

# Dai «dieci comandamenti» al «Decalogo»

Debora Tonelli

La vita ha bisogno di punti di riferimento. Questa banalità assume un volto più complesso se immaginiamo che essi debbano anche essere portatori di senso, creare una scala di valori a partire dalla quale fare delle valutazioni e costruire criteri per elaborare le nostre scelte. Le fonti di questo processo possono essere numerose e potremmo racchiuderle in modo generico in un insieme di forme educative che permettono all'individuo di riflettere sulle esperienze proprie e altrui con lo scopo di acquisire maggiore consapevolezza di sé, delle proprie azioni, ma anche del mondo esterno. In tal modo si ottengono alcuni strumenti che ci permettono di orientarci, di stare al mondo, di decifrare ciò che accade intorno a noi e di prendere posizione. Tali strumenti, pur nella loro bontà ed efficacia, sono tanto utili quanto rischiosi, chiarificatori da un lato ma capaci di restringere la nostra visuale dall'altro. Del resto, non potendo avere come alternativa l'onniscienza, già è tanto se riusciamo a individuare delle chiavi di lettura che ci permettano di vivere nella complessità del reale.

Tra i principi che le società attuali riconoscono alla base della buona convivenza ve ne sono alcuni che coincidono con insegnamenti catechistici. Credenti e non credenti, nelle varietà delle loro composizioni e specificità, sembrano poter trovare un punto di accordo su alcuni principi basilari. In questo scritto vorrei condividere qualche riflessione su una delle fonti che spesso, consapevolmente o meno, ispira tali principi. Lo scopo è ricondurre la riflessione da ciò che si *deve* fare a ciò che è *bene essere*. Qualcuno potrà ribellarsi, sostenendo che la distinzione non cambia, di fatto, il risultato. Tuttavia, come cercherò di dimostrare, le cose non stanno proprio così, poiché le motivazioni che ci spingono a rispettare una regola morale socialmente condivisa generano conseguenze che vanno oltre l'osservanza stessa. In un arco di possibilità molto ampie, esse possono condurci sia a forme di moralismo sia a mettere in discussione tali norme. Ciò dipende dal modo in cui l'individuo si colloca nella scelta morale.

La fonte che prenderò in considerazione è il Decalogo, uno dei testi più noti e fraintesi del Primo Testamento. La brevità e la chiarezza ne hanno determinato la fortuna nello stesso periodo in cui nasceva la scienza giuridica moderna, fino a sostituire la logica dei Sette Peccati capitali con un elenco di cose permesse e proibite da Dio. Siamo in piena Riforma e Controriforma e fu allora che il Decalogo divenne i «dieci comandamenti» (Tonelli 135-160). È su questo cambiamento che vorrei soffermarmi per riflettere sul modo in cui uno stesso «oggetto» – in questo caso il Decalogo – possa veder riconosciuto il proprio valore per motivazioni diverse e condurre a una diversa strutturazione della persona morale.

### **1. Il Decalogo nel suo contesto letterario: la stipulazione del patto**

Ci sono molti modi per leggere un testo biblico e nel farlo non ci sentiamo vincolati ad una progressione narrativa, tanto meno temporale. Le modalità di lettura variano dagli scopi che intendiamo perseguire tramite essa: pastorale, storico, filologico, teologico, morale. Per ciascuno di essi è necessario individuare un metodo che sia più o meno strutturato. In questo caso sarà utile soffermarci brevemente sul contesto letterario nel quale i suoi redattori hanno voluto tramandarlo.

Anzitutto nella Torah troviamo due versioni del Decalogo: la prima in Es 20, 1-17 e la seconda in Dt 5, 1-21. Tale duplicazione è uno strumento per sottolinearne l'importanza. Nella versione dell'Esodo esso viene pronunciato subito dopo la stipulazione dell'alleanza con Dio, in seguito alla fuga dall'Egitto. In quella del Deuteronomio, invece, esso è parte del discorso in cui Mosè ricorda l'esperienza della liberazione e la stipulazione del patto. In entrambe viene sottolineato il legame con la storia che lo precede e nella quale esso fonda la sua ragion d'essere, mentre non è qui necessario soffermarsi su quale delle due versioni sia quella originaria. Mi limito a ricordare che la sequenza letteraria dei testi biblici non è vincolata alla loro progressione storica.

