colui che percuote suo padre o sua madre, sarà messo a morte... Colui che maledice suo padre o sua madre, sarà messo a morte» (Es 21,15-17; Dt 27,16); si deve evitare anche la *ribellione*: «Se un uomo avrà un figlio testardo e ribelle che non obbedisce alla voce né di suo padre né di sua madre e, benché l'abbiano castigato, non dà loro retta, suo padre e sua madre lo prenderanno e lo condurranno dagli anziani della città, alla porta del luogo dove abita, e diranno agli anziani della città: "Questo nostro figlio è testardo e ribelle; non vuole obbedire alla nostra voce; è un ingordo e un ubriacone". Allora tutti gli uomini della città lo lapideranno ed egli morirà» (Dt 21,18-21); e in ultimo, l'*abbandono*: «Rovina il padre e fa fuggire la madre un figlio disonorato e infame» (Pr 19,26).

Dobbiamo considerare questo comandamento nella prima o nella seconda tavola? La risposta a questa domanda dipende forse da un'altra previa: Si deve dare a questo comandamento un'interpretazione religiosa o sociale? Si devono considerare i genitori come le prime immagini di Dio, o come il nostro primo prossimo?

Vari autori affermano con ragione che questo comandamento è sufficientemente ricco, in quanto alla sua materia, per poter interpretarsi nei due modi. Si riferirebbe alle due tavole e servirebbe in qualche modo come ponte tra le due serie di precetti.

Da una parte l'aspetto religioso del comandamento è innegabile. In Israele i genitori erano rivestiti di categoria sacra. Prima autorità nel popolo, dopo quella di Yahvè, rappresentanti di Dio per titolo speciale, erano conseguentemente incaricati di funzioni religiose. Il padre era il maestro religioso dei figli, come attesta il Deuteronomio: «Quando in avvenire tuo figlio ti domanderà: "Che cosa significano queste istruzioni, queste leggi e queste norme che il Signore, nostro Dio, vi ha dato?", tu risponderai a tuo figlio: "Eravamo schiavi del faraone in Egitto e il Signore ci fece uscire dall'Egitto con mano potente. Il Signore operò sotto i nostri occhi segni e prodigi grandi e terribili contro l'Egitto, contro il faraone e contro tutta la sua casa. Ci fece uscire di là per condurci nella terra che aveva giurato ai nostri padri di darci. Allora il Signore ci ordinò di mettere in pratica tutte queste leggi, temendo il Signore, nostro Dio, così da essere sempre felici ed essere conservati in vita, come appunto siamo oggi» (Dt 6,20-24). Il padre di famiglia doveva anche condurre i suoi figli alle celebrazioni liturgiche (Dt 2,9; 31,10-13), compiere egli stesso certi atti rituali, come la circoncisione, e celebrare con essi le feste domestiche, come la Pasqua (Es 12,1-4) 39[H. KREMERS, *Die Stellung des Elterngelotes im Dekalog*, pp. 159-161].

D'altra parte la proibizione dei maltrattamenti e di abbandono dei genitori c'invita a dare a questo comandamento una portata sociale. Il comandamento si dirige allora in modo speciale ai figli maggiori, che devono "onorare", cioè prendere a proprio carico, i genitori anziani, incapaci ormai di lavorare e di sostenersi, e di conseguenza facilmente considerati come "senza valore" per la famiglia o per la tribù (Lv 27,7).

Questo comandamento contiene un'aggiunta, che non è un motivo, ma una benedizione e una promessa, «...perché si prolunghino i tuoi giorni nel paese che il Signore, tuo Dio, ti dà» (Es 20,12; Dt 5,16). Tale promessa ha un sapore deuteronomico indubitabile. Di fatto, a parte l'enunciazione di questo comandamento nell'Esodo, lo troviamo unicamente nel Deuteronomio, e a volte legata all'osservanza di precetti tanto umili, come la proibizione di falsificare pesi e misure: «Terrai un peso completo e giusto, terrai un'efa completa e giusta, perché tu possa avere lunga vita nel paese che il Signore, tuo Dio, ti dà» (Dt 25,15); o come quell'altra che proibisce di prendere «la madre che sta covando gli uccellini o le uova» (Dt 22,6). La maggior parte delle volte si riferisce all'osservanza della Torà: «Osserva dunque le sue leggi e i suoi comandi che oggi ti do, perché sia felice tu e i tuoi figli dopo di te e perché tu resti a lungo nel paese che il Signore, tuo Dio, ti dà per sempre» (Dt 4,40) e della quale sarai privato se sei infedele all'Alleanza 40[H. KREMERS, *ibid.*, pp. 154-156].

Di fatto, nell'accettare l'Alleanza e la sottomissione a Yahvè, Israele doveva scegliere tra la vita e la morte, due nozioni correlative come il bene e il male. Osservare i comandamenti era optare per la vita; mancare ad essi era scegliere la morte: «Io ti ho posto davanti la vita e la morte, la benedizione e la maledizione... la benedizione, se obbedirete ai comandi del Signore, vostro Dio... la maledizione se non obbedirete ai comandi del Signore, vostro Dio...» (Dt 30,19; 11,26-28).

Ma allora, perché la durata della vita, legata nel resto del Deuteronomio all'osservanza dei comandamenti in generale, nel Decalogo si riferisce solo all'osservanza del quarto comandamento?

In primo luogo diciamo che la vita, della quale si tratta qui, è qualcosa di più della semplice vita biologica. Ha significato religioso e morale; designa la pienezza della vita, la vita feconda, buona e gioiosa, la cui salute proviene dalla conformità con la volontà di Yahvè; la vita data da Yahvè, mantenuta da Lui, ma conservata in dipendenza con la fedeltà ai comandamenti. "Lunga vita" era dunque sinonimo di benevolenza divina e di ricompensa: era legata alla condotta morale d'Israele.

Ebbene, l'importanza del quarto comandamento "perché si prolunghino i tuoi giorni nel paese che il Signore, tuo Dio, ti dà", è manifesta. Questa lunga e felice vita del popolo, come poteva assicurarsi fondamentalmente se non attraverso la *sopravvivenza della famiglia*, della quale i padri e le madri erano i principali artefici? Anelli di una catena, testimoni di generazioni passate e fonte di generazioni future, i genitori erano l'unica possibilità di sopravvivenza conosciuta in quell'epoca. (In ragione delle idee sull'aldilà, la morte non si considerava come problema individuale, se non per il padre che moriva senza discendenza).

Solo un popolo unito nel suo interno può vivere felice. Ebbene, questa unità della comunità era condizionata prima di tutto dall'unità e la pace in seno alle famiglie, che assicurava l'autorità e il prestigio dei genitori veramente onorati dai loro figli. Le famiglie erano le prime cellule della nazione e la garanzia della sua sopravvivenza. Era dunque normale che il comandamento occupasse nella storia d'Israele un luogo sempre più importante, fino al punto da essere l'unico, tra tutti i precetti del Decalogo, al quale si aggiunse la promessa di "una vita lunga e felice", promessa il cui valore familiare è evidente 41[A. T. PATRICK, *La formation littéraire et l'origine historique du Décalogue*, in "Eph. Théol. Lov.", 40 (1964), 251].

Grazie a questa promessa-benedizione, il legame che unisce il quarto comandamento con il sabato e l'Alleanza, appare più netto. C'è continuità tra la motivazione deuteronomico della osservanza del sabato e la promessa unita al quarto comandamento. Israele deve osservare il sabato perché è stato liberato dalla schiavitù d'Egitto; e se onora il padre e la madre, una volta liberato, avrà "una vita lunga nel paese che il Signore gli dona".

Quinto comandamento

La vita umana è *qualcosa di sacro*: viene da Dio e appartiene a Dio. È anche *qualcosa di prezioso*: è il più grande dono che Dio ha fatto all'uomo qui in terra. Per Israele il dono della vita non si limitava solo all'esistenza biologica, ma si estendeva alla vita in tutte le sue perfezioni. L'ideale per l'israelita era di godere lungamente dell'esistenza presente. Nella "estensione di giorni e di vita" si vedeva un segnale della benevolenza di Yahvè, una ricompensa unita all'osservanza dei comandamenti (Dt 4,9) e del quarto in particolare (Dt 5,16).

Anche Dio prende sotto la sua protezione la vita dell'uomo e proibisce l'omicidio: «Non ucciderai» (Es 20,13). «Chi sparge il sangue dell'uomo, dall'uomo il suo sangue sarà sparso, perché a immagine di Dio è stato fatto l'uomo» (Gen 9,6).

Qual è il senso esatto del quinto comandamento? Che tipo di morte proibisce?

La pena di morte esisteva in Israele. I dichiarati colpevoli di determinati delitti contro l'Alleanza morivano lapidati per ordine di Yahvè. Nei tempi del nomadismo, quando la giustizia non era ancora sufficientemente organizzata, la pena di morte si applicava anche dagli individui, sebbene solo in caso di assassinio. In quell'epoca era l'unico mezzo capace di far rispettare il diritto e per ispirare ai possibili assassini un timore veramente salutare. Il sangue innocente versato gridava vendetta verso il cielo: «Chi sparge il sangue dell'uomo, dall'uomo il suo sangue sarà sparso» (Gen 9,6). Questo sangue doveva reclamarlo il parente più prossimo della vittima, chiamato il "vendicatore del sangue": «Sarà il vendicatore del sangue quello che metterà a morte l'omicida; quando lo incontrerà, lo ucciderà» (Nm 35,19). Agendo in nome di Yahvè, restituirà al criminale quello che lui stesso fece, secondo il principio della legge del taglione (Es 21,23-24). «Così estirperai da Israele lo spargimento del sangue innocente e sarai felice» (Dt 19,13). Yahvè non vuole che il suo popolo si macchi con il sangue sparso criminalmente.

Nell'Antico Testamento la vendetta non significa "vendicarsi", cioè devolvere male per male, atto proibito («Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo», Lv 19,18), ma vendicare il diritto conculcato e ristabilire la giustizia, che è un dovere. L'esercizio della vendetta del sangue (il sangue è la sede della vita) evidentemente s'evolve nel corso della storia d'Israele. Terminò col sottrarlo agli individui e riservarlo esclusivamente alla comunità.

Israele conobbe egualmente il *diritto di guerra*. La guerra santa a volte era ordinata dallo stesso Yahvè: «Quando andrai in guerra contro i tuoi nemici... non temerli, perché è con te il Signore, tuo Dio... cammina con voi, per combattere per voi contro i vostri nemici e per salvarvi» (Dt 20,1-4).

Infine, il significato del verbo ebraico *rasah*, che abbiamo tradotto con "uccidere", sarà anche quello che ci dia il significato esatto del quinto comandamento. Il verbo *rasah* non è stato usato per designare la morte di un nemico in guerra, né l'esecuzione di un condannato. Piuttosto designa la morte arbitraria e illegale di un nemico personale 42[H: HAAR, *Der Dekalog*, pp. 30-31].

Il quinto comandamento condanna dunque ciò che chiamiamo omicidio o assassinio, cioè la morte di un membro della comunità eseguita fuori del quadro comunitario e legale. All'interno d'Israele la vita umana si trovava protetta contro la legge cieca della vendetta illimitata, capace di distruggere famiglie e clan, e giungere a minacciare in questo modo l'esistenza dello stesso popolo di Dio 43[J. J. STAMM – M. E. ANDREW, *The Ten Commandments in Recent Research*, pp. 98-99. La legge del taglione è un principio di giustizia pubblica e non privata. In quell'epoca rappresentava un progresso reale, perché reprimeva le esplosioni della passione e della vendetta. Con buona matematica, imponeva l'eguaglianza nelle perdite: uno per uno! San Tommaso afferma che il taglione, come principio, non resta soppresso nel Cristianesimo. Il buon giudice applicherà una pena equivalente al danno causato: è lo stesso principio, sebbene non la stessa lettera del taglione. Il cristiano deve cercare così il ristabilimento della giustizia e non saziare la sua vendetta. P. BEAUCHANP, *Moïse vous a dit... Moi je vous dis...*, in « Vie Chrétienne », 56 (1963), 9-10 ; P. REMY, *Peine de mort et vengeance dans la Bible*, in « Sciences Ecclésiastiques », 19 (1967), 323-351].

I profeti nella loro predicazione andranno oltre il minimo richiesto nella lettera del comandamento. Non si contenteranno di ricordare che non basta il non uccidere. Prolungheranno in senso positivo la proibizione decalogale affermando che è necessario contribuire positivamente a sostenere la vita del prossimo: «Non consiste forse nel dividere il pane con l'affamato, nell'introdurre in casa i miseri, senza tetto, nel vestire uno che vedi nudo, senza trascurare i tuoi

parenti?» (Is 58,7). Più vicino a noi, il Vaticano II ci ricorderà che si può essere omicida per inerzia, per omissione e per proprio egoismo: “Di fronte al numero tanto grande di affamati in tutto il mondo, il Concilio insiste verso tutti, e specialmente verso le autorità, perché ricordino questa parola dei Padri: Dà da mangiare a chi muore di fame, perché se non gli dai da mangiare, *lo hai ucciso*” (G. S. n. 69,1).

Sesto comandamento

«Non commetterai adulterio» (Dt 5,18). Per determinare il senso esatto e l'ambito di questo comandamento, bisogna riferirsi alla situazione sociologica dell'antico Israele, che praticava la poligamia e dove la donna sposata era considerata in certo senso come proprietà del marito. Nella legge di Mosè non c'era niente che proibisse formalmente all'uomo le relazioni con donne non sposate o con schiave. Le relazioni extraconiugali non costituivano adulterio, giacché il marito poteva sempre, grazie alla poligamia, prendere come seconda moglie quella con la quale aveva tenuto relazioni.

La situazione della sposa era molto differente. Non potendo avere più di un marito e stando sotto il dominio del suo, qualunque relazione sessuale extraconiugale la convertiva subito in adultera. Tale era lo stato della donna, sebbene non quello dell'uomo, che decideva se c'era stato o no adulterio.

L'uomo non poteva essere adultero altro che in relazione al marito o al promesso, la cui sposa o promessa avesse sedotto. Non era adultero altro che se rompeva il matrimonio o gli sponsali di un altro. La donna era adultera quando rompeva il proprio matrimonio o i propri sponsali. La proibizione mirava dunque a che si rispettassero i diritti dei mariti o dei promessi: «Quando un uomo *verrà trovato a giacere* con una donna maritata, tutti e due dovranno morire: l'uomo che è giaciuto con la donna e la donna. Così stirperai il male da Israele. Quando una fanciulla vergine è fidanzata e un uomo, trovandola in città, giace con lei, condurrete tutti e due alla porta di quella città e li lapiderete a morte: la fanciulla, perché, essendo in città, non ha gridato, e l'uomo perché ha disonorato la donna del suo prossimo » (Dt 22,22-24) 44[J. SCHREINER, *Die Zehn Gebote...*, p. 54].

All'inizio solo dentro questi limiti si considerava proibito l'adulterio dal Decalogo. Tuttavia, se si tengono in conto altre prescrizioni del Deuteronomio, sembra che si può dare al comandamento una maggiore estensione. Effettivamente l'uomo che aveva sedotto una giovane vergine non promessa doveva sposarsi subito con essa e soddisfare un indennizzo al padre della giovane, i cui diritti aveva danneggiato (Dt 22,28). La giovane che accettava di sposarsi dichiarandosi vergine, ma che aveva avuto proprie relazioni sessuali, restava soggetta alla lapidazione (Dt 22,20-22). Queste prescrizioni ci permettono di concludere che il sesto comandamento proibiva ogni relazione sessuale che implicasse una *ingiustizia* verso qualunque delle persone compromesse.

In Israele prima di tutto l'adulterio fu considerato come attentato contro la legge di Yahvè, dato che nessun aspetto della vita del popolo restava sottratta alla volontà di Yahvè: «Osservate le mie leggi e mettetele in pratica. Io sono il Signore che vi santifica. Se uno commette adulterio con la moglie del suo prossimo, l'adultero e l'adultera dovranno essere messi a morte» (Lv 20,8.10; Dt 22,22-27). Nella Legge di Santità l'adulterio resta equiparato a una impurità legale: «Non darai il tuo giaciglio alla moglie del tuo prossimo, rendendoti impuro con lei» (Lv 18,20). Anche sul punto delle relazioni sessuali, Israele non deve imitare i costumi pagani: «Osserverete dunque i miei ordini e non seguirete alcuno di quei costumi abominevoli che sono stati praticati prima di voi; non vi renderete impuri a causa di essi. Io sono il Signore, vostro Dio» (Lv 18,30).

L'antico Oriente, nell'insistere più di noi sul carattere sociale delle relazioni sessuali, fa comprendere perché l'adulterio era delitto di diritto pubblico con pena di lapidazione. Si considerava come ingiustizia verso il marito colpito nei suoi diritti: per il matrimonio il marito

“prendevo moglie” e si convertiva nel signore della sua sposa. Con l’atto coniugale questa entrava a far parte della *cognatio* di suo marito. Le relazioni extraconiugali della sposa introducevano in questa *cognatio* sangue estraneo, che comprometteva la purezza della linea generazionale 45[H. VAN OYEN, *Ethik des Alten Testaments*, p. 123].

I profeti, e soprattutto Osea, descriveranno l’Alleanza conclusa tra Yahvè e Israele con termini sponsali e di matrimonio. Denunceranno l’apostasia da Yahvè e il culto dei falsi dei come un adulterio. Israele è la sposa infedele, sebbene Yahvè non l’abbandonerà. Dopo averla castigata, tornerà a prenderla. Ugualmente Geremia descriverà Yahvè come uno sposo: «Ho dovuto agire contro di essi come uno sposo» (Ger 31,32).

Sotto l’influsso della predicazione di questi testi profetici nei quali interviene il simbolismo del matrimonio, l’ideale delle nozze si andrà affinando poco a poco in Israele. Il parallelo tra il matrimonio umano e l’Alleanza suppone già effettivamente un certo rifiuto della poligamia. Il matrimonio monogamico appare allora come ideale, che bisogna conseguire. La pratica tenderà ad allinearsi con questo ideale. L’adulterio si andrà considerando non solo come offesa contro il diritto del marito, ma anche come tradimento alla fedeltà reciproca nel matrimonio.

D’altra parte il semplice fatto che dagl’inizi della storia d’Israele si trovi il matrimonio inserito, grazie al sesto comandamento, nell’Alleanza nella sua vera sfera, non invitava già Israele a formarsi del matrimonio un’idea più elevata, avvicinandosi al primitivo ideale, come lo descrive la narrazione del Genesi? In forma positiva il sesto comandamento potrebbe leggersi così: sarete fedeli l’uno all’altro nel vostro matrimonio, come Io, Yahvè vostro Dio, amo Israele e gli sono fedele.

Settimo comandamento

“Non ruberai”. Questo comandamento è formulato in modo generale, senza menzione di nessun oggetto preciso. Naturalmente saremmo inclinati a pensare che proibiva alla sua origine quello che oggi intendiamo per “furto”, cioè l’appropriazione ingiusta dei beni materiali del prossimo.

Ebbene questa interpretazione, per quanto tradizionale sia, solleva molte obiezioni perché corrisponda con il senso originale del comandamento. Si sa che il Decalogo proibiva solo i crimini più gravi contro l’Alleanza, castigandoli con l’esclusione dalla comunità. Se il settimo comandamento avesse proibito fin dal principio il furto dei beni materiali, sarebbe stato necessario restringerlo nell’ambito che ora noi chiamiamo materia grave, distinzione molto poco in accordo con la mentalità israelitica o con la natura dei comandamenti apodittici.

La legislazione del Codice dell’Alleanza in materia di furto era molto rudimentale in confronto con quella dei babilonesi o ittiti. Alcune poche disposizioni legali a proposito del rapimento di un uomo (Es 21,16), del furto di animali (Es 21,37), del furto con scasso (Es 22,1-3), dell’appropriazione indebita di un oggetto perduto (Es 22,8), del furto di una cosa affidata in deposito (Es 22,9-12) e a proposito della riparazione dei danni. Solo il sequestro di un uomo si castigava con la morte. La pena capitale non si applicava mai se si trattava di furto di beni esteriori. Allora s’imponeva solo la pena di restituzione, a cui si soleva aggiungere una multa piuttosto leggera. Le legislazioni del Prossimo Oriente erano tuttavia abbastanza più severe in questo punto. Nei codici babilonesi vari casi di furto implicavano la pena di morte. Israele mai incluse nella sua legislazione sanzioni così dure. La persona umana era ai suoi occhi troppo sacra per sacrificarla per proteggere beni esterni. Per questo in Israele, tutto ciò che si riferiva alla vita o la libertà dell’uomo, si castigava tanto severamente, mentre il danno causato ai beni esteriori si reprimeva più leggermente [P. REMY, *Le vol et le droit de propriété au Proche-Orient et en Israël*, in “Mél. de Sc. Rel.”, 19 (1962), 5-30]. Con questo atteggiamento d’Israele ci sono poche opportunità che il settimo comandamento si sia potuto interpretare in principio in funzione del furto di beni esteriori.

D’altra parte lo stesso luogo che occupa questo comandamento tra l’omicidio, l’adulterio e la falsa testimonianza, che hanno per fine di salvaguardare diritti personali, non ci suggerisce che

l'oggetto del settimo comandamento è anche la protezione di un diritto personale e non quello di uno patrimoniale?

Inoltre, se il settimo comandamento proibisce il furto dei beni materiali, risulta praticamente un doppione del decimo. Orbene, risulta molto strano che due leggi apodittiche si riferiscano allo stesso oggetto. E se si risponde dicendo che il settimo si riferisce agli atti, mentre il decimo ai desideri, è facile ritorcere l'argomentazione: non si proibisce già nell'atto lo stesso desiderio? E perché il Decalogo sottolineerebbe in forma esclusiva la malizia dei desideri sui beni del prossimo, senza dir niente riguardo alla malizia di altri peccati interiori?

Tutte queste difficoltà sono state spiegate con l'interpretazione data da Alt e che oggi si ammette comunemente. Secondo lui, il settimo comandamento proibiva, nella sua origine, non il furto in generale, ma il *rapimento di un israelita libero*, fatto soprattutto in vista di venderlo come schiavo 47[[J. J. STAMM – M. E. ANDREW, *The Ten Commandments in Recent Research*, p. 104; [J. SCHREINER, *Die Zehn Gebote...*, p. 56-57]. È il caso di Giuseppe, venduto dai suoi fratelli: «Perché io sono stato portato via ingiustamente dalla terra degli Ebrei», disse Giuseppe al Faraone (Gen 40,15). Ciò che si protegge in questo comandamento è il diritto dell'israelita alla libera disposizione di se stesso. Per Israele la libertà, come la vita, costituiva un bene sacro. (Il rapimento delle persone *dipendenti*, sposa, figli, schiavi e servi, sarà oggetto del decimo comandamento).