Il Decalogo arriva, dunque, *dopo* la liberazione dalla schiavitù, dopo la stipulazione dell'alleanza con il Dio liberatore e *prima* di giungere nella Terra promessa. Potremmo dire «tra un non più e un non ancora». Precisamente, nel deserto, al di fuori di ogni legislazione, perché zona inospitale, considerata allora una delle porte degli inferi. Le dieci parole vengono donate da Dio al popolo in quello che, secondo le credenze dell'epoca, era luogo di morte certa. Il deserto diventa così la culla di nascita del popolo d'Israele. Appena prima della proclamazione del Decalogo,

infatti, assistiamo alla stipulazione del patto tra Dio e Israele. Nella versione contenuta nell'Esodo siamo al cap. 19, 1-8: gli schiavi ebrei sono ormai salvi, è quindi giunto il momento di fare il punto della situazione e guardare al futuro:

«Nel terzo mese dopo l'uscita degli israeliti dall'Egitto – in questo giorno – arrivarono nel deserto del Sinai. Erano partiti da Refidim e giunsero nel deserto del Sinai. Piantarono le tende nel deserto. Là Israele si accampò di fronte alla montagna.

Mosè salì verso Dio. Il Signore lo chiamò dal monte dicendo: 'Dovrai dire alla casa di Giacobbe e annunciare agli israeliti: voi avete visto, cosa ho fatto all'Egitto, come vi ho sollevato su ali di aquila e vi ho fatti salire fino a me. Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodire la mia alleanza, diventerete la mia proprietà fra tutti i popoli. A me appartiene tutta la terra, voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione, santa. Queste sono le parole che dirai agli israeliti'.

Mosè andò e riunì gli anziani del popolo. Riferì loro tutte queste parole, che il Signore gli aveva detto. Tutto il popolo rispose insieme e disse: 'Tutto quello che il Signore ha detto noi lo faremo'. Mosè tornò dal Signore e riferì le parole del popolo».

Terminata la fuga concitata dall'Egitto e dagli egiziani, appena giunti in un luogo sicuro, paradossalmente proprio a causa della sua inospitalità, Dio affida a Mosè la sua proposta per questo gruppo di rifugiati senza identità rivolgendosi ad esso come a un popolo in grado di prendere una decisione. Una volta liberi e salvi, gli ebrei sono in condizione di scegliere il proprio futuro senza essere oggetto di ricatto proprio perché hanno già ottenuto la cosa più importante, la libertà. È solo a questo punto che il Dio liberatore si presenta ripercorrendo le tappe decisive del loro cammino: il racconto della fuga diventa la storia della salvezza ed essa è davvero tale non solo perché gli ebrei non sono più schiavi, ma anche perché Colui che li ha salvati non si propone come sostituto del Faraone, ma li pone di fronte alla possibilità di compiere una scelta libera.

Il linguaggio utilizzato in questi versetti merita qualche considerazione perché, come spesso accade nei momenti importanti, non è solo il contenuto ma la forma, il *modo* in cui esso viene offerto all'interlocutore, a dire qualcosa di più. Alle argomentazioni filosofiche la Bibbia preferisce racconti, poesie, canti che affida a immagini, quasi si trattasse di una *pièce* teatrale: gli autori biblici mettono in scena gli eventi senza abbellimenti retorici, concentrandosi sull'essenziale e affidandosi a una lingua concreta,

priva di astrazioni, che tuttavia non ha impedito agli interpreti posteriori di cogliere l'inesprimibile.

## 2. La scena

Israele ha piantato le tende nel deserto, ai piedi della montagna sulla quale Dio dimora. Solo Mosè ha il privilegio di salire fino a Dio: è il Signore stesso a chiamarlo per affidargli il suo messaggio per gli israeliti. Anzitutto Mosè dovrà ricordare al popolo cosa hanno visto, cioè quanto Dio ha compiuto per loro per liberarli dall'Egitto. In effetti, ripensando alla fuga dall'Egitto fino al passaggio nel Mar Rosso, gli israeliti non agiscono ma assistono alle meraviglie compiute dal Signore per loro. Guardano, ma senza combattere. Non sarebbero all'altezza e comunque il Signore non ha bisogno del loro aiuto.