Una volta ammessa l'interpretazione di Alt, il legame interno, che unisce tra di loro i comandamenti della seconda tavola, appare più coerente. Questi comandamenti proteggono i diritti fondamentali della persona umana, ma presentandoli secondo una scala di valore decrescente: in primo luogo i diritti strettamente personali, come la vita, il matrimonio, la libertà e la reputazione; poi i diritti patrimoniali in relazione con i beni esterni.

Il settimo comandamento aveva dunque nella sua origine un oggetto ben definito. Proteggeva e garantiva la libertà dell'israelita e proibiva la sua riduzione allo stato di schiavo. E così anche il legame che lo unisce al prologo storico, appare molto più chiaramente. Siccome Israele è stato liberato da Yahvè dalla schiavitù dell'Egitto, non deve rapire nessuno di questi liberati per fare di lui uno schiavo. Rapendo uno dei suoi fratelli, l'israelita contraddice il gesto liberatore di Yahvè e compromette la stabilità della comunità intera composta, nella sua origine, solo da "uomini d'Israele".

Il Codice dell'Alleanza tornerà a prendere in forma partecipativa il comandamento del Decalogo: «Colui che rapisce un uomo. sia che lo venda sia che lo si trovi ancora in mano sua, sarà messo a morte» (Es 21,16). [Il Codice ammetteva la vendita di un israelita come schiavo, unicamente nel caso in cui, riconosciuto colpevole di furto, si trovava nell'impossibilità di restituire (Es 22,2)]. Il Deuteronomio, che d'altra parte non contiene una legislazione particolare sul furto e il diritto di proprietà, fa un'eccezione con il furto di un uomo. Il delitto proibito dal settimo comandamento si trova lì in forma casuistica e si sanziona con la pena di morte: «Quando si troverà un uomo che abbia rapito qualcuno dei suoi fratelli tra gli Israeliti, l'abbia sfruttato come schiavo o l'abbia venduto, quel ladro sarà messo a morte. Così stirperai il male in mezzo a te» (Dt 24,7) 48[[J. L'HOUE, *Une législation criminelle dans le Deutéronome*, p. 141]. La proibizione del rapimento la troviamo anche nel codice di Hammurabi (con pena di morte), nel diritto ittita e anche nell'esegesi rabbinica. Ciò prova che tale delitto era abbastanza frequente in quell'epoca per giustificare un precetto speciale e una pena così severa.

È assai possibile che Israele sia andato sviluppandosi nel corso della sua storia, in modo da ampliare l'interpretazione del settimo comandamento, fino a comprendervi *anche* la proibizione del furto dei beni esteriori. Organizzata meglio la giustizia pubblica, il rapimento di uomini liberi si sarebbe convertito in fatto ogni volta più raro. D'altra parte nello svilupparsi il commercio e la produzione industriale e crescendo prodigiosamente la popolazione, si fece sempre più profonda la differenza tra ricchi e poveri, e con tutto ciò le infrazioni della giustizia e del diritto di proprietà si moltiplicavano, come testimoniano le predicazioni dei profeti Geremia, Isaia, Osea e Amos. Come nel giudaismo tardivo, si giunse – di ciò fa fede la versione dei Settanta – a interpretare il decimo comandamento non in funzione degli atti, ma solo dei desideri interni, si mise in relazione con il

settimo comandamento la proibizione del furto sotto qualunque delle sue forme, e poté sembrare un efficace mezzo morale, anche se non giuridico, per lottare contro le ingiustizie individuali e sociali. Senza dubbio in questo senso lo interpretarono Osea e Geremia nelle loro invettive ispirate manifestamente al Decalogo: «Non c'è infatti sincerità né amore... Si spergiura, si dice il falso, si uccide, si ruba, si commette adulterio» (Os 4,1-2); «Rubare, uccidere, commettere adulterio, giurare il falso» (Ger 7,9).

Ma non si potrebbe dire che, come allora, il settimo comandamento conserva in certo senso la sua prospettiva fondamentale, che in definitiva è quella della libertà dell'israelita salvaguardata attraverso questa difesa della proprietà? La proprietà privata, senza costituire un diritto personale come la libertà, non si considera giustamente come una specie di estensione della libertà umana, “*veluti libertatis humanae extensio*” (*Gaudium et Spes*, 71,2)? Il settimo comandamento non s'interessa dei beni esteriori in quanto tali, ma a motivo della dignità della persona umana, che ha necessità di essi per vivere in completa libertà.

La formula “non ruberai” è dunque sufficientemente ampia per sorpassare con la sua portata il caso preciso considerato all'inizio, e includere il furto tale e come l'intendiamo oggi. Tuttavia, non sarebbe un vantaggio il non perdere mai di vista anche oggi il senso originale di questo comandamento? Si potrebbe allora riferirlo alla condanna di tutti gli attentati contro la libertà umana, e in particolare di tutti i tentativi moderni, infinitamente vari, per ridurre in schiavitù la persona umana (*Gaudium et Spes*, 27).

Ottavo comandamento

«Non pronuncerai falsa testimonianza contro il tuo prossimo» (Es 20,16). Questo comandamento, come l'indica la sua formulazione, si trova legato ad una situazione particolare del popolo ebreo. In Israele, soprattutto nei primi tempi, la funzione giudiziale riguardava in gran parte gli abitanti di ogni località. Chiunque, soprattutto trattandosi di un anziano e in qualunque momento, poteva essere richiesto per svolgere la funzione di giudice o per dare testimonianza nel corso dei processi, che si celebravano alle porte delle città (Rt 4). Dare testimonianza davanti alla giustizia non era una cosa strana per l'israelita, ma un'eventualità frequente, che da sé sola giustificava una menzione nel Decalogo.

Ma tuttavia c'è dell'altro. Nel diritto israelitico essere testimone rivestiva tale importanza che implicava la liberazione o la condanna dell'accusato. Non era possibile nessuna condanna senza la deposizione dei testimoni. D'altra parte toccava all'accusato il carico della prova. Gl'incombeva il compito di dimostrare la falsità dell'accusa che gli si faceva. Se era incapace di provare la sua innocenza, qualsiasi falsa testimonianza contro di lui, accettata dal giudice, portava fatalmente con sé la condanna. A causa di una falsa testimonianza la sua reputazione restava interdetta davanti a tutta la comunità.

Si trattava dunque della salvaguardia di uno dei diritti fondamentali dell'israelita – il suo onore e la sua reputazione – ciò che propone questo comandamento. Il suo diritto era protetto contro qualsiasi attentato da questa parola di Yahvè diretta a tutti i membri della comunità: “Non pronuncerai falsa testimonianza contro il tuo prossimo”.

Le parole ebraiche utilizzate per formulare questo comandamento ci portano ad un ambiente totalmente giudiziale. La parola *anah* significa “rispondere” nel piano legale; nel linguaggio giuridico dell'Antico Testamento designa le risposte delle parti davanti al giudice e in particolare quelle dei testimoni. Yahvè utilizzerà la stessa espressione discutendo col suo popolo in processo contro Israele: «Popolo mio, che cosa ti ho fatto? In che cosa ti ho stancato? *Rispondimi (anah)*» (Mi 6,3).

Il sostantivo *ed* designa la funzione giudiziale del testimone, che con *sequer*, che significa “bugiardo”, dà l’espressione di “testimone bugiardo” o “falso testimone” utilizzata frequentemente nell’Antico Testamento (Sal 27,12; Pr 6,19; 12,17; 14,5; 19,5).

Il termine *sequer* si riferisce strettamente alla nozione di parola. Nell’Antico Testamento la parola, per privilegio di Yahvè, è potente ed efficace. Ma può essere utilizzata per il bene o per il male.

L’Antico Testamento non proibisce strettamente la menzogna come tale, in quanto linguaggio falso – sarebbe una nozione troppo astratta -, bensì le diverse forme di menzogna considerate come peccato contro Yahvè (la menzogna è una parola “autonoma”, cioè che si utilizza contro la volontà di Dio) e contro un membro dell’Alleanza: la si condanna soprattutto come un gesto antisociale e anticomunitario, che attenta contro le buone relazioni tra i diversi membri della comunità riunita intorno a Yahvè. *Ed sequer* non può designare semplicemente il testimone che non dice la verità, ma chi “parla” contro il suo prossimo, cioè chi danneggia la sua reputazione calunniandolo pubblicamente nel corso di un processo.

La parola *reca* esprime l’idea di associarsi con qualcuno e farsi compagno. Nell’interno della comunità di Yahvè, *reca* designa il compagno dell’Alleanza di Yahvè, l’amico, il “fratello” (Dt 19,27), una delle persone con le quali l’israelita ha un rapporto quotidiano 49[*SCHREINER, Die Zehn Gebote...*, p. 61].

Il senso letterale del comandamento è dunque il seguente: “Non risponderai (davanti al tribunale) contro nessuno dei tuoi compagni di Alleanza, come testimone bugiardo”.

Il caso più grave previsto qui è senza dubbio quello di un falso testimone in un processo per qualche delitto che rompeva l’Alleanza, perché implicava la pena di morte per il condannato. In questo caso il testimone falso era né più né meno che un *assassino coperto* (Dn 13,1-62).

Non è dunque la menzogna come tale che cade sotto la proibizione del comandamento, ma solo la sua forma più chiara e perniciosa, la falsa testimonianza utilizzata per danneggiare la reputazione di un concittadino. La proibizione della menzogna in generale non sarebbe bastata per proteggere questo diritto fondamentale di ogni israelita; era necessaria un’indicazione più precisa.

Data l’importanza della funzione del testimone nella vita politico-sociale d’Israele, il codice deuteronomico regolava minuziosamente il suo uso e castigava severamente i falsi testimoni. Per prevenire l’errore o la malevolenza, la legge esige che vi fossero almeno *due testimoni*: «Un solo testimone non avrà valore contro alcuno, per qualsiasi colpa e per qualsiasi peccato; qualunque peccato uno abbia commesso, il fatto dovrà essere stabilito sulla parola di due o di tre testimoni» (Dt 19,15). Inoltre il giudice pronunciava sul testimone una maledizione condizionata nel caso che mentisse. Al falso testimone gli si applicava la legge del taglione. Incorreva nella stessa pena, che aveva voluto infliggere all’accusato: «Qualora un testimone ingiusto si alzi contro qualcuno per accusarlo di ribellione, i due uomini fra i quali ha luogo la causa compariranno davanti al Signore, davanti ai sacerdoti e ai giudici in carica in quei giorni. I giudici indagheranno con diligenza e, se quel testimone risulta falso perché ha depresso il falso contro il suo fratello, farete a lui quello che egli aveva pensato di fare al suo fratello. Così estirperai il male in mezzo a te» (Dt 19,16-19).

Sebbene l’oggetto dell’ottavo comandamento si limiti solo al caso di falsa testimonianza dinanzi alla giustizia, non è illecito estenderlo alla menzogna in generale, dato che l’essenza della falsa testimonianza, secondo quello che si era notato nell’Antico Testamento, era proprio la menzogna considerata come atteggiamento anticomunitario. D’altra parte una formula del Levitico, molto vicina al Decalogo, ci porta a questo cammino: «Non ruberete né userete inganno o *menzogna* a danno del prossimo» (Lv 19,11).

Con quest’aspetto della menzogna, il comandamento si rifà intimamente al secondo, come lo suggeriscono i testi di Osea e di Geremia: «...il Signore è in causa con gli abitanti del paese. Non c’è infatti sincerità né amore... *Si spergiura, si dice il falso*, si uccide, si ruba, si commette adulterio, tutto questo dilaga e si versa sangue su sangue» (Os 4,1-2); «Rubare, uccidere, commettere adulterio, *giurare il falso*, bruciare incenso a Baal, seguire altri dei che non conoscevate» (Ger 7,9). In effetti un modo di usare invano il nome di Yahvè era lo spergiuro. Ebbene, nel corso di un processo il testimone poteva essere richiesto di prestare giuramento. La sua

falsa testimonianza si ricopriva allora con lo spergiuro. Non solo si “utilizzava” la parola umana contro la volontà di Yahvè, bensì lo stesso nome di Yahvè era invocato per autenticare una falsa dichiarazione fatta in danno di uno dei benefici dell’Alleanza.

Sotto un aspetto positivo, l’ottavo comandamento obbligava ognuno ad essere un testimone di verità. I processi dovevano svolgersi sotto il segno di una verità concreta, esistenziale, posta al servizio della giustizia e del rispetto dei diritti del “prossimo”. La fedeltà a questo comandamento assicurava così l’unità e la coesione della comunità dell’Alleanza, che non poteva mantenersi meglio che nella verità e nella giustizia 50[J. SCHREINER, *ibid.*, pp. 61-62].

Nono e decimo comandamento

Nella relazione dell’Esodo, il decimo comandamento si legge come segue: «Non desidererai la casa del tuo prossimo. Non desidererai la moglie del tuo prossimo, né il suo schiavo né le sua schiava, né il suo bue né il suo asino, né alcuna cosa che appartenga al tuo prossimo» (Es 20,17).

La lunga enumerazione della seconda frase non è altro che il commento di un comandamento più breve: “Non desidererai la casa del tuo prossimo”. La parola “casa” si prende qui in un’accezione larga e designa la *domus paterna* dell’israelita. Comprende in primo luogo tutte le persone che costituiscono la sua *famiglia* e poi il resto dei beni.

L’opinione tradizionale ha inteso sempre il verbo “desiderare” come designando la radice stessa degli atti, la disposizione intima del cuore. Il comandamento proibiva di conseguenza il desiderio ingiusto circa i beni del prossimo.

È questo il senso primitivo del comandamento? Il Decalogo, già lo sappiamo, ai suoi inizi non proibiva altro che i crimini maggiori contro l’Alleanza e che avevano una sanzione ben determinata nel Pentateuco. Ebbene, come può cadere sotto la sanzione di una pena esteriore la semplice intenzione? Come spiegare che solo il decimo comandamento proibisca gli atti interni, quando gli altri si riferiscono agli atti esterni?

La prima risposta a questa difficoltà l’offrono i recenti studi fatti sul senso del verbo ebraico *hamad*. Secondo Herrmann e Stamm questo verbo esprime abitualmente nella Bibbia un sentimento che porta all’esecuzione di ciò che si desidera. Indica non solo il desiderio, bensì include anche gli atti che conducono alla presa di possesso dell’oggetto desiderato. Indica “un impulso al quale seguono quasi immediatamente gli atti corrispondenti”: una volta nato, al contatto con un oggetto esteriore, il desiderio conduce infallibilmente all’atto 31[P. MAMIE, *Le Décalogue. Recherches textuelles et notes théologiques*, in “Nova et Vetera”, 83 (1963), 220; H. HAAG, *Der Dekalog*, pp. 33-34; J. J. STAMM – M. E. ANDREW, *The Ten Commandments in Recent Research*, pp. 102-103].

Tale sembra essere certamente il senso di *hamad* quando nei passi seguenti è seguito da un secondo verbo con il significato di prendere e che viene con molta verosimiglianza a esplicitare ciò che già indicava *hamad* implicitamente. «Darai alle fiamme le sculture dei loro dei. Non bramerai e non prenderai per te l’argento e l’oro che le ricopre, altrimenti ne resteresti come preso in trappola, perché sono un abominio per il Signore, tuo Dio» (Dt 7,25). «Sono avidi di campi e li usurpano, di case e se le prendono» (Mi 2,2). Nel libro di Giosuè, Acan confessa la sua colpa in questi termini: «...avevo visto nel bottino...duecento sicli d’argento e un lingotto d’oro del peso di cinquanta sicli. Li ho desiderati e me li sono presi» (Gs 7,21). In altre due pericopi, ad *hamad* non segue il verbo “prendere”, ma il contesto indica che sta chiaramente implicando un atto di questa natura. Durante l’assenza degli israeliti, che andavano in pellegrinaggio tre volte all’anno, nessuno doveva “desiderare” i loro beni: «...così quando tu, tre volte all’anno, salirai per comparire alla presenza del Signore tuo Dio, nessuno potrà desiderare di invadere la tua terra» (Es 34,24). Qui è chiaro che la proibizione di un semplice desiderio non avrebbe alcun senso; è il saccheggio dei beni che si proibisce.

In un versetto del salmo 68 si tratta delle gelosie delle montagne in relazione a Gerusalemme, il monte del tempio di Yahvè: «Perché invidiate, montagne dalle alte cime, la montagna che Dio ha desiderato per sua dimora? Il Signore l’abiterà per sempre» (Sal 68,17).

Hamad qui non significa solo il desiderio della collina di Sion, ma il fatto di stabilire in essa la sua residenza.

Il decimo comandamento proibiva dunque nella sua origine la realizzazione esteriore di un desiderio, cioè le *manovre affettive* per impossessarsi dei beni del prossimo. Quest'interpretazione viene a confermare la tesi sostenuta spesso, secondo la quale i comandamenti della seconda tavola proteggono i diritti fondamentali della persona umana, ma presentandoli in ordine di valori decrescenti. Nel collocarsi all'ultimo posto, il decimo comandamento proibisce d'impadronirsi dei possedimenti dell'israelita sposato e signore: primo, delle persone che costituiscono la sua *casa*, sua moglie, i suoi servi, le sue serve; poi, i suoi animali, e finalmente i suoi beni materiali.

Nella redazione deuteronomica, il decimo comandamento si trova così: «Non desidererai la moglie del tuo prossimo. Non bramerai la casa del tuo prossimo, né il suo campo, né il suo schiavo, né la sua schiava, né il suo bue, né il suo asino, né alcuna cosa che appartenga al tuo prossimo» (Dt 5,21).

Questo testo implica alcune varianti in relazione a quello dell'Esodo.

Mentre nell'Esodo la moglie figurava tra i primi "possessi" del marito, qui la si nomina in primo luogo, trovandola così chiaramente separata dal resto dei beni. La si presenta come un possesso a parte, differente dagli altri. Questa distinzione ci suggerisce già che la moglie si fa qui oggetto di comandamento speciale.

L'enumerazione dei beni che non bisogna "desiderare" è differente. La parola "casa" non ha il senso che aveva nella versione dell'Esodo; non indica più la "famiglia" in generale, ma la casa di pietra, che abitava l'israelita con tutta la sua famiglia.

Altra particolarità importante: il testo dell'Esodo ripete due volte lo stesso verbo *hamad*, quello del Deuteronomio impiega due verbi diversi: *hamad* quando si riferisce alla moglie e *awah* quando tratta degli altri beni. Abbiamo visto più sopra che senso aveva *hamad*: desiderare per appropriarsi. Qui, come nell'Esodo, si proibiscono le macchinazioni per appropriarsi della sposa del prossimo.

Ma qual è il senso del verbo *awah*, utilizzato nel secondo membro della frase?

Vari esegeti pretendono che *awah* non indica il desiderio seguito da un atto d'aggressione, come *hamad*, ma solo il *desiderio interiore*. Questo verbo alcune volte ha come complemento oggetti o persone che si desidera ardentemente, senza poterle ottenere con le proprie forze. Così si desidererà «il giorno del Signore» (Am 5,18), e perfino lo stesso Yahvè (Is 26,9).

Se tale è il senso di *awah*, il decimo comandamento si sdoppia nel Deuteronomio non solo quanto all'oggetto, ma quanto al suo senso. Proibisce in primo luogo le *macchinazioni (hamad)* per impossessarsi della sposa del prossimo e poi il *desiderare (awah)* gli altri beni. E mentre la prima proibizione si mantiene ancora nell'ordine dei soli atti esteriori, la seconda si è *interiorizzata* già con segnali di evoluzione e di progresso morale: all'affermare che il semplice desiderio ingiusto è già riprensibile e che il peccato si dà prima nel cuore dell'uomo, la versione deuteronomica non dice meno del testo dell'Esodo, ma al contrario si estende più oltre 52[P. MAMIE, *ibid.*, p. 221].

Questi stessi autori vedono in questo un altro segnale di affinamento della coscienza morale d'Israele, nel fatto che la moglie non è inclusa nelle possessioni del marito, ma che è oggetto di un comandamento a parte: questa dignità si affermerà e riconoscerà sempre di più.

In uno studio recente il P. Morán respinge questa tesi 53[W. L. MORÁN, *The Conclusion of the Decalogue* (Es 20,17; Dt 5,21), in "Catholic Biblical Quart.", 29 (1967), 543-554]. Il semplice fatto che *hamad* non significhi solo desiderare, ma che implichi spesso atti di appropriazione, non basta per distinguerlo da *awah*, perché questa implicazione sembra che caratterizzi tutti i verbi di desiderio. *Awah* a volte può avere lo stesso significato di *hamad*, come per esempio nel testo dei Proverbi: «Non mangiare il pane dell'avarò e non *bramare* le sue ghiottonerie» (Pr 23,6). È evidente che *bramare* equivale qui a *mangiare*.

Nell'Antico Testamento i verbi di desiderio non possono distinguersi l'uno dall'altro a partire dall'interiorità. Tutti i verbi, che descrivono un movimento della volontà, hanno in comune che implicano sempre gli atti che portano il desiderio verso la sua realizzazione. Come prova questo

testo del Deuteronomio: «Se un uomo sposa una donna e, dopo essersi unito a lei, *la prende in odio*, le attribuisce azioni scandalose e diffonde sul suo conto una fama cattiva...» (Dt 22,13-14). Questo *prendere in odio* significa qui “sperimentare (e manifestare) avversione per (voler) separarsi da...”.

La tesi non è nuova, afferma Moran, perché già fu sostenuta nel 1946 da Petersen. Secondo quest'ultimo, i processi mentali degli israeliti non si davano successivamente, ma uniti. Per essi il desiderio e l'azione erano come legati con profonda unità, di modo che il desiderio, per una specie di necessità interiore, implicava l'azione. Fin quando esiste il desiderio, l'azione corrispondente è già presente. Dove non c'è azione, non c'è vero desiderio. Dove non c'è vero desiderio, non c'è azione.

Secondo Moran, non si può fondare nell'impiego dei due verbi differenti, *hamad e awah*, un'interiorizzazione parziale del decimo comandamento nella versione deuteronomica. Avendo questi due verbi fondamentalmente lo stesso significato, il decimo comandamento, sebbene sdoppiato, non cambia significato. Bisogna leggerlo come segue: “Non macchinerai per impossessarti della sposa del tuo prossimo. E neppure farai niente per impossessarti dei suoi beni”.

Moran sostiene inoltre che non si può dedurre niente neppure appoggiandoci nel differente statuto sociale della sposa, per il solo fatto che nella recensione deuteronomica non sia inclusa tra i “possessi” del marito, e la faccia oggetto di un comandamento a parte. La ragione di questa separazione della sposa può spiegarsi in altra maniera.

Effettivamente l'enumerazione di beni che non bisogna “desiderare”, nella versione deuteronomica sembra che si è presa da una lista-tipo dei beni destinati a vendersi, cambiarsi o essere oggetto di eredità. Alcuni documenti legali ugaritici, utilizzati nelle transazioni di beni immobili, si redigevano secondo uno schema quasi identico. In cima a queste liste di beni scambiabili si trova invariabilmente la coppia “casa-campo”. Seguono poi altri beni immobili e varie forme di coltivazioni; poi il personale, i servi, le serve e gli animali. La lista termina sempre con la clausola “e tutto ciò che gli appartiene”. Merita ricordare ora uno di questi testi, perché costituisce un perfetto parallelo con la lista del decimo comandamento. Si tratta di un prestito consentito da un re a un tale Takhulenu. Questo prestito non sarebbe valido che durante la vita del monarca, perché alla sua morte “le sue case, i suoi campi, i suoi servi, le sue serve, il suo bue, i suoi asini e tutto ciò che gli appartiene” non gli apparterranno più.

Se, come è molto probabile, l'enumerazione dei beni della versione deuteronomica s'ispira a queste liste di beni utilizzate con fini commerciali, non c'è niente di strano che la sposa manchi di un posto tra di esse. Mai si considerò in Israele la sposa come proprietà del marito con lo stesso titolo del resto dei beni. Si potrebbe dire al massimo che era “possesso” in certo senso. Continuava ad essere libera anche rimanendo a lato di suo marito. Non era oggetto di commercio. In concreto, non poteva essere venduta. Se la versione deuteronomica del decimo comandamento, come sostiene Moran, è stata organizzata e redatta in funzione di distinzioni legali più precise, c'era bisogno di porre a parte la sposa ed escluderla dai beni del marito, che potevano essere oggetto d'interscambi commerciali.

I Settanta, nella loro versione, interiorizzarono il decimo comandamento utilizzando nell'Esodo e nel Deuteronomio un solo verbo: *epithumeo* (ripetuto due volte) che indica il *desiderio interiore*. Nell'epoca della traduzione greca dell'Antico Testamento, verso il terzo secolo prima di Gesù Cristo, la coscienza giudaica più raffinata attuava dunque il decimo comandamento a livello delle intenzioni e dei desideri.

Secondo i sostenitori della prima opinione citata più sopra, l'interiorizzazione realizzata da *I Settanta* era già insinuata all'epoca della redazione del Deuteronomio. Moran al contrario non la trova fondamento nella versione deuteronomica del Decalogo, che non mostra la minima traccia d'interiorizzazione del decimo comandamento.

Tuttavia non si può negare che l'interiorizzazione realizzata da *I Settanta* presupponeva un'evoluzione del pensiero giudaico. Nel giudaismo tardivo non si comprendevano i Dieci Comandamenti allo stesso modo dell'inizio. Il Decalogo aveva mutato di senso. Non si contentava più di proibire i crimini maggiori contro l'Alleanza in prospettiva esclusivamente comunitaria. I

comandamenti non rappresentavano più solo i crimini antisociali, ma tutto l'ambito della moralità personale e interiore. Oltre gli atti esterni dell'uomo, raggiungeva il suo cuore. Il collettivismo un po' sommario dell'inizio è superato: ci troviamo già nell'ambito della responsabilità personale, anche senza dimenticare la dimensione comunitaria e sociale.

La versione deuteronomica del decimo comandamento, con l'ordine di presentazione dei vari oggetti di proprietà, suggerendo già lo sdoppiamento, è ciò che si trova alla base dell'enunciazione dei comandamenti così come l'esprimono cattolici e luterani. Per compensare la contrazione realizzata da sant'Agostino dei due primi comandamenti (perché si rese chiaramente conto che la proibizione degli idoli non era altro che una concretezza del primo comandamento) e conservare allo stesso tempo il numero di dieci, si è preso il costume di sdoppiare il decimo, intendendo sempre *desiderare* nel senso di un desiderio interiore, come d'altra parte lo faceva anche la versione de *I Settanta*.

CAPITOLO TERZO

IL DECALOGO NEL NUOVO TESTAMENTO

1. Il Decalogo all'avvento di Gesù

Le recenti scoperte archeologiche confermano che nel giudaismo tardivo il Decalogo si era convertito in uno dei testi biblici più importanti. Con altre due corte pericopi del Deuteronomio (Dt 6,4-9; 11,13-21) costituiva lo *shemà d'Israele*, una specie di breviario del giudeo devoto.

Questa valorizzazione particolare del Decalogo era già suggerita al tempo dell'esilio. Gettato fuori dalla terra santa, privato del suo tempio e del suo culto (Dn 3,38), Israele viveva in terra straniera, in Babilonia, preso da tentazioni di scoraggiamento (era distrutto il tempio e si domandava dove si trovava ora la dimora di Yahvè) e d'idolatria (abbagliato dallo splendore delle liturgie pagane). S'istaura allora un nuovo culto, non più sacrificale (i sacrifici rituali non potevano allora celebrarsi), ma liturgico, organizzato intorno alla sinagoga. Così si formava una comunità spirituale, che si riuniva tutti i sabati per implorare Yahvè e ricordare i suoi comandamenti. Da ciò la grande importanza attribuita al sabato, giorno di riunione per leggere e commentare il Decalogo, nel quale si trovavano riassunti i principali obblighi imposti da Yahvè al suo popolo. Lontano da Gerusalemme e dal suo tempio, Israele concentra lo sforzo morale nel Decalogo e in particolare nell'osservanza del sabato, che è diventato l'unico segno visibile dell'Alleanza. In quest'epoca il decalogo era più che mai un *Hauptgesetz*.

Documento dell'Alleanza, occupava già nell'Esodo e nel Deuteronomio un luogo privilegiato, in capo ai vari codici. Il semplice fatto di essere stato proclamato da Dio stesso lo faceva meritevole di questo luogo a parte e preferito. Le esortazioni ad "osservare i comandamenti di Yahvè" si applicavano in modo speciale al Decalogo. L'espressione "incidere le parole nel cuore" e quella di "ripeterle ai figli", significano che bisognava sapere il Decalogo a memoria. Il comandamento di "ripeterli lo stesso stando seduti in casa o in cammino, coricato o in piedi" (Dt 6,7) lo compiva il giudeo recitando il Decalogo due volte al giorno, una la mattina e l'altra la sera. Il Decalogo era un testo, che secondo la raccomandazione del Deuteronomio, il giudeo portava nella sua mano come un segno e sulla sua fronte come filatterio (Mt 23,5), che scriveva sugli stipiti e sulle porte delle case (Dt 6,9) [H. SCHENEIDER, *Der Dakalog in den Phylakterien von Qumran*, in "Bib. Zeit.", N. F. , 3 (1959), 22-24].

D'altra parte il Decalogo non si presentò mai come una legge inaccessibile. Con un gesto di amore preventivo, Yahvè diede al suo popolo una legge facilmente comprensibile e insieme praticabile. È fatta alla portata umana e non esige una moralità difficile: «Questo comando che oggi ti ordino non è troppo alto per te, né troppo lontano da te. Non è nel cielo, perché tu dica: "Chi salirà per noi in cielo, per prendercelo e farcelo udire, affinché possiamo eseguirlo?". Anzi, questa parola è molto vicina a te, è nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica» (Dt 30,11-14).

Gesù Cristo potrebbe dunque presumere, di fronte ai suoi ascoltatori giudei, la perfetta conoscenza e stima del Decalogo. Al giovane che lo interroga a proposito della vita eterna, risponde: «Tu conosci i comandamenti» (Mc 10,17). E il giovane si trovava dentro lo spirito del Deuteronomio quando rispose a Gesù Cristo, che gli aveva ricordato i comandamenti del Decalogo, «tutte queste cose le ho osservate fin dalla mia giovinezza» (Mc 10,20; Dt 26,14-16).

Più tardi, poco tempo dopo quello di Gesù Cristo, giudei e cristiani stimavano ugualmente il Decalogo e lo ponevano in cima al resto della Torà, ma si opera una trasformazione verso la metà del primo secolo. Tra i cristiani il Decalogo continua a godere di particolare stima, mentre cessa di formar parte dei testi privilegiati del giudaismo; scompaiono i filatteri e non figura più nello schema d'Israele.

Perché questa repentina posta in guardia? Una delle ragioni pare che fu la necessità di reagire contro quello che i giudei chiamavano l'appropriazione indebita del Decalogo da parte dei cristiani. Ci hanno rubato il Decalogo, dicevano i rabbini lamentandosi.

Di fatto i cristiani davano molta importanza al Decalogo, mentre dichiaravano abolita la legge di Mosè. Grazie alla distinzione tra la legge naturale e la legge positiva, potevano affermare che i giudei non avevano perché gloriarsi singolarmente per aver ricevuto il Decalogo da Yahvè, come se fosse di proprietà esclusiva, dato che la proclamazione, che di esso aveva fatto Mosè a Israele, nel fondo non era altro che una prima nozione data da Dio a tutti gli uomini!

Come reazione a tali affermazioni e per non sembrare che si dava ragione ai cristiani, che ponevano una differenza essenziale tra il Decalogo e il resto della Torà, i giudei sottrassero al Decalogo il posto d'onore, che aveva occupato fino ad allora, e lo ridussero al livello del resto della legge. Soprattutto dopo la caduta di Gerusalemme, i capi del giudaismo diedero a *tutta* la legge di Mosè il massimo onore, concedendo la stessa importanza alle prescrizioni minori di quelle maggiori. Bisognava prevenire che si giungesse a credere che le raccomandazioni prescritte nel Deuteronomio a proposito dei comandamenti (Dt 6,4-9) si applicavano soprattutto al Decalogo, come si era venuto credendo fino allora. I giudei affermarono allora che valevano per qualunque legge indistintamente. Il Decalogo non era più la Parola di Dio in un senso speciale: si convertì in *una* parte della Torà, niente di più 2[H. SCHENEIDER, *ibid.*, pp. 26-28].

II. Il Decalogo nei Sinottici

Caratteri generali: Gesù e il giovane ricco (Mc 10,17-22)

Nei Sinottici il Decalogo è chiamato “Parola di Dio” (Mc 7,13); i suoi precetti sono “comandamenti di Dio” perché sono stati “pronunciati” da Dio (Mt 15,4). Se non occupa in essi il luogo di preminenza che usufruiva nel giudaismo tardivo, tuttavia si può dire che appariva come testo eminente, superiore al resto della Torà, la cui preminenza nell'ordine nuovo non dà luogo a dubbi, come lo testimonia il dialogo tra Gesù e il giovane ricco.

«Mentre (Gesù) andava per la strada, un tale gli corse incontro e, gettandosi in ginocchio davanti a lui, gli domandò: «Maestro buono, che cosa devo fare per avere in eredità la vita eterna?». Gesù gli disse: «Perché mi chiami buono? Nessuno è buono, se non Dio. Tu conosci i comandamenti: *Non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non testimoniare il falso, non frodare, onora tuo padre e tua madre*». Egli allora gli disse: «Maestro, tutte queste cose le ho osservate fin dalla mia giovinezza». Allora Gesù fissò lo sguardo su di lui, lo amò e gli disse: «Una cosa sola ti manca: va', vendi quello che hai e dallo ai poveri, e avrai un tesoro in cielo; e vieni! Seguimi!» (Mc 10,17-22; Mt 19,16-22; Lc 18,18-23).

“Perché mi chiami buono? Nessuno è buono, se non Dio”. Con queste parole Gesù si riferisce totalmente al Padre e orienta l'attenzione del giovane verso Dio, la sola fonte e unica norma di bontà. A chi gli chiede cosa deve “fare”, Gesù gli propone già in questa prima parte una morale d'imitazione di Dio, un ideale che mai si raggiunge e che bisogna perseguire continuamente: «Voi, dunque, siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,48). Come non intravedervi qui una discreta allusione al primo comandamento del Decalogo: “Non avrai altri dei di fronte a me”?

“Già conosci i comandamenti”, aggiunge Gesù. “Non ucciderai, non commetterai adulterio..., ecc.”. Questo dialogo tra Gesù e il giovane sembra costruito sullo schema delle liturgie di entrata vetero-testamentarie, che nei loro testi dichiarano le condizioni di accesso al santuario. Per poter prendere parte al servizio liturgico, il fedele doveva fare un esame di coscienza, che aveva come quadro le norme del Decalogo e più precisamente i comandamenti della seconda tavola. La domanda, che il giovane fa a Gesù Cristo, non era dunque nuova in Israele. Si trattava della stessa che al sacerdote dirigeva il fedele che voleva partecipare al servizio liturgico del tempio. Nel

seguinte passo di Michea, per esempio, un fedele pentito interroga il profeta sulle esigenze di Yahvè: “Come mi presenterò davanti a Yahvè? Come mi presenterò davanti al Dio eccelso?”, al che Michea risponde: “O uomo, ti si è dato a conoscere ciò che è il bene, ciò che Yahvè chiede da te; e che non è altra cosa se non il compimento della giustizia, amare delicatamente e camminare umilmente con Dio” (Mic 6,6-8). Le esigenze del Dio dell’Alleanza sono prima di tutto di ordine morale. Il culto non può dispensare dalla giustizia e dall’amore. Alla domanda del fedele “Chi potrà entrare nella sua tenda?”, il salmista risponde: “Chi cammina integralmente e opera con giustizia; chi nel suo cuore parla con verità senza permettere alla sua lingua la calunnia; chi in nulla fa male al suo fratello né fa ingiuria al suo prossimo... chi non giura in danno proprio senza disdirsi; chi non presta il suo denaro a interesse e non accetta nulla con pregiudizio dell’innocente” (Sal 15). Quelli che “cercano Yahvè”, prima di tutto devono presentare un certificato di moralità, devono sottomettersi al *test* della giustizia! Proprio questo è ciò che Gesù Cristo ricorda al giovane. Se vuole partecipare alla vita eterna, anche lui, ad esempio del giudeo fedele dell’Antico Testamento, deve verificare la sua disposizione verso il prossimo ed esercitare la giustizia con lui. Con l’osservanza dei comandamenti della seconda tavola, il giovane, imitando colui che unicamente è Buono, proverà in concreto la sua fedeltà a Dio e riceverà in eredità la vita eterna 3[Ed. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen, 1967, pp. 119-120].

Ma il dialogo continua: “L’uomo gli rispose: Maestro, tutto questo l’ho osservato dalla mia giovinezza. Allora Gesù fissò i suoi occhi su di lui e l’amò”. Prima di liberare Israele dalla servitù e di offrirgli la sua Alleanza, Yahvè l’aveva guardato e l’aveva amato. Come Israele era stato prevenuto dall’amore di Yahvè, anche il giovane fu prevenuto dall’amore di Gesù Cristo. “E gli disse: Ti manca ancora una cosa: va, vendi ciò che hai, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; dopo, vieni e seguimi”. Israele fu invitato a seguire Yahvè, a camminare per le sue vie, a unirsi a Lui; il giovane è invitato a seguire Gesù. In modo nuovo e insperato, Gesù formula il primo comandamento: “Vieni e seguimi” 4[N. LOHFINK, *Das Hauptgebot im Alten Testament*, in “Geist und Leben”, 36 (1963), 280]. In questa chiamata di Gesù è “la vita eterna”, Dio stesso si offre al giovane. La sua risposta a Gesù Cristo sarà la risposta a Dio stesso. Dio gli viene incontro per mezzo del suo Figlio. Nel chiedergli che lo segua, Gesù gl’indica il cammino verso colui che è l’unico Buono, il Padre.

Nelle citazioni che fa dei comandamenti, Gesù Cristo, già si sarà notato, non si sente legato da un’unica formulazione del Decalogo, né si preoccupa di formulare i comandamenti secondo un ordine tradizionale: prima le proibizioni; poi il quarto comandamento. La proibizione “non farai il male” non figura letteralmente nel Decalogo. Tuttavia pare che si tratti di una formulazione diversa del decimo comandamento. Effettivamente il verbo *apostereinai*, tradotto con “far male”, indica nel greco biblico il pagamento del salario dovuto (Dt 24,14) e nel greco profano il fatto di trattenere una cosa data in deposito. Il decimo comandamento: “Non macchinerai (*hamad*) per impossessarti dei beni del tuo prossimo” si convertì in “Non farai male al tuo prossimo”. La formulazione è differente, ma fondamentalmente resta lo stesso senso: stiamo nel dominio della giustizia di fronte ai beni del prossimo 5[A. SIEDERS, *Het tiende gebod en Marcus 10*, in “Vox Theologica”, 34 (1964), 115-116]. La libertà che Gesù si prende con il Decalogo, nell’enumerazione dei precetti o nella loro formulazione, ci dimostra che né per Lui, né per gli evangelisti, la lettera del Decalogo si stimava fissa una volta per sempre. Come nella storia d’Israele alcuni comandamenti avevano cambiato formulazione e senso, Gesù non teme di formulare la volontà di Dio con tutta la sua purezza per i cristiani e modificare, secondo questa necessità, le formule decalogali per dare ai comandamenti di Dio la loro vera dimensione.

Gesù Cristo e il primo comandamento

Per l'importanza capitale del primo comandamento per la vita religiosa e morale d'Israele, gli autori sacri l'avevano formulato in varie maniere, per esprimere meglio con esse il suo ambito e tutti gli aspetti. Per questo, vicino alla formula antica "Non avrai altri dei di fronte a me", troviamo la proibizione di seguire altri dei (Dt 28,14), di "farsi idoli e servirli" (Dt 5,8-10), il comandamento di "seguire Yahvè, di amarlo"... e di "servirlo con tutto il cuore" (Dt 13). Gesù Cristo li raccoglierà adattando la maggior parte di queste formulazioni vetero-testamentarie.

L'idolatria, non sarà troppo ricordarlo, non era un atteggiamento superato già per sempre. Anche nel regime monoteista continua ad essere tentazione permanente per il cuore dell'uomo. Il desiderio di fabbricarsi idoli non si materializzerà forse nella fabbricazione di statue di pietra, che pretendano di incarnare la potenza divina. Gli "altri dei" possono tuttavia rinascere sotto forme diverse meno grossolane in apparenza, ma più sottili e pericolose. L'uomo non adorerà più gli dei della fecondità, ma resta con l'incessante inclinazione diretta a fabbricare assoluti, sia con la creazione del suo spirito, sia con le sue mani (il miracolo della tecnica moderna) o con i beni materiali, come per esempio il denaro. A questi assoluti l'uomo sacrificherà tutto, compresa la stessa persona umana e il servizio di Dio. L'uomo sarà sempre tentato di attribuire solo alle sue proprie forze ciò che è dono di Dio, esposto sempre a lasciarsi dominare dalla creazione materiale, fino al punto da dimenticare per essa il Creatore. Dunque deve stare continuamente a imparare di nuovo che tutto è dono di Dio, e deve senza posa ripetere a se stesso il primo comandamento 6[P. BUTS - J. LECLERCQ, *Le Deutéronome*, p. 77]. Aveva detto già l'autore del Deuteronomio a Israele: «Temerai il Signore, tuo Dio, lo servirai... Ma se tu dimenticherai il Signore, tuo Dio, e seguirai altri dei e li servirai e ti prostrerai davanti a loro, io attesto oggi contro di voi che certo perirete» (Dt 6,13; 8,19). Nel Discorso della montagna, quando si riferisce alle ricchezze, che tanto facilmente s'impadroniscono del cuore dell'uomo fino a giungere a convertirsi in idolo, Gesù Cristo afferma, conforme allo spirito del Deuteronomio: «Nessuno può servire due padroni, perché o odierà l'uno e amerà l'altro, oppure si affeziona all'uno e disprezzerà l'altro. Non potete servire Dio e la ricchezza» (Mt 6,24). Soprattutto a proposito del denaro, il cristiano dovrà scegliere pro o contro Gesù Cristo. Dio o il denaro: la dicotomia è assoluta. Il Dio del Nuovo Testamento è geloso come quello dell'Antico. Il servizio di Dio esclude qualunque altro. Dio non consentirà mai che si spartisca la sua sovranità con qualsiasi altro padrone, fosse anche Mammona 7[C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, I, Paris, 1965, p. 372]. Dietro la ricchezza si nasconde una potenza che l'uomo, abbandonato a se stesso, non può dominare.

In altri termini l'amore di Dio esclude qualsiasi altro amore, che non gli resti completamente subordinato. Al fariseo che domandò qual era il comandamento più grande della legge, Gesù gli afferma che di fatto tra i comandamenti ce n'è uno che è "il grande e il primo". Quale? Gesù risponde, citando la più bella di tutte le formulazioni deuteronomiche del primo comandamento: «Tu amerai il Signore, tuo Dio, con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze» (Dt 6,4-5). «Questo (dice Gesù) è il grande e primo comandamento» (Mt 22,38). Di conseguenza, del testo che figurava nello schema d'Israele e che il pio giudeo recitava due volte ogni giorno, Gesù prende la formulazione del primo comandamento del Decalogo. Per Lui il più importante e il più grande comandamento è il primo del Decalogo, sebbene formulato positivamente e imponendo a tutti un amore di preferenza, un compromesso totale del cuore, che orienterà tutta la vita morale: «Dov'è il tuo tesoro, là sarà anche il tuo cuore» (Mt 6,21). Questa donazione intera del cuore a Dio è ciò che proprio avevano dimenticato i farisei, occupati nel praticare un'osservanza della legge rigorosa, inumana e a volte senza amore: «Ma guai a voi, farisei, che pagate la decima sulla menta, sulla ruta e su tutte le erbe, e lasciate da parte la giustizia e l'amore di Dio» (Lc 11,42). «Ipocriti! Bene ha profetato di voi Isaia, dicendo: *Questo popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me*» (Mt 15,7-8; Is 29,13).

Nelle tentazioni del deserto Gesù raccoglie per conto proprio la tentazione alla quale soccomberebbe Israele nel giungere alla terra di Canaan: abbandonare la fede in Yahvè e adorare gli

dei stranieri. Israele era stato prevenuto in questi termini: «Guardati dal dimenticare il Signore, che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla condizione servile. Temerai il Signore, tuo Dio, lo servirai e giurerai per il suo nome» (Dt 6,12-13; 10,20). Contro Satana, che “mostrandogli tutti i regni del mondo e la loro gloria”, chiedeva che lo adorasse, Gesù torna a prendere la formula del Deuteronomio, modificandola leggermente: «Il Signore, tuo Dio, adorerai: a lui solo renderai culto» (Mt 4,10; Dt 6,13). Lì dove Israele s'era mostrato prevaricatore, Gesù si mostra fedele osservante del primo comandamento.

Sì, come uomo Gesù Cristo ha osservato il primo comandamento, come Figlio di Dio gli si deve, come al Padre, questa adorazione e servizio esclusivi.

Nel vespro della sua morte, già prigioniero degli uomini, Gesù proclamerà chiaramente la sua divinità. Al Sommo Sacerdote, che lo scongiurava nel nome di Dio vivo perché dicesse se era il Cristo, il Figlio di Dio, Gesù risponde: “Tu l’hai detto”. Con queste semplici parole afferma che il primo comandamento non aveva solo per oggetto l’adorazione del Padre, ma anche quella del Figlio. I farisei respingono questa conclusione e lo condannano come blasfemo, cioè come violatore del primo comandamento: «Ha bestemmiato!... Ecco, ora avete udito la bestemmia» (Mt 26,64-65).