Dopo il ricordo il Signore sposta l'attenzione al tempo presente: con l'avverbio «ora» Dio segna il passaggio a una fase completamente nuova. Dopo tre mesi dall'uscita dall'Egitto è venuto il momento di pensare al futuro. Per quanto sconcertante e traumatico, vissuto un tempo di sosta, è necessario guardare avanti. Si tratta di un futuro completamente nuovo, introdotto da un «se vorrete»: per la prima volta Israele ha la possibilità di scegliere. Il Signore non reclama nulla per sé, non usa il ricordo della liberazione per imporre la propria autorità sugli ex schiavi, ma per renderli consapevoli della scelta. «Ascoltare» e «custodire» descrivono un ruolo nuovo di Israele, molto diverso dall'obbedienza cieca e costretta dello schiavo. Dio chiama Israele a una scelta e a un ruolo attivo, che ne farà la «sua proprietà» fra tutti i popoli.

«Proprietà» è qui *segûllâ* è imparentato con l'accadico *sigiltu*, che significa «proprietà ottenuta tramite contratto». Questo termine era utilizzato nei trattati di vassallaggio attraverso i quali i babilonesi sottomettevano i popoli vicini. Si tratta di un acquisto di proprietà legittimo, ma in questo caso con alcune differenze sostanziali. La prima è che mentre i babilonesi utilizzavano il vassallaggio per sottomettere altri popoli, qui Dio chiama Israele a una relazione libera, nuova e fondata su quanto Lui ha già compiuto per il popolo. Una seconda differenza è la libertà di scelta: i vassalli di Babilonia non potevano rifiutare il patto, altrimenti sarebbero stati invasi e distrutti. Al contrario, qui Dio non minaccia Israele nel caso in cui rifiuti il patto, proprio perché vuole che sia libero, anche nei confronti di chi lo ha liberato. Come ha efficacemente sintetizzato Michael Walzer: «La schiavitù fu imposta e mantenuta con la forza, il servizio di Dio iniziò e fu tenuto vivo da un'alleanza. L'alleanza fu l'invenzione politica dell'Esodo» (Walzer 53).

Gli autori di questa pericope, cioè di questa porzione di testo, erano evidentemente a conoscenza dei trattati che l'Impero mesopotamico stipulava con i popoli vicini. Probabilmente avevano trascorso lì il loro esilio e avevano potuto assimilare il linguaggio e conoscere le usanze. Il fatto che utilizzino tutto ciò per narrare il patto tra Dio e Israele fa sorgere immediatamente due considerazioni: la prima è che così facendo il racconto è immediatamente riconoscibile all'ascoltatore che conosce quelle usanze. La seconda è l'effetto sorpresa suscitato dalle varianti inserite in un testo diplomatico noto. Un paragone in tal senso è l'incontro di Gesù con la Samaritana al pozzo (Gv 4). Nella tradizione del Primo Testamento l'incontro di un uomo e una donna al pozzo è preludio del loro matrimonio, quindi chi ascolta la scena può facilmente prevedere cosa accadrà dopo (cf. Gn 24, 13.17; Gn 29, 11; Es 2). Si tratta di un *cliché* letterario che facilita la tradizione orale e rispetta i costumi dell'epoca. L'uditore del Vangelo di Giovanni rimane quindi molto sorpreso quando si accorge che il dialogo tra Gesù e la Samaritana porta altrove e la donna, che aveva già cinque mariti, non ne cerca un altro, ma cerca la fonte della vita. Possiamo quindi dire che l'effetto sorpresa è parte dello stile degli autori biblici e che ha lo scopo di raggiungere contemporaneamente due effetti: agganciare l'uditore con un linguaggio noto e condurlo, in questo modo, verso una meta nuova.