Già nel corso della sua vita pubblica Gesù Cristo aveva attribuito a se stesso determinate formulazioni del primo comandamento, e in particolare questa: «Non seguirete altri dei... Seguirete il Signore, vostro Dio» (Dt 6,14; 13,5). Siccome l’ebreo manca di parola per esprimere “seguire”, ricorre all’espressione più significativa “camminare dietro” applicata al soldato, che seguiva il suo capo. L’espressione ha dato luogo nelle lingue moderne a formule come “seguito”, “marcia al seguito di”, “Nachfolge” [C. SPICQ, *ibid.*, II, p. 709]. “Cammina dietro a me, seguimi”, è l’ordine che Gesù Cristo dà a tutti quelli che vogliono essere suoi discepoli: «Se qualcuno vuole venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua» (Mt 16,24). Unirsi a Gesù Cristo in modo personale, esclusivo e assoluto, è il progetto di vita diretto al cristiano; distaccarsi da tutto ciò che significa un rischio compromettente da questa unione con Gesù Cristo, è la scelta decisiva che deve fare ogni cristiano. Gli sarà necessario staccarsi da se stesso, dalla sua famiglia e dai suoi beni: «Sono infatti venuto a separare l’uomo da suo padre e la figlia da sua madre... Chi ama padre o madre più di me, non è degno di me; chi ama figlio o figlia più di me, non è degno di me; chi non prende la propria croce e non *mi segue*, non è degno di me» (Mt 10,35-38). Così abbiamo il prolungamento neotestamentario del “non seguite altri dei”.

Di conseguenza si converte in apostata, non solo chi respinge Dio, ma anche chi ricusa di aderire alla persona di Gesù Cristo. «Perciò chiunque mi riconoscerà davanti agli uomini, anch’io lo riconoscerò davanti al Padre mio che è nei cieli; chi invece mi rinnegherà davanti agli uomini, anch’io lo rinnegherò davanti al Padre mio che è nei cieli» (Mt 10,32-33).

Il nome di Dio

Per amore, Dio rivelò il suo nome a Israele. Nel Nuovo Testamento Gesù Cristo farà conoscere ai suoi discepoli il nome, che servirà per designare Dio in regime cristiano: *Padre*. Nell’Antico Testamento l’idea di paternità divina – certamente poco sfruttata, come pare, a causa del pericolo di abbassare Dio a un livello puramente umano – era legata all’elezione del popolo del Sinai, momento nel quale Dio si era mostrato veramente Padre d’Israele. Gesù svilupperà questo tema della paternità divina, lo approfondirà e farà che raggiunga la sua piena dimensione.

Già nel modo con cui si manifestò Egli stesso, come *Figlio*, Gesù rivelava che il nome, che con maggior profondità esprimeva l’essere di Dio, era quello di Padre. Gesù si rivolge sempre a Dio come a suo Padre: «Ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra» (Mt 11,25). Parla del «Padre mio che è nei cieli» (Mt 7,21); dei «benedetti del Padre mio» (Mt 25,34); del «Regno del Padre mio» (Mt 26,29). E dice ancora di più: «Tutto è stato dato a me dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio» (Mt 11,27). Parla

anche di Dio come del Padre dei suoi discepoli e della moltitudine: «...il Padre vostro che è nei cieli» (Mt 6,1).

Inoltre la paternità divina è l'unica norma della “nuova giustizia” per quelli che vogliono vivere sotto l'occhio di Dio: questo Padre «vede nel segreto... e sa di quali cose avete bisogno» (Mt 6,6-8). Mentre i farisei, in virtù della loro autogiustificazione, sostituiscono praticamente il Padre celeste, Gesù esige dai suoi discepoli che riconoscano Dio come l'unico Padre, come l'unica norma di santità e che sperino la ricompensa da Lui solo. È l'unico nome per quelli che vogliono vivere sotto lo sguardo di Dio. Questo titolo di Padre caratterizza esattamente l'atteggiamento divino nella prospettiva del Regno. Dio è il Padre del Regno (Mt 13,43) e il Padre dei suoi discepoli. Per questo è “nostro Padre” e anche il “Padre celestiale”, cioè colui che fa discendere la salvezza del cielo sulla terra 9[P. SCHRUERS, *La paternité divine dans Mt 5,45 et 6,26-32*, in “Eph. Theol. Lov.”, 36 (1960), 593-624].

Il secondo comandamento proibiva qualunque abuso del nome di Yahvè: «Non pronuncerai invano il nome del Signore, tuo Dio» (Es 20,7). Ebbene, al tempo della venuta di Gesù Cristo, uno dei modi di violare questo comandamento consisteva nel ricorrere eccessivamente ai giuramenti. Qualunque giuramento si faceva invocando il nome di Yahvè: «giurerai per il suo nome» (Dt 6,13). Ma un'azione tanto santa deve conservare sempre il suo senso e non compiersi con leggerezza. Giurare senza motivo, invano, è alimentare la ridicola pretesa di tentare di disporre a capriccio proprio del potere di Dio; è dunque violare il secondo comandamento. Gesù condannerà quest'abuso in una delle antitesi del Discorso della Montagna: «Avete anche inteso che fu detto agli antichi: “Non giurerai il falso, ma adempirai verso il Signore i tuoi giuramenti”. Ma io vi dico: non giurate affatto, né per il cielo, perché è il trono di Dio, né per la terra, perché è lo sgabello dei suoi piedi, né per Gerusalemme, perché è la città del grande Re... Sia invece il vostro parlare: “Sì, sì”, “No, no”; il di più viene dal Maligno» (Mt 5,33-37). Gesù non condanna qui ogni giuramento, ma soprattutto esorta i discepoli perché trovino il loro vero senso. Egli stesso accetterà di pronunciare il giuramento, che gli chiede il Sommo Sacerdote (Mt 26,63). L'ideale sarebbe che i cristiani dicessero sempre spontaneamente la verità; in questo modo nessuno si vedrebbe obbligato a ricorrere al giuramento perché gli altri gli credano. Gesù Cristo sostiene qui la santità del nome di Dio, protetta dal secondo comandamento.

Il sabato

Fino alla sua resurrezione Gesù Cristo osserverà fedelmente il sabato: «...secondo il suo solito, di sabato, entrò nella sinagoga e si alzò a leggere» (Lc 4,16). Questa presenza di Gesù Cristo nel sabato ha un significato molto ricco. Il sabato era la figura, il segno. Egli è la realtà, il vero sabato per gli uomini; il loro vero riposo (Mt 11,29). Per questo Gesù considera il sabato come “il suo giorno”: predica nella sinagoga, approfitta di questo giorno per curare infermi e deboli (realizza cinque guarigioni il giorno di sabato), non per polemizzare con i farisei, come se volesse levare contro di essi la battaglia del sabato, ma perché una guarigione fatta di sabato sottolineerebbe il vero senso di questa festa. Il riposo prescritto in questo giorno per i corpi feriti e stanchi, non prefigurava già il riposo che Gesù Cristo veniva a donare a tutta l'umanità? «Venite a me, voi tutti che siete stanchi e oppressi, e io vi darò ristoro» (Mt 11,28).

E dato che nella sua persona si compie il sabato, Gesù può dichiararsi Signore dello stesso (Mc 2,28) e può interpretarlo autenticamente. Distinguendo tra le pratiche rabbiniche e il comandamento di Dio, tra la lettera e lo spirito, attacca le interpretazioni rigoriste e inumane dei farisei, per restituire a questa istituzione il suo vero senso. Non è più che un mezzo al servizio dell'uomo: «Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato!» (Mc 2,27). Tutto l'insegnamento di Gesù riguardo al sabato si riassume in quest'unico assioma. Mai si è detto qualcosa di più sublime circa la grandezza dell'uomo: anche il sabato, sebbene si tratti di una istituzione divina, deve cedere il passo davanti all'indigenza e necessità dell'uomo, creato a immagine di Dio.

Con le sue parole e con le sue opere, Gesù prova che l'istituzione sabbatica ha una finalità umanitaria e conferma così l'interpretazione umano-sociale che dava il Deuteronomio a questo comandamento (Dt 5,12-15). Giorno di Dio, il sabato è santo, non deve profanarsi con i lavori. Istituito per il bene dell'uomo, lo si profana anche se lo si prende come pretesto per scusarsi di soccorrere il prossimo in stato di necessità.

Il quarto comandamento

Gesù insistette fortemente sull'onore e il rispetto dovuto ai genitori. La sua risposta al giovane ricco include, tra i comandamenti, che è doveroso osservare "per entrare nella vita" (Mt 19,17): "Onora tuo padre e tua madre".

Come risposta a un'accusa dei farisei, Gesù insiste nell'attenzione che i figli adulti devono avere verso i loro genitori anziani e conferma così l'interpretazione umano-sociale di questo comandamento data nel libro dei Proverbi: «Rovina il padre e fa fuggire la madre un figlio disonorato e infame» (Pr 19,26).

Il rispetto prescritto nel quarto comandamento sorpassa dunque la semplice obbedienza filiale. «In quel tempo alcuni farisei e alcuni scribi, venuti da Gerusalemme, si avvicinarono a Gesù e gli dissero: «Perché i tuoi discepoli trasgrediscono la tradizione degli antichi? Infatti quando prendono cibo non si lavano le mani!». Ed egli rispose loro: «E voi, perché trasgredite il comandamento di Dio in nome della vostra tradizione? Dio ha detto: *Onora il padre e la madre* e inoltre: *Chi maledice il padre o la madre sia messo a morte*. Voi invece dite: "Chiunque dichiara al padre o alla madre: Ciò con cui dovrei aiutarti è un'offerta a Dio, non è più tenuto a onorare suo padre". Così avete annullato la parola di Dio con la vostra tradizione» (Mt 15,1-6). Gesù Cristo allude qui al voto del Korban o più esattamente alla formula votiva per la quale un figlio faceva voto dei suoi beni al tempio. Una volta consacrati in questo modo, i beni non potevano dedicarsi a usi profani. Anche i genitori bisognosi dovevano rinunciare agli stessi. Determinati figli snaturati ricorrevano a questo procedimento per non dovere sostenere i genitori anziani. Dunque i rabbini, secondo il dire di Gesù, ritenevano tale voto come valido, anche riconoscendo il suo carattere immorale. In nome di una fedeltà troppo rigida verso questa tradizione umana, consacrano una violazione del comandamento di Dio. Gesù condanna questa interpretazione. Il comandamento dell'amore al prossimo sta in cima ai sacrifici (Mc 12,33). Dio non si può onorarlo con detrimento dell'amore dovuto al prossimo.

Tuttavia Gesù Cristo segnala anche i limiti del quarto comandamento. L'amore e il rispetto verso i genitori non deve giungere fino all'idolatria. Sarebbe annullare il primo comandamento a beneficio del quarto. Gesù Cristo non nega il valore dei legami della carne e del sangue, ma afferma che questi devono subordinarsi all'amore di Dio: «Chi ama padre o madre più di me, non è degno di me» (Mt 10, 37). L'amore a Dio talvolta può imporre le maggiori rinunce: «Chiunque avrà lasciato... o padre, o madre... per il mio nome...» (Mt 19,29).

Queste affermazioni tanto paradossali in apparenza, non vogliono dire più di questo: non c'è, in definitiva, che un vero Padre, Dio, dal quale procede qualsiasi altra paternità. Per mostrare meglio il senso di questo comandamento, Gesù Cristo unisce l'esempio alla dottrina. Essendo rimasto nel tempio di Gerusalemme senza che se n'accorgessero i suoi genitori durante le feste pasquali, afferma di fronte al suo padre adottivo («...tuo padre e io, angosciati, ti cercavamo» Lc 2,48) che suo Padre è Dio: «Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?» (Lc 2,49). E tuttavia immediatamente dopo «Scese dunque con loro e venne a Nazaret e stava loro sottomesso» (Lc 2,51).

Il quinto comandamento

«Avete inteso che fu detto agli antichi: *Non ucciderai*; chi avrà ucciso dovrà essere sottoposto al giudizio. Ma io vi dico: chiunque si adira con il proprio fratello dovrà essere sottoposto al giudizio. Chi poi dice al fratello: “Stupido”, dovrà essere sottoposto al sinedrio; e chi gli dice: “Pazzo”, sarà destinato al fuoco della Geenna» (Mt 5,21-22). Il principale difetto dell'interpretazione rabbinica del quinto comandamento fu di considerarlo esclusivamente nel suo aspetto esterno: ogni omicida dovrebbe essere giudicato e condannato. Ma Gesù non si ferma lì. Non si tratta di porre un omicida di fronte a un giudice umano. Non basta conservare le mani pulite di sangue altrui. L'uomo deve strappare dal suo cuore le radici stesse dell'omicidio: la collera e l'odio. Ogni collera, ogni parola pungente contro il prossimo, rende colpevole l'uomo, non davanti a un tribunale umano, ma davanti al tribunale di Dio, che scruta le viscere e i cuori. Per Gesù Cristo l'odio del prossimo è già una mancanza contro il quinto comandamento. La conclusione normale della collera è il crimine. Chiunque s'incollerisce contro il prossimo e lo desidera, è già un assassino in potenza perché non si sa mai cosa può sgorgare da un movimento di collera non represso. Normalmente tende alla soppressione dell'altro. Un omicidio può nascondersi lì.

Gesù Cristo considera dunque l'omicidio più nella sua *causa* – il cuore dell'uomo, che si consegna alla collera e alla vendetta – che nel suo effetto – la soppressione della vita, della quale si occupavano solo i tribunali. Considerato in tutta la sua ampiezza, il quinto comandamento proibisce non solo il crimine, ma tutto ciò che è suscettibile di condurre fino ad esso. Si trova così approfondito interiormente il cuore dell'uomo nel legare l'atto proibito con la sua fonte,

Questo comandamento non è in fondo più che un'esigenza della carità fraterna: «Se dunque tu presenti la tua offerta all'altare e lì ti ricordi che tuo fratello ha qualche cosa contro di te, lascia lì il tuo dono davanti all'altare, va' prima a riconciliarti con il tuo fratello» (Mt 5,23-24). In questa parabola Gesù afferma che il cammino verso Dio passa per il prossimo. Nessuna riconciliazione con Dio può precedere quella col prossimo. La pena prodotta a un fratello pesa più davanti a Dio di tutti i sacrifici. Il Dio a cui tu chiedi perdono sta dietro al fratello che hai offeso, dice in modo equivalente Gesù Cristo. La pace con il prossimo è prerequisite per il sacrificio liturgico ¹⁰[ARNOLD SCHABERT, *Die Bargpredigt*, Munich, 1966, pp. 64-70].

Conviene annotare che la Legge di Santità condannava già l'odio del cuore e i desideri di vendetta: «Non coverai nel tuo cuore odio contro il tuo fratello... Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso» (Lv 19,17-18). Gesù non farà altro che esplicitare quello che già si trovava in germe con la legge di Mosè.

Il sesto comandamento

In quanto al sesto comandamento, Gesù Cristo non solo ricorderà in varie occasioni le sue esigenze (Mt 5,27; 19,18; Mc 10,11), ma ancora di più per sua autorità lo porterà fino ai limiti e gli farà raggiungere tutta l'estensione voluta dal Creatore.

In primo luogo precisa e approfondisce la nozione di adulterio. Abbiamo visto che nell'Antico Testamento, a causa del costume della poligamia, gli sposi non avevano la stessa responsabilità coniugale. La legge era più severa per la sposa che per il marito. L'infedeltà del marito, quando la complice non era sposata, non era castigata dalla legge. Invece nell'economia cristiana non si concede simile libertà al marito. La poligamia era scomparsa praticamente con la sua venuta e Gesù Cristo non avrà più necessità d'insistere su questo punto.

Il divorzio al contrario era ancora in vigore, cosa che prolungava una grave disuguaglianza di diritti tra l'uomo e la donna. Condannando in modo assoluto il divorzio, Gesù Cristo non solo restringe la libertà concessa al marito dalla legge di Mosè, ma concede piena uguaglianza di valore e di diritti alla sposa e dà così alla nozione di adulterio la sua vera dimensione. «Fu pure detto: “Chi ripudia la propria moglie, le dia l'atto del ripudio”. Ma io vi dico: chiunque ripudia la propria moglie, eccetto il caso di unione illegittima, la espone all'adulterio, e chiunque sposa una ripudiata, commette adulterio» (Mt 5,31-32).

In risposta ai farisei, che gli avevano domandato se era lecito ripudiare la moglie per qualsiasi motivo, Gesù fa un riferimento al Genesi e conclude che Dio all'inizio rese indissolubile il matrimonio: «Non avete letto che il Creatore da principio *li fece maschio e femmina* e disse: *Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una sola carne?* Così non sono più due, ma una sola carne. Dunque l'uomo non divida quello che Dio ha congiunto» (Mt 19,4-6).

Al proclamare indissolubile il matrimonio, Gesù Cristo afferma l'eguale valore dei suoi due membri. Il marito è obbligato alla fedeltà con la sua unica sposa. La malizia dell'adulterio non risiede nel solo fatto che il marito violi i diritti di un terzo, ma nel fatto che la fedeltà coniugale come tale è stata lesionata. E il marito e la moglie adultera peccano contro il proprio matrimonio, perché violano i diritti dell'altra parte. Simile restrizione alla libertà del marito sembrava qualcosa di inaudito in quell'epoca, se ricordiamo la sorpresa degli stessi discepoli di fronte a tali parole di Gesù Cristo: «Se questa è la situazione dell'uomo rispetto alla donna, non conviene sposarsi» (Mt 19,10).

Gesù Cristo *interiorizza* il sesto comandamento perseguendo l'adulterio fino nei pensieri e desideri: «Ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel proprio cuore» (Mt 5,28). È vero che il decimo comandamento proibiva "desiderare" la moglie del prossimo; ma si condannava allora solo il desiderio perché si trattava del primo passo di un cammino, che poteva sbocciare nel rapimento della moglie altrui. La versione de I Settanta, che aveva interpretato tutto il decimo comandamento in funzione dei desideri interiori, prolungava la tendenza veterotestamentaria ad interiorizzare le esigenze morali del Decalogo. Gesù spinge quest'interiorizzazione fino al limite, affermando chiaramente che il desiderio adultero è colpevole come lo stesso atto. Oltre le manifestazioni esteriori, Gesù penetra fino alle radici del male, fino alle intenzioni profonde da dove procedono gli atti. Il peccato risiede essenzialmente nella disposizione del cuore. «Ciò che esce dall'uomo è quello che rende impuro l'uomo. Dal di dentro infatti, cioè dal cuore degli uomini, escono i propositi di male:...adulteri...» (Mc 7,20-22).

Gesù Cristo unisce un gran rigore nel piano dei principi – condanna l'adulterio senza discussione – con una misericordia tanto grande verso il colpevole: «E Gesù disse (alla donna adultera): «Neanch'io ti condanno; va' e d'ora in poi non peccare più» (Gv 8,11).

I profeti avevano presentato le relazioni tra Yahvè e Israele come un'alleanza e denunciarono come adulterio l'apostasia d'Israele e il culto degli idoli (Os 2,4; Ger 2,2; Ez 16,23-34). In conformità con questa dottrina, Gesù Cristo condanna come adulterio non solo l'infedeltà coniugale, ma anche l'infedeltà religiosa, cioè la violazione del primo comandamento. Chiamerà adultera la nazione giudaica, incredula, colpevole per non averlo riconosciuto e per averlo respinto come Messia (Mt 12,23; Mc 8,28).

Infine, Gesù Cristo propone il suo ideale di castità posto come prolungamento naturale del settimo comandamento. Non è solo il desiderio di adulterio che si proibisce, ma tutta la *impurità in generale* e tutto ciò che è suscettibile di condurre ad esso come toccamenti, sguardi. «Se il tuo occhio destro ti è motivo di scandalo, cavalo e gettalo via da te: ti conviene infatti perdere una delle tue membra, piuttosto che tutto il tuo corpo venga gettato nella Geenna» (Mt 5,29). L'uomo dev'essere disposto a imporsi qualunque sacrificio, invece di essere escluso dal Regno dei Cieli. L'ascesi cristiana ha anche la sua propria *chirurgia spirituale* 11[I. GOMA CIVIT., *El Evangelio según San Mateo* (1-13), Madrid, 1966, pp. 274-278].

Gesù interiorizza e unifica il Decalogo

Gesù *interiorizza* tutte le esigenze morali formulate nei comandamenti della seconda tavola. Dopo aver denunciato l'ipocrisia dei farisei, che annullano la Parola di Dio in nome della tradizione e onorano Dio solo con le labbra e non con il cuore (Mt 15,7-8), Gesù afferma che Egli pospone l'impurità legale all'impurità morale, l'unica che veramente importa: «Dal cuore, infatti,

provengono propositi malvagi, omicidi, adulteri, impurità, furti, false testimonianze, calunnie. Queste sono le cose che rendono impuro l'uomo; ma il mangiare senza lavarsi le mani non rende impuro l'uomo» (Mt 15,19-20). Prima di convertirsi in atto, i peccati antisociali, presentati qui nella loro formulazione decalogale, nascono nel cuore e macchiano già l'uomo. Procedendo da un cuore perverso, rivelano la loro malvagità previa.

Infine Gesù unifica il Decalogo riassumendolo nel doppio comandamento dell'amore a Dio e al prossimo. Allo scriba che domandava: «Maestro, nella Legge, qual è il grande comandamento?» (Mt 22,36), Gesù gli risponde: «*Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente.* Questo è il grande e primo comandamento. Il secondo poi è simile a quello: *Amerai il tuo prossimo come te stesso.* Da questi due comandamenti dipendono tutta la Legge e i Profeti» (Mt 22,37-40).

Tra i comandamenti dunque ce n'è uno che è il "grande e primo di tutti" (Mc 12,28): "Amerai il Signore tuo Dio...". Ma Gesù Cristo aggiunge un'importante precisazione: "Il secondo poi è simile a quello...". Da una parte il comandamento dell'amore di Dio è chiamato "il grande e primo"; d'altra parte il comandamento dell'amore al prossimo si dichiara "simile al primo". Tutte le manifestazioni della volontà di Dio dipendono da una prima, che è "la grande". La molteplicità dei voleri divini è organizzata in un sistema coerente, che culmina e si riassume in "un primo e grande comandamento" ¹²[N. LOHFINK, *Das Hauptgebot im Alten Testament.*, p. 271].

Dov'è qui l'originalità di Gesù? Solo nel fatto di aver riuniti due testi dell'Antico Testamento? No; c'è di più. Il nuovo è di aver dichiarato il comandamento dell'amore al prossimo "simile" a quello dell'amore di Dio. Senza essere strettamente uguale al primo – il prossimo non è Dio – lo è almeno per assimilazione, fino al punto da costituire con esso una categoria a parte.

Legando indissolubilmente e nell'interno i due comandamenti, Gesù ha proclamato un comandamento principale unico riferito a *un doppio oggetto*: l'amore a Dio e l'amore al prossimo. «Non c'è altro comandamento più grande di questi» (Mc 12,31). «Da questi due comandamenti dipendono tutta la Legge e i Profeti» (Mt 22,40).

In questo modo Gesù Cristo ha concesso un privilegio all'amore del prossimo, dandogli la sua vera dimensione: deve fondarsi *nell'amore di Dio*. Ha dato al comandamento dell'amore di Dio il suo vero senso: senza ridurlo all'esercizio dell'amore del prossimo, si proverà concretamente con l'amore per gli altri. Nell'amore del prossimo s'esprimerà il nostro amore a Dio. Gesù Cristo getta luce definitiva sulla *connessione* tra i due grandi amori: quello di Dio e quello del prossimo. Sintetizza così non solo il Decalogo, ma anche "tutta la Legge" in *questo doppio gran comandamento*. Con una stessa *agape* ... tu amerai Dio e il tuo prossimo.

Nuova Alleanza e comandamento

Nella sera del giovedì santo Gesù riunì i suoi discepoli per mangiare con loro la Pasqua per l'ultima volta. Alla fine della cena fraterna, prese una coppa e rendendo grazie gliel'offrì dicendo: «Bevetene tutti, perché questo è il mio sangue dell'alleanza...» (Mt 26,27-28). L'allusione al racconto dell'Alleanza del Sinai è chiara. Gesù parla di un'alleanza "nuova" che oppone alla prima, quella di Mosè. Oppone anche il suo proprio sangue a quello delle vittime. Per ratificare la prima alleanza, Mosè, dopo aver immolato le vittime, aveva raccolto il loro sangue spargendone la metà sull'altare di Yahvè. E avendo letto il Decalogo al popolo, prese il resto del sangue e lo asperse sopra di esso dicendo: «Ecco il sangue dell'alleanza che il Signore ha concluso con voi sulla base di tutte queste parole!» (Es 24,8). Quest'aspersione confermava il patto solenne con il quale Israele si era compromesso a osservare i comandamenti di Yahvè.

Qui Gesù si presenta come nuovo Mosè, mediatore tra il Padre e il nuovo Israele. La Nuova Alleanza, come la prima, deve concludersi con il sangue, dato che «senza spargimento di sangue non esiste perdono» (Eb 9,22). Ma si concluderà non con sangue di animali, ma con il sangue di

Cristo, offerto per amore verso gli uomini: «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (Gv 15,13). La Nuova Alleanza si fonda dunque sul segno del maggiore amore. L'Eucaristia resterà come memoriale dell'immenso amore di Gesù verso i suoi 13[C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, I, pp. 39-40; M. L. RAMLOT, *Le nouveau commandement de la Nouvelle Alliance*, in "Lumière et Vie", 44 (1959), 9-36].

La conclusione della prima alleanza termina con un *pasto di comunione*, sigillando così l'unione intima tra Yahvè e il suo popolo: «Mangiarono e bevvero» (Es 24,9-11). Nell'Ultima Cena Gesù invita gli apostoli ad alimentarsi con la sua carne e a bere il suo sangue: «Prendete, mangiate... Bevetene tutti...» Mt 26,26-28). Mangiando questo Corpo e bevendo questo Sangue i cristiani mangiano la Pasqua nuova del nuovo Popolo di Dio.

L'Antica Alleanza essenzialmente comportava comandamenti che bisognava osservare: Non c'è alleanza senza comandamento. La nuova non sarà un'eccezione. Ma la Nuova Alleanza precisa solo un comandamento nuovo. Essendo l'Eucarestia il sacramento per eccellenza della nuova Alleanza, il sacramento dell'*agape*, Gesù Cristo nuovo Mosè promulga il doppio comandamento della Nuova Legge, che riassume "tutta la Legge e i Profeti": Amerai il Signore tuo Dio...e il tuo prossimo.

Conclusioni

Nell'Antico Testamento il Decalogo era stato sottomesso a perpetua *attualizzazione*. Israele credette sempre che le esigenze di Dio erano suscettibili di sviluppo ulteriore, secondo le diverse epoche che attraversava. L'importante non era tanto rimanere fedeli a una formulazione unica, quanto comprendere il senso profondo di ogni comandamento per poter trovare, secondo le necessità, più accordo con le esigenze del momento.

Per Gesù Cristo e gli evangelisti il Decalogo appare come un documento *perfettibile*, nella stessa direzione degli obblighi fondamentali che esprimeva. Ultima Parola del Padre agli uomini (Eb 1,2), venuto non per abolire la Legge, ma per perfezionarla (Mt 5,17), Gesù Cristo può prendere per conto suo i Dieci Comandamenti del Padre, interpretarli con autorità, trasformandoli secondo la necessità in modo differente per meglio trarne il senso profondo nell'economia cristiana, perfezionarli dichiarando la volontà del Padre in tutta la sua pienezza, oltre le formulazioni veterotestamentarie. Le Dieci Parole sono raggruppate, unificate nel Figlio, Parola unica, viva, incarnata, che gli uomini devono ascoltare.

La permanenza del Decalogo nell'economia cristiana rompe il particolarismo d'Israele. Il Decalogo non è più solo la Lettera dell'Alleanza conclusa tra Yahvè e Israele secondo la carne, ma si è convertito nella legge d'Israele secondo lo spirito: la Chiesa, e attraverso essa, nella legge di tutta l'umanità. La sua portata inoltre è universale. Nel Deuteronomio Mosè aveva detto a Israele: «Ora, Israele, che cosa ti chiede il Signore, tuo Dio, se non che ... che tu osservi i comandi del Signore e le sue leggi, che oggi ti do per il tuo bene?» (Dt 10,12-13). Nuovo Mosè, Gesù Cristo tornerà a prendere queste parole applicandole a se stesso quando invia gli apostoli in missione universale: «Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli... insegnando loro a osservare *tutto ciò che vi ho comandato...*» (Mt 28,19-20). I comandamenti di Dio, trasmessi al popolo da Mosè, si sono convertiti nei comandamenti di Gesù Cristo, che incarica ora gli apostoli a trasmetterli in nome suo a "tutti i popoli".

III. Il Decalogo in San Paolo

Introduzione

Israele non si sentì obbligato a conservare intatta la formulazione del Decalogo. Non ebbe scrupolo nel riformarlo secondo le necessità e le circostanze. Gesù Cristo e gli evangelisti si presero determinate libertà con la formulazione decalogale.

Accadrà lo stesso con San Paolo. Citerà solo la metà delle formule tradizionali del Decalogo: quattro comandamenti negativi della seconda tavola (e anche così il decimo in forma abbreviata) e il quarto comandamento. Se desideriamo conoscere il pensiero completo di San Paolo circa il Decalogo, è necessario prescindere dalle parole liberali dei precetti tali e come li conosciamo per riferirci al loro *contenuto*. Allora scopriremo nelle lettere una dottrina singolarmente ricca. Potremmo allora parlare di un modo tipicamente paolino di impostare il Decalogo e anche di un Decalogo paolino.

Se si paragona la sobrietà delle liste paoline delle virtù con il numero e la varietà delle liste di peccati, che occupano un luogo tanto evidenziato nelle lettere, si comprenderà perché S. Paolo si attarda nel descrivere determinate violazioni dei precetti del Decalogo, nel dimostrare tutta la loro malizia e nell'indicare le cause e le conseguenze. E siccome in queste liste di peccati predominano tre vizi: l'idolatria, i disordini sessuali e le mancanze contro la giustizia, l'apostolo darà un'importanza particolare al primo comandamento, lo stesso che a determinati precetti della seconda tavola. Ugualmente conviene notare che le liste paoline di peccati non sono tanto liste di peccati che bisogna evitare, quanto *segni* rivelatori di uno stato interiore; lo stato di chi ancora non si è spogliato dell'uomo vecchio, né si è rivestito dell'uomo nuovo: queste sono le opere della carne, i frutti dell'uomo vecchio, che va corrompendosi. Le violazioni del Decalogo costituiscono indicazioni che ancora qualcuno non si è rinnovato in Gesù Cristo, che non è morto e risuscitato con Lui.

L'idolatria

L'idolatria pagana. Per Paolo l'idolatria caratterizza in qualche modo il paganesimo della sua epoca. È il suo peccato radicale, il principio e la fonte di tutte le perversioni e, in particolare, dell'impurità e dei vizi contro natura (Rm 1,24). Per questo figura in cima di quasi tutte le liste paoline di peccati.

È importante dire che l'idolatria esercitava allora un potere d'attrazione, che non possiamo immaginarci oggi. Alla vista di Atene, "piena di idoli", Paolo «fremeva dentro di sé» (At 17,16).

All'inizio della lettera ai Romani, Paolo descriverà il processo dell'idolatria del suo tempo in termini ispirati nei testi vetero-testamentari, che manifestamente coltiva la sua memoria. Nel Deuteronomio Mosè aveva prevenuto Israele contro il culto degli idoli e degli astri: «Non vi corrompete, dunque, e non fatevi l'immagine scolpita... figura di maschio... di qualunque animale che è sopra la terra... di un uccello... di una bestia che striscia... Quando alzate gli occhi al cielo e vedi il sole, la luna, le stelle e tutto l'esercito del cielo, tu non lasciarti indurre a prostrarti davanti a quelle cose e a servirle» (Dt 4,16-19). Il salmo 106 descrive così l'episodio del vitello d'oro: «Si fabbricarono un vitello sull'Oreb, si prostrarono a una statua di metallo; scambiarono la loro gloria (riflesso visibile di Yahvè) con la figura di un toro che mangia erba» (Sal 106,19-20).

Paolo abbozzerà il quadro dell'idolatria pagana con termini simili: «Hanno *scambiato la gloria* del Dio incorruttibile con *un'immagine e una figura di uomo* corruttibile, di *uccelli*, di *quadrupedi* e di *rettili*... hanno *scambiato* la verità di Dio con la menzogna e *hanno adorato e servito* la creatura anziché il Creatore...» (Rm 1,23-25).

Secondo Paolo i pagani, anche senza la rivelazione mosaica, potevano conoscere Dio. Questa conoscenza di un Dio unico e personale normalmente dovrebbe essere accompagnata da

rispetto e adorazione. Invece di ciò si ripiegarono su se stessi e attribuirono ai propri talenti le virtù e i beni che avevano ricevuto dal Creatore. Di conseguenza sono caduti nel peccato d'idolatria: hanno scambiato il Creatore con la creatura, la conoscenza del vero Dio con l'adorazione degli idoli.

Se perfino i pagani possono rendersi colpevoli d'idolatria, è perché il primo comandamento, spogliato dei suoi riferimenti alla rivelazione storica del Sinai in quanto comanda l'adorazione del Dio unico, ricopre un dato della legge naturale "iscritta" nel cuore di tutti gli uomini (Rm 2,14).

L'idolatria nella Chiesa nascente. Paolo considerava l'idolatria come una delle principali tentazioni della Chiesa nascente. Strappati dagli idoli per volgersi verso il vero Dio, i neoconvertiti erano ancora attratti dal culto degli idoli che trascendeva dalla vita ordinaria. «Non diventate idolatri», esclama ai corinzi (1Cor 10,7). «Gli ingiusti... non erediteranno il Regno di Dio» (1Cor 6,9-10; 5,9; 5,11). 14[CL. WIENER, art. *Idoles*, in "Vocabulaire Biblique", col. 459-460). Gesù Cristo aveva condizionato l'entrata nella vita all'osservanza dei comandamenti: "Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti" (Mt 19,17). Paolo ripeterà lo stesso, sebbene in modo negativo. Quelli che violino i comandamenti saranno esclusi dal Regno di Dio: "Non v'ingannate! Né gli impudichi, né gli idolatri, né gli adulteri, né i ladri...erediteranno il Regno di Dio" (1Cor 6,9-10). "Se Paolo s'azzarda a proiettare questa illuminazione senza apparente pietà, non è solo per l'insana gioia di credersi superiore a questo peccato; cadrebbe sotto la propria condanna..., ma al contrario, perché è giunta l'ora nella quale la salvezza si offre a tutti, giudei e pagani senza distinzione, nella fede di Cristo Gesù", J. GUILLET, *Gaudium et spes et le Nouveau Testament*, in "Projet", 8 (1967), 905. Sui comandamenti in San Paolo vedere anche: R. LIECHTENHAN, *Gottes Gebot im Neuen Testament*, Basel, 1942; W. SCHARAGE, *Die Konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, Gütersloh, 1961].

Afferma la vacuità degli idoli. Gli dei dei pagani e le loro immagini sono nulla. Sono stupide invenzioni dovute alla malizia degli uomini (Rm 2,22; 1Cor 8,4-7).

Richiama l'attenzione dei corinzi su una forma particolarmente sottile di servire gli idoli: la *partecipazione ai conviti sacri*. Alcuni di essi non avevano timore di sedersi nei conviti che si celebravano nei templi pagani. Si poneva la domanda: È permesso prendere parte a queste agapi?. Paolo lo proibisce formalmente a causa del rischio di comunione con i demoni. Partecipare nelle azioni culturali pagane è patteggiare con l'idolatria. Non è lo stesso che mangiare la carne sacrificata agli idoli, che si vende nei mercati. Certamente gli idoli non sono niente. Ma il mondo idolatrico pagano, schiavizzato ai demoni, è una realtà.

Paolo giustifica la sua proibizione rifacendosi in primo luogo all'Antico Testamento, e più in concreto all'erezione del vitello d'oro, così come ai pranzi e danze eseguite davanti all'idolo: «Non diventate idolatri come alcuni di loro, secondo quanto sta scritto: *Il popolo sedette a mangiare e a bere e poi si alzò per divertirsi*» (1Cor 10,7; cfr. Es 32,6). Questo fu il peccato d'Israele secondo la carne: nel partecipare ai conviti sacri, il popolo ha comunicato con gli idoli e si è reso colpevole d'idolatria.

Ugualmente questi conviti pagani, nei quali i corinzi volevano partecipare, implicavano una comunione con la divinità, come la celebrazione cristiana dell'Eucarestia. Siccome il culto dato agli idoli si dirigeva di fatto agli spiriti cattivi, Paolo colloca i giudei davanti al seguente dilemma: «Non potete bere il calice del Signore e il calice dei demoni; non potete partecipare alla mensa del Signore e alla mensa dei demoni». Prendere parte ai conviti sacri sarebbe sfidare il Signore: «O vogliamo provocare la gelosia del Signore? Siamo forse più forti di lui?» (1 Cor 10,21-22) 15[Questo testo ricorda l'avvertenza del Signore: "Nessuno può servire due padroni, perché odierà l'uno e amerà l'altro, ossia aderirà a uno e disprezzerà l'altro. Non potete servire Dio e il denaro!" (Mt 6,24).

Perfino i giudei, che tuttavia denunciavano l'idolatria pagana, non avevano scrupoli di "approfittare" di essa: «Tu che detesti gli idoli, ne derubi i templi?» (Rm 2,22). Il Deuteronomio prescriveva di bruciare gli idoli, non desiderare l'oro e l'argento con cui erano ricoperti e non introdurli nelle proprie case (Dt 7,25-26). Ebbene, commettendo furti sacrileghi, i giudei patteggiavano di fatto con l'idolatria.

L'immagine di Dio invisibile

In virtù di una legge innata, l'uomo sperimenta la necessità di un segno concreto della presenza di Dio. Vuole sempre rappresentare Dio. Ebbene, il Dio dell'Antico Testamento era un «Dio nascosto» (Is 45,15). Da qui la tentazione nella quale Israele sarebbe caduto così frequentemente: fabbricarsi surrogati del vero Dio, che sono gli idoli, e servirli.

Con l'incarnazione si toglie il velo. Gesù Cristo, agli uomini angustiati e desiderosi di un «Dio che cammini alla loro testa» (Es 32,1), rivela il volto umano di Dio. Per Paolo Gesù Cristo è «l'immagine di Dio invisibile» (Col 1,15) perfetta e sostanziale, nella quale si rivela perfettamente il Padre. L'umanità di Gesù Cristo, scolpita non da mano di uomo ma dallo Spirito Santo nel seno di Maria, è veramente l'icona di Dio (2 Cor 4,4), l'unica immagine autentica, autorizzata.

Gesù Cristo incarnandosi libera definitivamente l'uomo dalla idolatria. Il desiderio di fabbricarsi idoli, di prostrarsi davanti a loro e di servirli (Es 20,4-5), resta sorpassato. D'ora in poi gli uomini non solo possono, ma devono «prostrarsi» davanti a Gesù Cristo, immagine perfetta del Padre, per «servirlo» e trascinare in questo movimento di adorazione la creazione intera perché *tutto*, nel nome di Gesù, *s'inginocchi* nel più alto dei cieli, nella terra e negl'inferi, e *ogni lingua* proclami che Gesù Cristo è il Signore per la gloria di Dio Padre (Fil 2,9-11).

L'autogiustificazione

Dopo aver denunciato l'idolatria, Paolo comincia con un'altra forma di violare il primo comandamento: l'*autogiustificazione*.

Dopo l'esilio, la Legge non si mantenne nel suo autentico ambiente religioso. Separata dalla sua fonte, non appariva più come il mezzo per mantenersi in un'alleanza offerta gratuitamente ed esprimere la propria riconoscenza verso Yahvè. S'era convertita nello strumento della pretesa religiosa e dell'autosufficienza del giudeo, che cercava la sua sicurezza non nello stesso Yahvè, bensì nella Legge. Sicurezza *presuntuosa*, legata alla semplice conoscenza della Legge, senza osservanza corrispondente; o sicurezza *farisaica*, legata a un'osservanza orgogliosa della Legge.

Paolo condanna con energia questo doppio modo di annullare praticamente il primo comandamento del Decalogo. In primo luogo si riferisce alle ridicole pretese del giudeo, orgoglioso del suo nome e privilegi, che crede che il solo possesso della Legge basterà a giustificarlo e gli garantirà la partecipazione al Regno messianico. Pensa all'opportunità di dare una lezione agli altri, perché *sa* che è necessario farlo. Tuttavia, segnala Paolo non senza ironia, che la sua condotta si trova in pieno disaccordo con la dottrina: «Ma se tu ti chiami Giudeo e ti riposi sicuro sulla Legge e metti il tuo vanto in Dio, ne conosci la sua volontà e, istruito dalla Legge, sai discernere ciò che è meglio, e sei convinto di essere guida dei ciechi... come mai tu, che insegni agli altri, *non insegni a te stesso?* Tu che predichi di non rubare, rubi? Tu che dici di non commettere adulterio, commetti adulterio? Tu che detesti gli idoli, ne derubi i templi? Tu che ti vanti della Legge, offendi Dio trasgredendo la Legge! Infatti sta scritto: *Il nome di Dio è bestemmiato per causa vostra tra le genti*» (Rm 2,17-24). È inutile che il giudeo s'insuperbisca per aver ricevuto il Decalogo, per saperlo a memoria e per spiegarlo agli altri, se non unisce l'osservanza alla scienza. Le sue violazioni rivestiranno una gravità speciale, dato che le mancanze di un membro del popolo di Dio, commesse dinanzi ai pagani, si convertono in disonore di Yahvè 16[J. HUBY – S. LYONNET, coll. "*Verbum salutis*", Parigi, 1957, pp. 128-130].

Dopo aver fustigato la sicurezza presuntuosa del giudeo, che cerca l'autogiustificazione nella sola conoscenza del Decalogo, Paolo affronta la *sicurezza orgogliosa* del fariseo, che trova nell'osservanza del Decalogo l'occasione per glorificarsi davanti a Dio e conta con i Dieci Comandamenti come un'istituzione, che gli garantirà da se stessa la partecipazione ai beni messianici.

Il Deuteronomio aveva deplorato già questo modo così sottile di mancare al primo comandamento: un'osservanza rigorosa degli *altri* comandamenti del Decalogo e della Legge in

generale, legata alla coscienza di aver “trovato giustizia” con questo mezzo davanti a Yahvè, e infine di essere giustificato davanti a Lui (Dt 9,4-6).

Paolo smaschererà a sua volta il rifiuto pratico di Dio, che si nasconde dietro l'osservanza orgogliosa del resto del Decalogo, e mostrerà come il primo comandamento si converte allora ne “l'antitesi dialettica degli altri”. La sua dottrina, in un'economia di salvezza, che esclude ogni giustificazione dell'uomo e ogni compiacenza nel bene che crede di percepire in se stesso, pone le sue radici nella teologia deuteronomica del primo comandamento, della quale è il suo equivalente neotestamentario, così: «Infatti in base alle opere della Legge nessun vivente sarà giustificato davanti a Dio... Ora invece, indipendentemente dalla Legge, si è manifestata la giustizia di Dio... giustizia di Dio per mezzo della *fede in Gesù Cristo*, per tutti quelli che credono... tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, per mezzo della redenzione che è in Cristo Gesù... Dove dunque sta il vanto? È stato escluso! Da quale Legge? Da quella delle opere? No, ma dalla legge della fede. Noi riteniamo infatti che l'uomo è giustificato per la fede, indipendentemente dalle opere della Legge» (Rm 3,20-28). «...perché nessuno possa vantarsi di fronte a Dio» (1 Cor 1,29). «Chi si vanta, si vanti nel Signore» (1 Cor 1,31). Nello stesso modo col quale Yahvè aveva riscattato Israele liberandolo dalla cattività d'Egitto, così Dio Padre per mezzo di Gesù Cristo ha liberato il nuovo Israele dalla servitù del peccato e della Legge, comprandolo con il prezzo del sangue di suo Figlio. Tale economia esclude qualsiasi glorificazione, che consisterebbe nel considerarsi come essere pienamente indipendente giustificando se stesso, e di conseguenza non avendo alcuna necessità della giustizia di Dio.

In Cristo Gesù

Per Paolo il primo comandamento non è solo teocentrico: ha anche una dimensione *crisocentrica*. «Per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore, Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo grazie a lui» (1Cor 8,6). La formulazione positiva propriamente paolina del primo comandamento sarebbe: *in Cristo Gesù*. «Sono stato crocifisso con Cristo, e non vivo più io, ma Cristo vive in me. E questa vita, che io vivo nel corpo, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me» (Gal 2,19-20). Il cristiano resta dipendente in anticipo da Cristo per il tempo e per l'eternità, per il presente e per il futuro, per la vita e per la morte. «Se lo rinneghiamo, lui pure ci rinnegherà» (2Tm 2,12) 17[R. FEUILLET, *Une communauté comblée des richesses divines*, in «Assemblées du Seigneur », n. 73, Parigi, 1962, p. 24]. L'autore della lettera agli Ebrei descriverà sostanzialmente l'apostasia come *un rifiuto di Cristo*. L'apostata rifiuta il Figlio di Dio e non crede affatto nella virtù del suo sacrificio: crocifigge per suo conto il Figlio di Dio e lo disprezza pubblicamente (Eb 6,6). “Pone ai suoi piedi il Figlio di Dio; ritiene profano il sangue dell'Alleanza, nella quale è stato santificato” (Eb 10,29).

Il nome di Gesù

La rivelazione che fonda la Nuova Alleanza non è quella di un nome, come nell'Antico Testamento, ma quella di una *persona*. In seguito Dio si presenterà davanti agli uomini non col suo nome, ma per mezzo di suo Figlio. Gesù è la rivelazione del Padre, il cammino che conduce a Lui. Occupa dunque il luogo che nell'Antico Testamento occupava il nome di Yahvè.

Esprimendo il nome la realtà profonda di chi lo porta, *quello di Gesù* acquisisce nel Nuovo Testamento un'importanza sovrana. Viene ad aggiungersi al nome di Dio-Padre. Cristo, dice San Paolo, "si siede molto più in alto di qualunque altro nome che si possa concepire, non solo in questo secolo, ma anche nel secolo futuro" (Ef 1,21). È «il nome che è al di sopra di ogni nome» (Fil 2,9). I cristiani devono credere in questo nome, invocarlo, porre tutta la vita sotto la sua protezione, «non vi è infatti, sotto il cielo, altro nome dato agli uomini, nel quale è stabilito che noi siamo salvati» (At 4,12). Al nome di Gesù, l'uomo, con tutta la creazione, deve inginocchiarsi (Fil 2,10). Questo è il prolungamento paolino del secondo comandamento: «Non pronuncerai invano il nome del Signore, tuo Dio» (Dt 5,11).

Il sabato e la libertà cristiana

Anche dopo l'ascensione del Signore, Paolo e gli altri Apostoli utilizzano il sabato per predicare il Vangelo: «...entrati nella sinagoga nel giorno di sabato, sedettero. Dopo la lettura della Legge e dei Profeti... si alzò Paolo e, fatto cenno con la mano, disse...» (At 13,14; 16,13). «Ogni sabato poi disputava nella sinagoga e cercava di persuadere Giudei e Greci» (At 18,4; 17,2).

Ma presto in Gerusalemme nacque la domenica. All'inizio non sostituiva il sabato; non era più che un complemento cristiano. In effetti i primi convertiti dal giudaismo rimanevano fedeli al riposo sabbatico, alle riunioni della sinagoga e alle orazioni del tempio. Appena celebrata la chiusura del sabato, si riunivano per la celebrazione della Cena del Signore: «Il primo giorno della settimana ci eravamo riuniti a spezzare il pane» (At 20,7). Tuttavia si cominciano a trasferire alla domenica determinate pratiche, che i giudei celebravano di preferenza il sabato, come l'elemosina: «Ogni primo giorno della settimana ciascuno di voi metta da parte ciò che è riuscito a risparmiare» (1Cor 16,2).

La seconda fase comincia con l'entrata di numerosi pagani nella Chiesa. Che obblighi legali c'erano da imporgli? I giudaizzanti volevano che osservassero il sabato. Paolo al contrario rivendica per i neo convertiti il principio della *libertà cristiana*, in relazione alla legge culturale mosaica in generale, e in relazione al sabato in particolare: «Nessuno dunque – scrive ai colossesi - vi condanni... o per feste, noviluni e sabati: queste cose sono ombra di quelle future, ma la realtà è di Cristo» (Col 2,16-17; cfr. vv. 16-24).

Nella sua lettera ai Galati, Paolo afferma che la pratica del sabato li libera dall'antica servitù degli elementi. Prima della loro conversione i galati erano schiavi: «voi eravate sottomessi a divinità che in realtà non lo sono» (Gal 4,8); «Ora invece che avete conosciuto Dio, anzi da lui siete stati conosciuti, come potete rivolgervi di nuovo a quei deboli e miserabili elementi, ai quali di nuovo come un tempo volete servire? Voi infatti osservate scrupolosamente giorni, mesi, stagioni e anni!» (Gal 4,9-10).

Aderendo al giudaismo e alla sue leggi rituali, i galati ricadrebbero sotto il potere di quei "deboli e miserabili elementi". Perché questo? I giudei, senza giungere a cadere nel paganesimo, "servivano" anche gli elementi del mondo costitutivo del mondo materiale e in particolare le potenze cosmiche. Questo servizio agli elementi si riassumeva praticamente nell'osservanza dei "giorni, mesi, stagioni e anni", periodi che erano in relazione con il movimento degli astri. Sotto

questo aspetto si poteva paragonare il giudaismo con le restanti religioni cosmiche pagane. In questo senso anche il giudeo si assoggettava a “deboli e miserabili elementi”. Orbene, con Gesù Cristo i cristiani sono stati liberati dal pesante fardello delle molteplici pratiche rituali e delle proibizioni, che svolgevano un compito così importante nella vita dei giudei. «Cristo ci ha liberati per la libertà! State dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù» (Gal 5,1), né quello del paganesimo, né quello del giudaismo. Se i galati si sottomettono alla legge giudaica e in particolare osservano il sabato, non solo si schiavizzano inutilmente, ma in certa misura tornano alla loro prima condizione di pagani. Per Paolo il sabato è stato abolito in nome della libertà cristiana 18[A. VIARD, *Saint Paul, Épître aux Galates*, coll. “Sources bibliques”, Paris, 1964, pp. 87-88].

L'obbedienza ai genitori

In occasione di una esortazione sulla morale domestica in generale, Paolo ricorda esplicitamente il quarto comandamento. Dopo aver ricordato i doveri reciproci degli sposi, aggiunge: «Figli, obbedite ai vostri genitori nel Signore, perché questo è giusto. *Onora tuo padre e tua madre!* Questo è il primo comandamento che è accompagnato da una promessa: *perché tu sia felice e goda di una lunga vita sulla terra*. E voi, padri, non esasperate i vostri figli, ma fateli crescere nella disciplina e negli insegnamenti del Signore» (Ef 6,1-4). L'esortazione conclude con una breve allusione ai doveri degli schiavi verso i loro padroni: «Schiavi, obbedite ai vostri padroni...» e a quelli dei padroni verso i loro schiavi: «Anche voi, padroni, comportatevi allo stesso modo verso di loro» (Ef 6,5-9). La stessa trilogia di doveri domestici si trova nella lettera ai Colossesi: «Voi, mogli, state sottomesse ai mariti, come conviene nel Signore. Voi, mariti, amate le vostre mogli... Voi, figli, obbedite ai genitori in tutto; ciò è gradito al Signore. Voi, padri, non esasperate i vostri figli, perché non si scoraggino. Voi, schiavi, siate docili in tutto con i vostri padroni terreni... Voi, padroni, date ai vostri schiavi ciò che è giusto ed equo, sapendo che anche voi avete un padrone in cielo» (Col 3,18-41).

San Paolo inserisce dunque, dentro una sintesi più vasta, tutto il quarto comandamento. L'obbedienza dei figli verso il loro genitori è un elemento essenziale, anche se non unico, per la buona intesa familiare, dato che gli sposi per loro parte sono responsabili della pace domestica, grazie in primo luogo alla loro intesa reciproca, poi esercitando l'autorità in modo ispirato “nel Signore”: si tratta di un'obbedienza esercitata dai cristiani nel seno di una famiglia già unita nel Signore per i legami del battesimo e della carità. Perché obbedire ai genitori? Prima di tutto perché «questo è giusto» (Ef 6,1) e «gradito al Signore» (Col 3,20). Poi perché obbedire ai genitori è in definitiva obbedire allo stesso Dio, perché egli ha proclamato nel Decalogo: “Onora tuo padre e tua madre”. Anche perché va a beneficio degli stessi figli: “Questo è il primo comandamento, che è accompagnato da una promessa: perché tu sia felice e goda di una lunga vita sulla terra”. Parlando ai non convertiti, Paolo ricordando la promessa, non poteva aggiungere come nel Deuteronomio, «nel paese che il Signore, tuo Dio, ti dà» (Dt 5,16). Tale allusione alla terra di Canaan era fuori luogo. Allora nell'economia cristiana come bisogna intendere la promessa paolina? Forse nel senso che l'obbedienza è un elemento di stabilità nel seno della famiglia. Quando i figli sono ribelli ai loro genitori, si rilasciano i legami familiari, l'unità resta minacciata e la piccola comunità domestica non può sentirsi soddisfatta nello sfruttare di una lunga vita. Ecco perché il quarto comandamento può del tutto giustamente considerarsi come il “primo comandamento” per i figli. Sottomettendosi davanti ai loro genitori, è come sottomettersi a Dio.

Paolo insiste particolarmente sulla gravità delle violazioni di questo comandamento. Quando abbozza il quadro della depravazione morale dei pagani, ricorda quelli che sono «ribelli ai genitori» (Rm 1,30). Scrive anche a Timoteo: «Sappi che negli ultimi tempi verranno momenti difficili. Gli

uomini saranno egoisti... *ribelli ai genitori*, ingrati...senza amore» (2Tm 3,1-3). Questa ribellione può in casi estremi portare fino al parricidio (1Tm 1,8-10).

Per Paolo la sottomissione dei figli ai loro genitori non è altro che l'applicazione del principio generale formulato nella lettera ai Romani: «Ciascuno sia sottomesso alle autorità costituite» (Rm 13,1), precetto che ingloberebbe, oltre all'obbedienza dei figli ai loro genitori, anche quella delle spose ai loro mariti, quella degli schiavi ai loro padroni e quella dei cittadini alle autorità civili (Rm 13,6-7) 19[C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, II, pp. 535-36].

Rispetto alla vita e carità

Nel Discorso della Montagna Gesù Cristo ha presentato il *quinto comandamento* come un'esigenza della carità fraterna (Mt 5,21-24). Paolo da parte sua la riferirà anche all'amore del prossimo: «Infatti: *Non commetterai adulterio...* e qualsiasi altro comandamento, si ricapitola in questa parola: *Amerai il tuo prossimo come te stesso*» (Rm 13,9). D'altra parte per Paolo le virtù si riassumono tutte nella carità fraterna e nelle sue espressioni più evidenti, come la giustizia.

Adulterio e fornicazione

Paolo vede nell'adulterio prima di tutto un'ingiustizia. «Che nessuno in questo campo offenda o inganni il proprio fratello» (1Ts 4,6); poi una mancanza della quale dovrà *darsi conto davanti al tribunale di Dio*: «Il Signore punisce tutte queste cose, come vi abbiamo già detto e ribadito» (1Ts 4,6); anche una *profanazione del proprio corpo* (1Cor 6,15-16), e per ultimo una mancanza contro la carità: «La carità non fa alcun male al prossimo» (Rm 13,10).

Tuttavia all'apostolo lo preoccupa molto più denunciare la fornicazione che l'adulterio. Nella lista di peccati l'adulterio è citato solo una volta (1 Cor 6,9-10), mentre la fornicazione figura dieci volte. La fornicazione, che il medio ambiente greco considerava con tanta indulgenza, probabilmente esercitava una grande attrazione tra i neo convertiti, ponendo così in pericolo l'unione del cristiano con Cristo. Secondo Paolo, la malizia principale della fornicazione consiste nel fatto che il cristiano, il cui corpo appartiene al Signore, si unisce con una prostituta divenendo una sola carne con essa. Questa falsa unione, fondata sulla passione, degrada e profana il Tempio dello Spirito Santo, che è il cristiano 20[P. GRELOT, *Le couple humain dans l'Écriture*, Parigi, 1962, p. 78]. Nella fornicazione non si tratta l'altra parte come una persona umana, ma si utilizza come uno strumento di piacere.

Furto e lavoro

Paolo considera il furto più nelle sue radici che nei suoi frutti. Lo pone in relazione con la *pigrizia*, come una delle sue cause principali, e considera il *lavoro* come il miglior antidoto. Inserendo questa dottrina nel contesto cristiano, afferma che lavorare con le proprie mani e non rubare, è dimostrare che tale persona s'è spogliato dell'uomo vecchio e rivestito dell'uomo nuovo. Per il cristiano rubare significherebbe tornare al primo genere di vita, che si corrompe poco a poco: «...ad abbandonare, con la sua condotta di prima, l'uomo vecchio che si corrompe seguendo le passioni ingannevoli, a rinnovarvi nello spirito della vostra mente e rivestire l'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella vera santità» (Ef 4,22-24). A partire da ora, continua Paolo, «*chi rubava non rubi più*, anzi *lavori* operando il bene con le proprie mani, per poter condividere con chi si trova nel bisogno» (Ef 4,28). Rinunziare al furto costituisce obbligo inerente all'identificazione con Gesù Cristo nel battesimo 21[M. COUNE, *Revêtir l'homme nouveau*, in "Assemblées du Seigneur", n. 74, Paris 1963, pp. 30-31].

Alcuni avevano preso l'abitudine di "vivere" spogliando gli altri del frutto del loro lavoro. Paolo non solo proibisce questo modo di agire, ma impone ai cristiani una vita laboriosa secondo il suo esempio (2Ts 3,7-9; 1Ts 2,9; 1Cor 4,12; 2Cor 12,14). Ricordandogli che si trovano soggetti alla legge del lavoro, combatte il furto nelle sue stesse radici. Al precetto negativo di non rubare corrisponde il dovere positivo di lavorare.

A Tessalonica ci furono fanatici che non lavoravano: aspettavano la prossima parusia! L'oziosità si considerava come un onore, dato che l'ultimo giorno si stimava come molto prossimo. Paolo li riprende: «...chi non vuole lavorare, neppure mangi. Sentiamo infatti che alcuni fra voi vivono una vita disordinata, senza fare nulla e sempre in agitazione. A questi tali, esortandoli nel Signore Gesù Cristo, ordiniamo di guadagnarsi il pane lavorando con tranquillità» (2Ts 3,10-12). «Ma vi esortiamo, fratelli, a progredire ancora di più e a fare tutto il possibile per vivere in pace, occuparvi delle vostre cose e lavorare con le vostre mani, come vi abbiamo ordinato, e così condurre una vita decorosa di fronte agli estranei e non avere bisogno di nessuno» (1Ts 4,10b-12).

Paolo riconosce dunque nel lavoro una *triplice utilità*. Primo, *previene il furto*: il pigro sarà sempre tentato di vivere a spese degli altri, privandoli del frutto del loro lavoro. Impedisce il *parassitismo*: chi lavora non deve mangiare a spese degli altri. E terza utilità più sociale ancora: il lavoro permette di *esercitare la beneficenza*. Non solo chi lavora smette di essere a carico degli altri, ma lui stesso può prendere a sue spese i più necessitati e alleviarli nella loro miseria.

Per Paolo l'esercizio della giustizia, e in particolare quella che si riferisce al commercio e agli affari, si trova nel prolungamento del settimo comandamento, come dovere conseguente alla giustificazione ricevuta dal cristiano nel battesimo. Alcuni membri della chiesa di Corinto avevano portato i loro reclami giudiziari di fronte alle autorità civili. Per l'apostolo questo nasconde in se stesso una contraddizione. Ma c'è di più: non solo difendono i propri diritti di fronte ai tribunali pagani, ma commettono tra di loro ingiustizie e spogli: «Siete voi invece che *commettete ingiustizie* e rubate, e questo *con i fratelli!* Non sapete che gli ingiusti non ereditano il Regno di Dio? Non illudetevi: né immorali... né ladri, né avari, né ubriaconi... ereditano il Regno di Dio. E tali eravate alcuni di voi! Ma siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio» (1 Cor 6,8-11).

L'avarizia, radice di tutte le ingiustizie

Paolo considera l'avarizia o *pleonexia* come la radice di tutte le forme d'ingiustizia: furti, rapine e frodi di qualunque specie. Occupa un posto tanto importante nella parnesi paolina, che la si menziona in quasi tutte le liste di vizi. L'avarizia indica quella insaziabile avidità che accompagna quasi fatalmente il possesso delle ricchezze. Consiste nel voler possedere sempre di più, senza tener conto dei diritti dell'altro 22[S. LYONNET, art. *Péché*, in DBS, t. 5, col. 498]. Già Gesù Cristo aveva condannato l'avarizia come la radice di tutti i mali (Mc 7,22; Lc 12,15). Per Paolo l'avarizia è una delle mancanze che escludono dal Regno di Dio (1Cor 6,10).

Nei suoi dodici cataloghi di peccati, Paolo pone insieme sempre questi tre vizi: avarizia, idolatria e fornicazione, che per lui appartengono al periodo precristiano. Strettamente legati tra di loro, si generano reciprocamente. Paolo identifica in primo luogo l'avarizia con l'idolatria: «... quella cupidigia che è idolatria...»; «...o avaro – cioè nessun idolatra...» (Col 3,5; Ef 5,5). Per lui l'avarizia è la nota distintiva, il vizio per eccellenza delle civiltà pagane. Conduce facilmente a rinnegare il vero Dio e a servire la ricchezza (Mt 6,24). Ecco perché dice che l'avarizia è idolatria; simbolizza il paganesimo, che a sua volta si riassume in idolatria. Vivendo senza *agape*, il pagano si serve degli altri come strumenti per propria utilità, senza considerare i loro diritti, mentre il cristiano deve porsi al servizio degli altri. Se dunque un battezzato si consegna all'avarizia, cade nella condizione dei pagani, dalla quale li liberò Gesù Cristo 23[S. LYONNET, *ibid.*, col. 499].

L'apostolo pone in relazione anche avarizia e fornicazione (Ef 4,19). Essendo l'avarizia per natura un desiderio insaziabile, subito smette di contentarsi utilizzando il prossimo come strumento

di profitto, e passa ad impiegarlo come strumento di piacere. In questo senso l'avarizia *porta* alla fornicazione e all'orgia. La stessa idolatria era molte volte occasione di orge (per esempio, con la prostituzione sacra) e con ciò chiude sopra se stesso il circolo di questi tre vizi. L'insistenza di Paolo nel denunciare i tre, dimostra che potere d'attrazione continuavano ad avere questi vizi pagani sui neo convertiti, anche dopo aver ricevuto il battesimo.

In tutti i testi che abbiamo analizzato, lo stesso che in Rm 2,21 e 13,9, Paolo comprende sempre il settimo comandamento, proibendo il furto dei beni materiali. Però tuttavia bisogna notare anche che nella lista di peccati della lettera a Timoteo menziona i "mercanti di uomini" (1Tm 1,10) *dopo* i sodomiti e *prima* dei bugiardi, cioè nello stesso luogo che corrisponde normalmente al settimo comandamento. Non si potrebbe vedere in ciò un'allusione al senso primitivo di questo comandamento, che proibiva non il furto dei beni materiali, ma il rapimento di un uomo libero?

La menzogna

In nessuna parte degli scritti di San Paolo si trova citato testualmente l'*ottavo comandamento*: «Non pronuncerai falsa testimonianza contro il tuo prossimo» (Es 20,16). Tuttavia nel catalogo dei peccati della lettera a Timoteo, considerata da molti come una parafrasi dei precetti del Decalogo, si trovano menzionati tra i trasgressori contro i precetti della seconda tavola in luogo corrispondente all'ottavo comandamento, i «bugiardi e gli spergiuri» (1Tm 1,10). È lecito dunque pensare che Paolo riferiva la menzogna all'ottavo comandamento. Per lui la menzogna rappresenta uno dei "modi di agire dell'uomo vecchio", un frutto dei "membri terreni", che il cristiano deve mortificare. «Fate morire dunque ciò che appartiene alla terra... - esclama ai colossesi - Non dite menzogne gli uni agli altri...» (Col 3,5-9). Dà lo stesso precetto agli efesini: dato che hanno abbandonato l'uomo vecchio e si sono rivestiti dell'uomo nuovo, «Perciò, bando alla menzogna e dica ciascuno la verità al suo prossimo, perché siamo membra gli uni degli altri» (Ef 4,25).

Non desidererai!

Nella loro traduzione greca i Settanta hanno interiorizzato completamente il decimo comandamento non ponendo più in relazione la proibizione con l'atto d'aggressione contro i beni del prossimo, come lo faceva il Decalogo, bensì con il semplice desiderio ingiusto sopra questi beni. Realizzarono questo spostamento grazie all'utilizzo del verbo *epitimeo*, che designa il desiderio interiore.

In questo stesso senso Paolo intenderà il decimo comandamento. Nella lista dei comandamenti della seconda tavola della lettera ai Romani, lo presume totalmente con queste uniche parole: «Non desidererai» (Rm 13,9). La formula trascende qui il campo dei desideri ingiusti e include tutti i cattivi desideri in generale; caratterizza il peccato interiore come tale.

Di fatto il verbo *epitimeo* si presta molto bene a tale estensione. Nel vocabolario biblico l'*epitimia* non designa quasi mai il desiderio sessuale. Si tratta di una nozione molto vicina all'avarizia o *pleonexia*. Nella tradizione giudaica designa il peccato per eccellenza dei pagani, la fonte di tutti gli altri peccati. I peccatori sono essenzialmente "quelli che desiderano". In 1Cor 10,6, il desiderio riassume tutti i peccati commessi dai padri nel deserto: idolatria, fornicazione, tentazione di Dio, mormorazioni.

Per San Paolo non è solo il decimo comandamento che dice: "Non desidererai", ma tutta la Legge. Proibendo "desiderare", impedisce di svegliare l'*epitimia*, che dormicchia nell'uomo carnale ed è sempre disposta ad agire come agente di peccato, come nemico di Dio e dell'uomo 24[S. LYONNET, *ibid.*, col. 500-501; ID., *Quaestiones ad Rom.* 7,7-13, in "Verbum Domini", 90 (1962), 174].

Il Decalogo paolino: l' "agape"

La religione cristiana si riassume nella carità. Le parole di Gesù Cristo non lasciano alcun dubbio a questo riguardo. Paolo proclamerà la stessa verità ai romani e ai galati. «...chi ama l'altro ha adempiuto la Legge. Infatti: *Non commetterai adulterio, non ucciderai, non ruberai, non desidererai*, e qualsiasi altro comandamento, si ricapitola in questa parola: *Amerai il tuo prossimo come te stesso*. La carità non fa alcun male al prossimo: pienezza della Legge infatti è la carità» (Rm 13,8-10).

La tradizione giudaica ammetteva già che la fedeltà a un solo precetto implicava l'osservanza della Legge intera, dato che essa forma un'unità interiore. Nell'economia cristiana la Legge trova la sua unità nell'*agape*. Praticare la carità è compiere tutta la Legge; è anche *averla compiuta già*, senza dubitarlo, perché il movente dell'amore non è mai compiere tale dovere concreto. Si soddisfa pienamente la Legge, è compiuta e completa, con le opere di carità.

Come esempio Paolo cita quattro precetti negativi del Decalogo. Questi e "gli altri" si riassumono, si riuniscono e si ricapitolano nel precetto dell'amore del prossimo, che si converte così nell'asse intorno al quale girano i restanti e ne dipendono; il centro verso il quale convergono, il principio che li anima e rende possibile la loro osservanza.

"La carità è dunque la Legge nella sua pienezza". È la virtù suprema che ingloba e stimola le altre, costituisce il suo culmine e la sua condensazione; è l'anima della condotta del cristiano 25[C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, II, pp. 503-504].

Nella lettera ai Galati, Paolo esprime lo stesso pensiero, sebbene ponendovi più enfasi: «Tutta la Legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: *Amerai il tuo prossimo come te stesso*» (Gal 5,14). Gesù Cristo aveva già detto che la Legge si riassume e trovava il suo compimento nel doppio precetto dell'amore di Dio e del prossimo (Mt 22,36-40). Paolo tuttavia non pone in rilievo il legame che unisce l'amore di Dio e del prossimo. D'altra parte parla molto poco dell'amore di Dio. Quest'amore è già supposto dalla stessa fede cristiana. Per lui l'amore del prossimo *attualizza* l'amore di Dio. Qui oppone "tutta la Legge" a "un solo precetto": la Legge, considerata come regola morale, può ridursi al Decalogo, e il Decalogo si riassume nell'amore del prossimo. Tutti i precetti si ricapitolano in un precetto maggiore che l'ingloba tutti e gli dà il motivo della loro esistenza: l'*agape* 26[C. SPICQ, *ibid.*, p. 514].

Decalogo e libertà

Il cristiano, che vive pienamente l'*agape*, si trova libero dalle proibizioni del Decalogo. Non è che non le debba osservare, ma solo che le osserva e anzi le supera in un senso positivo. Tuttavia agisce non sotto la pressione di una forza esteriore, ma liberamente obbedendo spontaneamente al movimento interiore della carità, *ex motu cordis*. Non c'è quasi necessità di utilizzare la funzione pedagogica del Decalogo, dato che possiede ciò che Sant'Ireneo chiama la *virtus Decalogi*, grazie alla quale compie spontaneamente i suoi precetti.

Il cristiano, penetrato dalla carità, si trova anche libero dalla funzione teologica di accusa e condanna del Decalogo: «Noi sappiamo che *la Legge è buona*, purché ne facciamo un uso legittimo, nella convinzione che la Legge non è fatta per il giusto, ma per gli *iniqui e i ribelli*, per gli empi e i peccatori, per i sacrileghi e i profanatori, per i parricidi e i matricidi, per gli assassini, i fornicatori, i sodomiti, i mercanti di uomini, i bugiardi, gli spergiuri e per ogni altra cosa contraria alla sana dottrina» (1Tm 1,8-10). Questa lista di peccati contiene tutte le mancanze possibili contro il Decalogo. Paolo dunque afferma qui che il Decalogo fu istituito per i disobbedienti e non per i giusti. Nella misura in cui l'uomo è ancora carnale, il Decalogo lo accusa e lo condanna motivato dalle trasgressioni. Ma il cristiano, che vive dell'*agape*, ha in se stesso la forza e il dinamismo che lo spingono a realizzare in tutto, *ex instinctu gratiae*, la volontà di Dio.

La carità non fa il male al prossimo

In San Paolo l'esercizio della carità si presenta spesso in forma negativa. Insiste più su ciò che la carità non fa, che in quello che fa. Nel testo della lettera ai Romani, citato più sopra, mostra come la carità prende per sé le prescrizioni del Decalogo: è quella che proibisce l'adulterio, il crimine, il furto, l'avarizia. E riassume di seguito tutta l'attività benefica della carità con queste parole: «Non fa alcun male al prossimo» (Rm 13,10). Nell'inno alla carità le note negative predominano chiaramente (1Cor 13). Dirà ai corinzi: «A nessuno abbiamo fatto ingiustizia, nessuno abbiamo danneggiato, nessuno abbiamo sfruttato» (2Cor 7,2).

Perché quest'insistenza nelle formule negative? Basta non danneggiare per amare? Non consiste la carità nel fare il bene?

Notiamo per primo che le negazioni, essendo più universali, esigono che si *osservino costantemente*, che implica la carità fraterna. «Non siate debitori di nulla a nessuno, se non dell'amore vicendevole», dirà ai romani (Rm 13,8-10). Gli obblighi di giustizia contratti, il pagamento delle imposte, le fatture in regola, e inoltre il cristiano deve amare! Nello stesso senso Pietro parlerà della "continua carità" (1Pt 4,22). La carità è un debito che è importante pagare sempre e senza smettere, senza che mai possa soddisfarsi e pagarsi definitivamente. È un debito che dobbiamo tenerci a soddisfare bene ogni giorno, senza che mai possiamo ottenere il saldo definitivo 27[C. SPICQ, *ibid.*, p. 513; J. LAGRANGE, *L'Épître aux Romains*, Parigi, 1922, pp. 315-316].

Inoltre le negazioni sottolineano meglio l'incompatibilità assoluta tra la carità e il peccato. La carità non ha nessuna affinità con il male. Non fa mai male al prossimo, anche se non possa fargli tutto il bene che desidererebbe. Non è il primo "bene" da fare al prossimo "quello di non fargli male"?

Il cristiano che vive dell'*agape* si converte in un *debitore permanente*. Descrivendo i doveri della carità, preferibilmente in forma negativa, Paolo sottolinea meglio questa realtà terribilmente esigente.

Paolo e l'Alleanza

Il tema dell'Alleanza occupa un luogo centrale nell'Antico Testamento. Accade lo stesso in San Paolo? Per rispondere correttamente a questa domanda distinguiamo in primo luogo tra l'espressione "alleanza" e il concetto corrispondente. Dato che se la parola è rara – di fatto le espressioni "alleanza" e "nuova alleanza" sono molto poco utilizzate in San Paolo – la *realtà* si trova pienamente. È meno importante inventariare le volte che negli scritti paolini si trova la parola "alleanza", che valutarle 28[C. VAN UNNIK, *La conception paulinienne de la Nouvelle Alliance*, in "Littérature et théologie pauliniennes", coll. "Recherches Bibliques", V, Parigi, 1960, pp. 109-126].

Per Paolo l'antica vera alleanza non è quella del Sinai, ma quella conclusa con Abramo prima della sua circoncisione. Quest'alleanza era ratificata con promesse che non annullò il dono della Legge data cinque secoli più tardi (Gal 3,16-17). Ecco perché per San Paolo l'alleanza si converte talvolta in sinonimo di promessa (Eb 8,6; 9,15). L'Alleanza del Sinai fu una fase *intermedia*, una misura pedagogica. Le promesse fatte ad Abramo si realizzeranno in Gesù Cristo senza mediazione della Legge del Sinai. Gesù Cristo abroga la Legge e conferma l'alleanza di Abramo. Le affermazioni su Gesù Cristo, fine della Legge, devono combinarsi debitamente con quello che Paolo ci dice a proposito del Decalogo. Ma per lui è chiaro che i precetti dell'Antica Legge, Decalogo incluso, non possono dare la giustizia all'uomo; l'uomo resta giustificato dalla grazia di Gesù Cristo.

L'espressione "Nuova Alleanza" non si trova più di due volte nelle lettere paoline: in 1Cor 11,25, e in 2 Cor 3,6. Ma se la parola è rara, il concetto si trova più abbondantemente, così come quello di molti temi annessi alla stessa. Paolo parla della Nuova Alleanza soprattutto per opporla all'Antica ed esaltare la sua superiorità sopra questa. Egli stesso si proclama "ministro di una nuova

alleanza” (2Cor 3,6) predicata da Geremia (Ger 31,31) e sanzionata da Gesù Cristo “con il suo sangue” (1Cor 11,25).

Ebbene, tra queste due alleanze, la nuova e l’antica, è tanto completa l’opposizione come tra la lettera e lo spirito. La lettera – cioè la Legge di Mosè – uccide, dato che è una legge puramente esterna che prescrive quello che si deve fare senza dare la forza per compierlo. Lo Spirito da solo vivifica, dato che è la forza divina nel cuore dell’uomo, è la carità *ad bene agendum*. La Nuova Alleanza è l’alleanza della misericordia, del perdono dei peccati e dello Spirito diffuso.

Per mezzo di tre immagini, che sono reminiscenza delle parole vetero-testamentarie relazionate con il tema dell’Alleanza, Paolo sottolinea la superiorità della Nuova Alleanza su quella del Sinai: «E’ noto infatti che voi siete una lettera di Cristo composta da noi, scritta non con inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra, ma su tavole di cuori umani» (2Cor 3,3-4). La parola “alleanza” non figura nel testo, ma si trova in esso la sua realtà. Paolo utilizza il concetto d’alleanza come qualcosa di conosciuto, senza aver necessità di facilitare più spiegazioni. La comunità di Corinto è anche una lettera di Gesù Cristo – della quale Paolo è il mediatore – scritta non con inchiostro, ma con la virtù dello Spirito Santo, che vivifica le anime. L’immagine delle tavole, presa dal libro dell’Esodo, ci porta alla promulgazione della Legge nel Sinai e allude alle tavole di pietra nelle quali Dio incise il Decalogo (Es 24,12; 31,18). I cuori dei corinzi sono le “tavole” nelle quali scrive ora lo Spirito, tavole di carne, infinitamente superiori alle tavole di pietra del Sinai. Scritto su pietra, il Decalogo non aveva il potere di toccare i cuori. La lettera di Gesù Cristo è scritta nei cuori; è interiore per ogni cristiano e lo spinge alla realizzazione del bene.

Le altre due immagini che utilizza Paolo s’ispirano ai grandi profeti, che avevano annunciato il rinnovamento dell’Alleanza e il cambio dei cuori. L’immagine dei *cuori di carne* è una reminiscenza di Ezechiele: «Darò loro un cuore nuovo, uno spirito nuovo metterò dentro di loro. Toglierò dal loro petto il cuore di pietra, darò loro un *cuore di carne*» (Ez 11,19). E quella dello Spirito Santo, “*che scrive nei cuori*”, procede da Geremia: «...porrò la mia legge dentro di loro, la *scriverò sul loro cuore*» (Ger 31,33). Questa legge è la Legge nuova, identificata con la presenza stessa dello Spirito Santo nei cuori dei fedeli 29[D. MOLLAT, *Introductio in epistolas S. Pauli*, Romae, 1967, pp. 175-176].

Alleanza e Legge

Non si può concepire Alleanza senza Legge. Quest’affermazione continua ad essere vera tanto per il Nuovo come per l’Antico Testamento. Ma ad una Alleanza Nuova corrisponde una Legge Nuova. Per Paolo la Legge Nuova non è integrata da una serie di comandamenti, neppure quelli del Decalogo. È l’*agape*, estesa nel cuore dei cristiani dallo Spirito Santo che glie l’ha concessa. Gli impulsi ad amare e a tradurre quest’amore nell’agire. Allora dice San Paolo: “Chi ama l’altro ha adempiuto la Legge”. “Pienezza della legge infatti è la carità”. Compie tutti i precetti e realizza tutte le virtù. Il Decalogo vale anche per i cristiani, ma si trova completamente *assorbito tutto dalla carità*: «Infatti: Non commetterai adulterio, non ucciderai, non ruberai, non desidererai, e qualsiasi altro comandamento, si ricapitola in questa parola: Amerai il tuo prossimo come te stesso» (Rm 13,8-9) 30[J. A. FITZMYER, *Saint Paul and the Law*, p. 36].

IV. Il Decalogo in San Giacomo

San Giacomo non fa che una breve allusione ai precetti della seconda tavola del Decalogo, trattando dell’accettazione delle persone. Alcuni destinatari della lettera cedevano di fronte ai pregiudizi del mondo e facevano distinzioni ingiustificate tra ricchi e poveri, incluso nelle assemblee religiose. Scusavano la loro condotta in nome della carità fraterna che, dicevano, include anche i ricchi. «Certo», concede San Giacomo, «se adempite quella che, secondo la Scrittura, è la

Legge regale: *Amerai il prossimo tuo come te stesso*, fate bene. Ma», aggiunge, «se fate favoritismi personali, commettete un peccato e siete accusati dalla Legge come trasgressori» (Gc 2,8-9).

Questa legge della carità che invocate, spiega San Giacomo, dovete prenderla sul serio e osservarla integralmente. Perché non sopporta accezione di persone. Esercitando parzialità in favore dei ricchi, la violate in un punto essenziale e vi condannate con la stessa legge che invocate per discolparvi! Non si può scusare il male fatto riferendosi al comandamento della carità e neppure protestando di avere buone intenzioni. È impossibile essere caritatevole con i ricchi, se *allo stesso tempo* si disprezza i poveri. La carità proibisce simile discriminazione. Il favoritismo, qualunque sia il pretesto col quale si pratici, non è altro che una caricatura della vera carità, dato che questa non fa alcuna eccezione nell'amore.

Poi Giacomo condanna l'accezione di persone con una dottrina molto familiare per i giudei. La Legge forma una totalità: chi manca a un comandamento, anche se abbia osservato tutti gli altri, viola tutta la Legge. Non bisogna cercare scuse nel bene che si fa, per il male commesso. I comandamenti osservati non compensano quello che si è violato. Solo quando si è compiuta *tutta la legge*, si sfugge alla condanna: «Poiché chiunque osservi tutta la Legge, ma la trasgredisca anche in un punto solo, diventa colpevole di tutto; infatti colui che ha detto: *Non commettere adulterio*, ha detto anche: *Non uccidere*. Ora se tu non commetti adulterio, ma uccidi, ti rendi trasgressore della Legge» (Gc 2,10-11).

Fu Dio che dettò tutto il Decalogo e non permette che l'uomo faccia una selezione dei comandamenti, osservando quelli che gli piacciono e abbandonando gli altri. Chi pecca contro un comandamento di Dio, anche se abbia osservato gli altri, si ribella contro la volontà unica di Dio, autore di tutta la Legge. Infrangere un solo precetto, sia che si tratti di omicidio o di adulterio, è infrangere tutta la legge, dato che è opporsi alla volontà divina. È unica la volontà divina e unica la Legge che l'esprime.

Rendendosi colpevoli di accezione di persona, i lettori di San Giacomo mancavano al grande comandamento della carità che ingloba tutti gli altri, che hanno davanti a sé il bene del prossimo: "si rendevano rei della giustizia per la totalità".

V. Il Decalogo in San Giovanni

La persona di Gesù e il Decalogo

I Sinottici non s'interessano tanto per la persona di Gesù come per il suo insegnamento. Al contrario il quarto Vangelo s'incentra più sulla persona di Gesù. I Sinottici non mostrano mai Gesù che parla di se stesso in prima persona. In San Giovanni l'espressione "Io sono" è molto frequente: «Io sono il pane della vita» (Gv 6,35); «Io sono la luce del mondo» (8,12); «Io sono la porta delle pecore» (10,7); «Io sono il buon pastore» (10,11-14); «Io sono la risurrezione e la vita» (11,25); «Io sono la via, la verità e la vita» (14,6).

Questa espressione, che ricorda numerosi passi dell'Antico Testamento – soprattutto dell'Esodo -, nei quali Yahvè rivelava se stesso e manifestava la sua volontà, pone in primo piano la persona di Gesù e sottolinea l'importanza della sua missione. È il Figlio che è venuto nel mondo per rivelare il Padre e per riportare verso di Lui l'umanità prodiga.

Bruscamente le relazioni tra la sua persona e la Legge Antica, e in particolare con il Decalogo, s'illuminano di nuova luce. Nel quarto Vangelo i Dieci Comandamenti si compiono, s'assorbono e si unificano in questa ultima Parola del Padre; Parola viva, incarnata, che gli uomini devono ascoltare da ora: «Perché la Legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo» (Gv 1,17). «Colui infatti che Dio ha mandato dice le Parole di Dio» (Gv 3,34). Nella persona di Gesù Cristo la Legge cessa di essere un codice anonimo, e prende un volto concreto: quello dell'amore ²¹[NOËL LAZURE, *Les valeurs morales de la théologie joannique*, Paris, 1965, p. 150; P. REYMOND, *L'amour de Dieu dans le don de la loi*, in "Verbum Caro", 56 (1960), 301. Cfr. anche J. M. CASABÓ, *La Teología Moral en San Juan*, Madrid, 1970, pp. 377-404].

Le affermazioni di Gesù Cristo su se stesso, con le quali proclama la sua uguaglianza con Dio come Rivelatore e Signore, possono considerarsi come la conclusione giovannea del prologo storico del Decalogo: “Io sono il Signore, tuo Dio...”. Fondano il diritto di Gesù per porre gli uomini davanti alla loro scelta decisiva: per accettarla o per rifiutarla. Stabiliscono anche il suo diritto a imporre *i suoi* comandamenti. Avendo fatta sua la volontà del Padre, i comandamenti di Dio si sono convertiti in suoi propri; glieli ha consegnati il Padre.

Il comandamento fondamentale

Se nel quarto Vangelo si può parlare di sostituzione dell'Antica Legge da parte di Gesù Cristo, quale sarà la formulazione giovannea del primo comandamento? L'opzione fondamentale che deve fare ogni cristiano è in primo luogo *credere in Cristo*, avvicinarsi a Lui, ricevere la sua parola e restare in essa. Chi crede in Gesù Cristo come nell'inviato del Padre, riceve da quel momento la vita e la salvezza. Chi non crede è già condannato.

Questa formulazione si completa e arricchisce con altre due: *Seguire Gesù Cristo e amarlo*. «Io sono la luce del mondo; chi *segue* me, non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita» (Gv 8,12). «Io sono la via... Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me» (14,6). «Se uno mi vuole servire, mi segua» (12,26). «Seguimi» (1,43). Gesù Cristo è veramente chi va aprendo la via che porta al Padre. Lui stesso è questa via: solo grazie alla loro inserzione in Lui, i cristiani possono tornare al Padre. Nel chiedere ai suoi discepoli di seguirlo, Gesù Cristo tornava a prendere, applicandogliele, le formule deuteronomiche del primo comandamento: «Non seguirete altri dei, divinità dei popoli che vi staranno attorno» (Dt 6,14); «Seguirete il Signore, vostro Dio...» (Dt 13,5; 5,33).

Gesù Cristo non esige solo dai suoi fedeli che vadano dietro a Lui e lo seguano; gli chiede anche *che lo amino* con tutto il cuore e che provino questo amore obbedendo alla sua volontà. Il Deuteronomio aveva sottolineato già il legame tra l'amore di Dio e l'osservanza dei comandamenti: «Ama dunque il Signore, tuo Dio, e osserva ogni giorno le sue prescrizioni» (Dt 11,1-22). Gesù torna a prendere questa formula e l'applica a sé: «Chi accoglie i miei comandamenti e li osserva, questi è colui che mi ama» (Gv 14, 21); «Se mi amate, osserverete i miei comandamenti» (14,15); «Se uno mi ama, osserverà la mia parola» (14,23); «Se osserverete i miei comandamenti, rimarrete nel mio amore, come io ho osservato i comandamenti del Padre mio e rimango nel suo amore» (15,10). Gesù Cristo dunque insiste particolarmente nel legame che c'è tra l'amore e l'osservanza dei comandamenti. L'amore consegna completamente il cristiano alla persona di Gesù Cristo. Questo dono totale di sé si deve provare con l'obbedienza.

Concezione giovannea di comandamento

«Se mi amate, osserverete i miei comandamenti» (Gv 14,15). In che senso Giovanni impiega qui la parola “comandamento”? Che contenuto dà a questa espressione? Per rispondere con chiarezza a queste domande bisogna riferirsi alla nozione di comandamento nel Deuteronomio.

Effettivamente il Deuteronomio ha una teologia del comandamento di Dio, che illumina in vari punti la nozione giovannea. Il comandamento esprime la volontà personale del Dio dell'Alleanza che si dà a conoscere al popolo d'Israele. Si pone un'insistenza particolare nell'autorità di Yahvè e nell'obbligo che ha Israele di obbedirgli: «Oggi il Signore, tuo Dio, ti comanda di mettere in pratica queste leggi e queste norme. Osservale e mettile in pratica con tutto il cuore e con tutta

l'anima» (Dt 26,16). «Tu ti convertirai, ascolterai la voce del Signore e metterai in pratica tutti questi comandi che oggi ti do» (30, 8) 32[M. J. O'CONNELL, *The concept of Commandment, in the O. T.*, in "Theol. Stud.", 21 (1960), 351-403].

Nel Deuteronomio l'osservanza dei comandamenti si presenta come *prova d'amore*. Deve sgorgare dall'amore come da sua fonte: «Ama dunque il Signore, tuo Dio, e osserva ogni giorno...i suoi comandi» (Dt 11,1). «Certamente, se osserverete con impegno tutti questi comandi che vi do e li metterete in pratica, amando il Signore, vostro Dio...» (Dt 11,22). Ciò che si esige da Israele è che ami Yahvè e che dia prove di quest'amore osservando i comandamenti.

La concezione giovannea torna, completandola, a prendere la concezione deuteronomica. Nel quarto Vangelo osservare i comandamenti significa sempre fare la volontà dell'inviato del Padre. Tuttavia si tratta più di una parola, della comunicazione di un desiderio e proposito, di un'opera che si deve realizzare nel seno della storia della salvezza, *mandato (mandatum)* da compiere in nome di Gesù Cristo, che di un ordine e di un precetto.

Come nel Deuteronomio, il comandamento giovanneo è *unito alla storia della salvezza*. Osservare i comandamenti significa seguire Gesù Cristo, camminare nella luce, vivere in Lui, credere in Lui, vivere nella sua parola e tante altre espressioni, che tornano a prendere le formulazioni deuteronomiche del primo comandamento.

Nel quarto Vangelo il comandamento, clausola della Nuova Alleanza, è perfettamente interiorizzato. Sinonimo di parola di Cristo, ricevuta e assimilata, esprime l'esigenza del nuovo essere ricevuto da Dio nel Figlio.

Il comandamento giovanneo ha un carattere *generale*. Nel Deuteronomio i comandamenti si concretano nel Decalogo e nella Legge. Nei Sinottici e in San Paolo i problemi relativi alla vita morale occupano un luogo abbastanza più ampio. Così i diversi comandamenti del Decalogo vi si ricordano molto spesso; sono interpretati e approfonditi. Ma Giovanni parla dei comandamenti *in generale*, senza scendere quasi mai a prescrizioni particolari in relazione ad atti precisi 33 [N. LAZURE, *Les valeurs morales de la théologie johannique*, pp. 124-230; 141-145. Cfr. anche J. M. CASABÓ, *o. c.*]. Non si trovano citati, come nei Sinottici o in San Paolo, nella loro formulazione tradizionale, determinati comandamenti del Decalogo. Si manifestano solo alcune formulazioni tipicamente giovannee del primo comandamento, al lato del precetto dell'amore fraterno, che riassume i comandamenti della seconda tavola.

Il comandamento di Gesù Cristo: l'amore fraterno

«Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri come io ho amato voi. Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la sua vita per i propri amici» (Gv 15,12-13; 13,34). Questo comandamento si qualifica come "nuovo" perché il suo motivo e la sua norma sono l'amore di Gesù verso i suoi. I cristiani devono praticare l'amore reciproco secondo una misura nuova e un'esigenza inaudita: amare i fratelli *come li ama Gesù Cristo*; dando la loro vita per essi, come Gesù Cristo ha dato la sua. Quest'amore fraterno costituisce la Legge, che da allora deve reggere le relazioni tra i membri della Chiesa e assicurare l'*unità* della comunità cristiana. Ma questo amore non può esistere praticamente che in virtù dell'amore di Cristo verso i suoi, esempio e causa dell'amore dei discepoli. L'origine immediata dell'amore fraterno è l'amore di Gesù Cristo per i suoi fratelli. La sua ultima fonte è l'amore del Padre verso suo Figlio: «Come il Padre ha amato me, anche io ho amato voi» (Gv 15,9). Anche qui l'amore e la grazia precedono il comandamento. Siamo stati prevenuti dall'amore di Gesù Cristo.

Nel quarto vangelo il Decalogo intero resta assorbito dalla persona di Gesù, che ci dà il comandamento di credere in Lui, di seguirlo e di amarlo, e nel suo amore amare i nostri fratelli. L'amore di Gesù Cristo costituisce dunque la *doppia* stipulazione fondamentale della Nuova Alleanza.

I comandamenti nella prima lettera

L'autore della prima lettera vuole rispondere a determinate eresie la cui dottrina costituiva un grave pericolo per la fede cristiana. Insegnavano che, per chi possiede la conoscenza di Dio, il peccato non ha importanza. La lettera esorta di conseguenza i suoi lettori perché compiano fedelmente i doveri morali, legati inseparabilmente alla fede cristiana.

E mentre nel quarto Vangelo si faceva principalmente questione dei comandamenti di Gesù Cristo, nella prima lettera il centro si pone piuttosto nei comandamenti di Dio. La parola *entolé* si trova quattordici volte. Che non significa che la lettera cada nel legalismo. Come nel Vangelo, "osservare i comandamenti" significa camminare nella luce, fare quello che è gradito a Dio, osservare la parola di Dio. A causa del fine particolare della lettera, si presentano i comandamenti come manifestazione del dinamismo proprio della nuova vita di figli di Dio ³⁴[N. LAZURE, *ibid.*, pp. 131-139. Cfr. anche J. M. CASABÓ, *o. c.*, pp. 331-354].

La conoscenza di Dio, e la perfetta comunione con Lui, non possono coesistere con la violazione dei suoi comandamenti. «Da questo sappiamo di averlo conosciuto: se osserviamo i suoi comandamenti. Chi dice: «Lo conosco», e non osserva i suoi comandamenti, è bugiardo e in lui non c'è la verità. Chi invece osserva la sua parola, in lui l'amore di Dio è veramente perfetto» (1Gv 2, 3-5). Chiunque sia nato da Dio non può non osservare i suoi comandamenti, dato che questi sono l'espressione dell'*agape* diffusa nel cuore del discepolo. Conoscere Dio e amarlo è manifestargli la propria adesione per mezzo dell'obbedienza.

Cammina nella luce e vive come figlio di Dio solo chi pratica il comandamento della carità fraterna: «Chi dice di essere nella luce e odia suo fratello, è ancora nelle tenebre. Chi ama suo fratello, rimane nella luce» (1Gv 2, 9-10). «Noi sappiamo che siamo passati dalla morte alla vita, perché amiamo i fratelli. Chi non ama rimane nella morte. Chiunque odia il proprio fratello è omicida, e voi sapete che nessun omicida ha più la vita eterna che dimora in lui» (1Gv 3,14-15).

La fede in Gesù Cristo e la carità fraterna riassumono i comandamenti di Dio. «Questo è il suo comandamento: che crediamo nel nome del Figlio suo Gesù Cristo e ci amiamo gli uni gli altri, secondo il precetto che ci ha dato» (1Gv 3,23).

La prima lettera insiste molto nella connessione tra l'amore di Dio e quello del prossimo. In fondo è *unica* la fonte della carità; procedendo da Dio, è in noi una partecipazione dell'*agape* divina che ci porta ad amare con un solo ed unico amore Dio e il prossimo: «Se uno dice: «Io amo Dio» e odia suo fratello, è un bugiardo. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede. E questo è il comandamento che abbiamo da lui: chi ama Dio, ami anche suo fratello» (1Gv 4, 20-21).

Alleanza e comandamento

L'insistenza giovannea sull'osservanza dei comandamenti ci mostra di nuovo il legame stretto che unisce Alleanza e comandamento. Anche la Nuova Alleanza non può concludersi senza comandamenti. I comandamenti non costituiscono la schiavitù dalla quale ci ha liberato Gesù Cristo. Continuano ad essere anche sotto la Nuova Alleanza il *segno* concreto dell'appartenenza al popolo di Dio: «Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli: se avete amore gli uni per gli altri» (Gv 13, 35)

Gesù Cristo è il fine della Legge, considerata come il simbolo del giudaismo. In questo senso Egli si sostituisce alla Legge. Ma non è la fine del comandamento, dato che ci dice: «Se mi amate, osserverete *i miei comandamenti*» (Gv 14,15). La libertà cristiana non è la libertà *dai* comandamenti, ma la libertà *per* i comandamenti ³⁵[W. EICHRÖDT, *Convenant and Law*, in "Interpretation", 20 (1966), 313].

I comandamenti, si tratti di quelli di Gesù Cristo, come nel Vangelo, o di quelli di Dio, come nella prima lettera, esprimono la volontà incondizionata di Dio con l'uomo e si applicano anche ai discepoli di Gesù Cristo. Li aiutano ad esercitare la loro fede e a provare il loro amore; li guidano

così verso l'attualizzazione del Regno. La vita nello Spirito si deve provare concretamente con i frutti della Spirito. La "novità" del comandamento nella morale giovannea sta nel fatto che si riferisce a Gesù Cristo; che Dio si è fatto presente agli uomini: i comandamenti si sono convertiti nei *suoi* comandamenti. Sono unificati tutti nell'*agape*; si sono convertiti nel suo comandamento. In definitiva il comandamento esprime e riassume la relazione del fedele con Gesù Cristo 36[N. LOHFINK, *Das Hauptgebot im Alten Testament*, in "Geist und Leben", 36 (1963), 281].

Conclusioni

Resta sempre la stranezza prodotta dall'importanza che rivestono il diritto e la giustizia umana nel Decalogo. Se in verità si tratta del documento dell'Alleanza conclusa tra Yahvè e il suo popolo, perché concedere un luogo così importante ai comandamenti della seconda tavola, che non si riferiscono direttamente alle relazioni con Dio, ma alle relazioni con gli uomini?

Notiamo in primo luogo che il Decalogo, grazie alla sua struttura interna e al suo contenuto, unisce molto intimamente tra sé i comandi della prima e della seconda tavola.

È impossibile dissociare i diritti di Dio dai diritti dell'uomo. Religione e giustizia, amore di Dio e amore del prossimo, tutte queste realtà si associano intimamente nel Decalogo. Il Decalogo afferma con chiarezza che l'uomo deve incontrarsi con il suo prossimo e rispettare i suoi diritti fondamentali. Quest'incontro tuttavia riceve la sua vera dimensione nella previa unione stabilita tra gli uomini con il loro Dio. Le proibizioni della seconda tavola, che proteggono tanto gelosamente i diritti del prossimo, in definitiva devono il loro carattere assoluto all'unione intima col primo comandamento, del quale sono espressioni privilegiate. Lo stesso Yahvè è colui che induce Israele a rispettare i diritti del prossimo e la sua sorte dipende soprattutto nel piano delle relazioni con gli altri. Israele non può disporre del prossimo, come neppure può disporre di Dio, dato che Yahvè prende parte nella difesa dei diritti dell'uomo. Il servizio di Dio si traduce in concreto in servizio al prossimo. Yahvè non tollera le ingiustizie tra gli uomini. Non rispettare le esigenze della giustizia è praticamente lo stesso che rifiutare lo stesso Dio: questa è la strana rivelazione che fa Yahvè. Perché il tuo prossimo, come te, è fatto a mia immagine e perché deve rispondere liberamente alla mia chiamata, devi rispettare i suoi diritti, perché possa compiere la sua vocazione e avvicinarsi liberamente a Me. «Chi sparge il sangue dell'uomo, dall'uomo il suo sangue sarà sparso, perché a immagine di Dio è stato fatto l'uomo» (Gen 9,6).

I comandamenti della seconda tavola costituiscono dunque una schiacciante affermazione non solo della persona umana, ma anche del carattere religioso e sacro dei diritti dell'uomo. E siccome è possibile (e perfino obbligatorio) ricercare senza cessare una dignità umana più perfetta, e siccome di conseguenza la giustizia è essenzialmente una virtù essenzialmente dinamica, i comandamenti della seconda tavola sono perfettibili in accordo con il grado di affinamento della coscienza nella misura che vada scoprendo nella dignità umana nuovi componenti: *Giustizia sempre maggiore; Decalogo sempre più perfetto.*

Che nella lettera dell'Alleanza si sia dedicato una parte così grande destinata alle realtà della giustizia e dell'amore fraterno, ha la sua spiegazione per il carattere comunitario della vocazione d'Israele. Al concludere l'Alleanza con Israele, Yahvè voleva che si costituisse in un popolo santo. Il "tu" del Decalogo era comunitario prima di essere individuale; si dirigeva a Israele, popolo di Dio. Orbene, nessun popolo può mantenersi più che nella e per la giustizia. Senza la giustizia resta diviso contro se stesso e perirà. Solo un regno unito ha la promessa di stabilità. Ciò che è vero di qualunque comunità umana, costituiva anche la legge d'Israele. Senza dubbio è Yahvè che dà origine alla nascita d'Israele, lo riunisce, lo prende a suo carico e lo dirige. Ma perché questa comunità, essendo soprannaturale restava anche profondamente umana, non sfuggiva alle leggi fondamentali di qualunque società. Non poteva vivere neppure senza giustizia, né carità. Di conseguenza non rispettare le esigenze della giustizia umana nel seno del popolo di Dio e violare i diritti del prossimo, significava scindere la comunità nella quale doveva realizzarsi la volontà salvifica di Yahvè; era far fallire i suoi destini e rifiutare lo stesso Yahvè. In questo troviamo la

ragione del perché le violazioni dei comandamenti della seconda tavola del Decalogo erano puniti nel Pentateuco così severamente, come le trasgressioni dei primi comandamenti.

Le referenze neo-testamentarie del Decalogo insistono tuttavia più sulla dignità umana che nel rispetto dei suoi diritti. Abbiamo fatto notare in effetti che le enumerazioni classiche del Decalogo – quelle dei Sinottici e quelle paoline – omettevano la menzione dei comandamenti della prima tavola. Questa selezione operata nei comandamenti sottolinea a modo suo l'importanza concessa, nell'economia cristiana, alla giustizia e alla carità fraterna.

La giusta proporzione, che bisogna osservare tra i comandamenti delle due tavole, si ricorda tuttavia in modo chiaro quando Gesù Cristo afferma che il primo e maggiore comandamento è l'amore di Dio, e che il comandamento dell'amore del prossimo è simile al primo. Qualunque dissociazione tra i due amori sarà impossibile in seguito: l'amore di Dio precede, fonda e condiziona il vero amore verso il prossimo, mentre l'amore fraterno incarna e manifesta concretamente l'amore verso Dio.

Nella dottrina neo-testamentaria, i diritti dell'uomo, anche se si promulgano tanto solennemente, mai li si separa dai diritti di Dio: «Rendete a Dio quello che è di Dio» (Mt 22,21). Il Nuovo Testamento, come quello Antico, veglia sia sopra l'umanità e la dignità dell'uomo, che sopra la grandezza e maestà di Dio. E se ci spinge a cercare una dignità umana sempre maggiore, non cessa d'inculcarci nello stesso tempo un'idea sempre più alta di Dio. Per questo il Decalogo appare insieme molto umano e molto soprannaturale. Ripete all'uomo la sua dignità, ma ricordandogli che questa dignità la possiede perché l'ha ricevuta da Dio. Rinnova l'uomo in se stesso, ma rivelandogli Gesù Cristo, il Verbo incarnato, vero Dio e vero uomo.

È vero che San Paolo, nelle sue enumerazioni decalogali, tace i comandamenti della prima tavola: «Infatti: *Non commetterai adulterio, non ucciderai, non ruberai, non desidererai*, e qualsiasi altro comandamento, si ricapitola in questa parola: *Amerai il tuo prossimo come te stesso*» (Rm 13, 9). Nella lettera ai Galati ripeterà tuttavia con maggior enfasi: «Tutta la Legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: *Amerai il tuo prossimo come te stesso*» (Gal 5,14). Ma questo tratto di favore concesso alla carità fraterna presuppone che l'amore verso Dio si è acquisito già per la fede cristiana, che vive bene nel cuore del cristiano. Per Paolo l'amore del prossimo *attualizza* l'amore di Dio. Il cristiano può e deve amare i suoi fratelli, perché con il Battesimo è legato a Cristo Signore, che s'incarnò per essi, li amò prima e si consegnò per tutti. Paolo non ignora i comandamenti della prima tavola, ma ha il suo modo di formularli: «Per noi c'è un solo Dio, il Padre... e un solo Signore, Gesù Cristo» (1Cor 8, 6). Per l'apostolo Gesù Cristo è «il Nome che è al di sopra di ogni nome, perchè nel Nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi» (Fil 2, 9-10).

Tuttavia, anche affermando con tanta forza che il Cristianesimo si riassume nella carità fraterna, proclama allo stesso tempo la grandezza dei diritti dell'uomo. Il suo inno alla carità è un omaggio alla dignità umana. Per Paolo, come per Ireneo, la gloria di Dio è l'uomo vivente, cioè rispettato nei suoi diritti fondamentali. E se l'uomo è grande, è perché Dio, che lo ha fatto a sua immagine, è ancora più grande.

Il Decalogo è una lettera dei diritti dell'uomo, ma dà anche a questi diritti la loro vera dimensione, dato che li fonda in Dio. Pone l'uomo nel suo proprio luogo dentro l'universo, e questo luogo sta molto in alto. Ma ricusa di convertire l'uomo in un idolo, in un piccolo dio: «Non avrai altri dei di fronte a Me».

BIBLIOGRAFIA

Diamo di seguito, secondo l'ordine cronologico, le principali opere che trattano del Decalogo in generale, apparse negli ultimi anni. Non si citano qui le monografie relative ai comandamenti in particolare, ma nel testo, con note inserite.

- J. DE FRAINE, *Décalogue*, in «Dict. Enc. Bible», Brepols, 1960, col. 423-437.
- T. J. FINLAY, *The Ten Commandments*, New Jersey, 1961.
- H. G. FRITZSHE, *Evangelische Ethik. Die Gebote Gottes, als Grundprinzipien christlichen Handelns*, Berlin, 1961.
- W. L. MORÁN, *De Foederis Mosaici Traditione*, in «Verbum Domini», 40 (1962) 3-17.
- H. SCHREIBER, *Die Zehn Gebote. Der Mensch und sein Recht*, Wien, Diisseldorf, 1962.
- J. J. STAMM, *Der Dekalog im Lichte der Neueren Forschung*, Berna, 1962.
- P. VAN DEN BERGHE, *De decaloog in het licht van de jongste studies*, in «Coll. Brug. et Gand.», 8 (1962) 32-49; 171-189.
- W. J. HARRELSON, *Ten Commandments*, in «The Interpreter's Dict. of Bible», pp. 569-573, 1962.
- P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Parigi, 1962.
- C. LARCHER, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament*, Parigi, 1962.
— *Die zehn Gebote. Frage an unsere Zeit* (ed. G. Bauer), Stuttgart, 1962.
- H. G. REVENTLOW, *Gebot und Predigt im Dekalog*, Gütersloh, 1962.
- P. MAMIE, *Le Décalogue. Recherches textuelles et notes théologiques*, in «Nova et Vetera», 37 (1962) 277-283; 38 (1963) 216-225.
- K. C. BAILEY, *The Decalogue as Morality and Ethics*, in «Theol. Today», 20 (1963), 183-196.
- A. R. JONSEN, *The Decalogue*, in «Thought», 38 (1963) 421-446.
- G. VONRAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, Ginevra, 1963, pp. 166-194.
- PH. DELHAVE, *Le Décalogue et sa place dans l'enseignement de la morale chrétienne*, in «Ami du Clergé», 73 (1963) 49-52; 97-101; 199-204; 241-248; 289-291.
— *Le Décalogue et sa place dans la morale chrétienne*², Bruxelles, 1963.
- A. T. PATRICK, *The Unity and Origin of the Decalogue. A Bibliographical and Exegetical Approach*, Lovanio, 1963.
- P. TREMBLAY, *Pour une catéchèse biblique du Décalogue*, in «Lumen Vitae», 18 (1963) 307-328.
- J. VAN DEN BERG, e. a., *De Thora in de Thora. Een boek over de Tien geboden*, 2 vols., Aalten, 1963.
- D. J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant*, Roma, 1963.
- N. LOHFINK, *Das Hauptgebot im Alten Testament*, in «Geist und Leben», 36 (1963) 271-281 (trad. italiana: *Il comandamento primo nell' Antico Testamento*, in «Bibbia e Oriente», 7 [1965] 49-61).
— *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11*, Roma, 1963.
- C. H. GORDON, *The ten Commandments and Baal's Covetousness*, in «Christianity Today», 8 (1964) 625-628.
- H. HAAG, *Der Dekalog in der Verkündigung*, in «Anima», 19 (1964) 120-128 (trad. italiana: *Il Decalogo nella trasmissione orale*, in «Bibbia e Oriente», 9 [1967] 3-13).
— *Der Dekalog*, in «Moraltheologie und Bibel» (ed. J. STELZENBERGER), Paderborn, 1964, pp. 9-38.
- N. LOHFINK, *Die Wandlung des Bundesbegriffes im Buch Deuteronomium*, in «Gott im Welt» (Festschrift K. Rahner) I; Friburgo, 1964, pp. 629-650.
- E. HAMEL, *Le sens chrétien du Décalogue*, in «Loi naturelle et loi du Christ», Parigi, 1964, pp. 107-163.

- A. T. PATRIK, *La formation littéraire et l'origine historique du Décalogue*, in «Eph. Lov.», 40 (1964) 232-242.
- M ROBERGE, *Théologie de l'Alliance sinaïtique dans le Deutéronome*, in «R. U. O.», 34 (1964) 110-119; 166-199.
- M. P. BUTLER, *Must We Teach Morality According to the Decalogue*, in «Worship», 37 (1964) 293-300.
- J. GHOOS, *Fundamentele opdrachten en geboden*, in «Coll. Mech.», 49 (1964) 521-543.
- J. ALONSO DIAZ, *Origen y valor religioso del Decálogo*, in «Cultura Bíblica», 22 (1965) 29-43.
- G. BOTTERWECK, *Contribution à l'histoire des formes et des traditions dans le Décalogue*, in «Concilium», 5 (1965) 59-91.
- G. FOHRER, *Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog*, in «Kerygma und Dogma», 11 (1965) 49-74.
- N. LOHFINK, *Zur Dekalogfassung von Deut. 5*, in «Bib. Zeit.», NF, 9 (1965) 17-32.
- D. J. MCCARTHY, *Covenant in the Old Testament: the present state of enquiry*, in «Cath. Bibl. Quarterly», 27 (1965) 217-240.
- H. RÖTHLISBERGER, *Kirche am Sinai. Die Zehn Gebote in der christlichen Unterweisung*, Zurigo, 1965.
- R. S. WALLACE, *The Ten Commandments. A Study in ethical Freedom*, Grand Rapids, 1965.
- ED. NIELSEN, *Die Zehn Gebote. Eine Traditionsgeschichtliche Skizze*, Copenhagen, 1965.
- J. L. MCKENZIE, *Decalogue*, in «Dictionary of the Bible», Milwaukee, 1965, pp. 185-188.
- E. GERSTENBERGER, *Wesen und Herkunft des «Apodiktisches Rechts*, Neukirchen, 1965.
- E. HENAN, C. P., *De tien geboden. Woorden van Gods liefde*, Antwerpen, Patmos, 1965.
- J. P. HYATT, *Moses and the Ethical Decalogue*, en «Encounter», 26 (1965) 199-206.
- P. BUIS, *Les formulaires de l'Alliance*, in «Vetus Testamentum», 16 (1966) 396-412.
- W. EICHRODT, *Covenant and Law*, in «Interpretation», 20 (1966) 302-322.
- JEAN L'HOUEUR, *La morale de l'Alliance*, Parigi, Gabalda, 1966.
- J. SCHREINER, *Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes*, München, 1966.
- J. J. STAMM - M. E. ANDREW, *The Ten Commandments in Recent Research*, Londra, 1967.
- N. LOHFINK, *Die Zehn Gebote ohne den Berg Sinai*, in «Bibelauslegung im Wandel», Frankfurt, 1967, pp. 129-158.
- B. DROSTAN, *Moral and Moses*, in «Catholic Education Today», (1967) 8-9.
- S. M. POLAN- B. HÄRING, *Commandments, Ten*, in «New Catholic Encyclopedia», 1967, vol. 4, pp. 5-8.
- W. L. MORAN, *The Conclusion of the Decalogue (Ex. 20,17; Dt. 5,21)*, in «Catholic Biblical Quarterly», 29 (1967) 543-554.
- TH. VKIEZEN, *Ex 20, 2, introduction au Décalogue: formule de loi ou d'alliance?*, in «Aux grands carrefours de la Révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament», Coll. «Recherches Bibliques», VII, Paris, 1967, pp. 35-50.
- A. A. BALOCCO, *Il Decalogo nei «Devoirs d'un chrétien» del De La Salle*, in «Rivista Lasalliana», 34 (1967) 105-123.
- N. M. LOSS, *Il significato di Ex. 19,3b-6 come tema e preambolo della portata religiosa dei fatti del Sinai*, en «Salesianum», 29 (1967) 669-695.
- G. HELEWA, *Legge divina positiva e teologia morale. Valori cristiani della legge mosaica alla luce dell' alleanza del Sinai*, en «Ephemerides Carmeliticae», 18 (1967) 226-262.
- R. PRENTICE, *The contingent element governing the natural law on the last seven Precepts of the Decalogue according to Duns Scotus*, in «Antonianum», 42 (1967) 259-292.
- H. GESE, *Der Dekalog als Ganzheit betrachtet*, in «Zeit, Th. Kir.», 64 (1967) 121-138.
- E. ZENGER, *Eine Wende en der Dekalogforschung?*, in «Theol. Rev.», 64 (1968) 189-198.
- P. BUIS, *La nouvelle Alliance*, in «Vetus Test.», 18 (1968) 1-15.