Stipulando il patto con Dio, Israele diventerà un «popolo di sacerdoti» e una «nazione santa». La prima espressione è chiara nella sua dimensione religiosa. La parola utilizzata per dire «popolo» è *am*, che significa «parente», «consanguineo». Accettando il patto, Israele si fa parente di Dio e servitore nella liturgia. La parola tradotta con «nazione», invece, è *goim*, utilizzata nella Bibbia per indicare le «genti», cioè i popoli pagani che non conoscono il Dio di Israele. Sono popoli politicamente organizzati e non possiamo escludere che gli autori biblici intendessero proprio questo: l'autonomia politica di Israele che, infatti, diventerebbe «santo», *qādōš*, cioè «separato» da tutti gli altri popoli<sup>1</sup>. La prima azione che Israele è chiamato a compiere liberamente è politica.

Mosè torna dal popolo, raduna gli anziani e riferisce loro quanto il Signore gli aveva detto. La totalità del popolo risponde insieme e accoglie la

---

<sup>1</sup> Cfr. Lv 18, 1-5: «Il Signore disse ancora a Mosè: 'Parla agli Israeliti e riferisci loro. Io sono il Signore, vostro Dio. Non farete come si fa nel paese d'Egitto dove avete abitato, né farete come si fa nel paese di Canaan dove io vi conduco, né imiterete i loro costumi. Metterete in pratica le mie prescrizioni e osserverete le mie leggi, seguendole. Io sono il Signore, vostro Dio. Osserverete dunque le mie leggi e le mie prescrizioni, mediante le quali, chiunque le metterà in pratica, vivrà. Io sono il Signore'».

proposta fatta dal Signore. È molto importante che la decisione sia presa dalla totalità del popolo e non da una élite o da un'oligarchia, poiché Dio si è rivolto a ciascun membro del popolo e ciascuno partecipa della responsabilità della scelta. Anzi, in virtù di questa scelta Israele diviene veramente popolo. La mediazione di Mosè viene interrotta dalla corallità della risposta. Il suo compito, infatti, non è prendere decisioni al posto degli israeliti, ma di mantenerne la relazione con Dio. In Mesopotamia, l'Imperatore si sarebbe interfacciato solo con il vassallo, non con i membri della nazione sottomessa. In Egitto, invece, l'unica legge vigente era la volontà (volubile) del Faraone, quindi non sarebbe stato proposto alcun patto. Israele come popolo e nazione autonoma nasce nel momento in cui stipula liberamente questo patto e si assume la responsabilità della scelta. Solo a queste condizioni Israele può proseguire il viaggio verso la Terra Promessa, ma prima è necessario che decida con quali criteri intende proseguire il proprio cammino.

### **3. Il dono del Decalogo**

Fin qui ho brevemente raccontato il contesto letterario nel quale il Decalogo è inserito. Si tratta di un momento cruciale della vita di Israele perché da quel momento sarà veramente popolo di Dio e Dio sarà ricordato come il liberatore. Le diverse tradizioni che narrano il rapporto tra il Dio dei Padri e la loro discendenza vengono ora unificate in quella dell'unico Dio che ha salvato Israele.

Dopo la stipulazione del patto, il Signore chiede a Mosè di far purificare il popolo per tre giorni (Es 19, 10-11) in attesa di mostrarsi alla sua vista. Nel terzo giorno assistiamo alla teofania (Es 19, 16-20) ma solo Mosè può parlare direttamente a Dio mentre il popolo assiste a lampi, tuoni e una nube densissima che scende sul monte dall'alto. Fuoco e fumo salivano al cielo e il monte tremava. Il popolo è spaventato nel vedere tutto ciò, la vista della presenza di Dio è terrificante.

Il lettore di oggi può facilmente assimilare la teofania a un'eruzione vulcanica, ma all'epoca degli autori biblici non esisteva un concetto scientifico di natura ed essa era semplicemente creatura di Dio, luogo in cui e attraverso cui il Creatore mostrava la propria magnificenza. Nello stesso tempo, non dobbiamo prendere alla lettera quanto viene narrato. L'autore biblico fu forse testimone oculare di quegli eventi? Qualcuno poteva osservare e udire il dialogo tra Mosè e Dio e, contemporaneamente, assistere allo sconcerto del popolo? Le narrazioni bibliche non avevano

come finalità la cronaca degli eventi, ma la trasmissione del significato di un'esperienza. Le immagini utilizzate sono attinte alla letteratura dell'epoca e non hanno alcuna pretesa di raccontare cosa sia accaduto «in realtà». L'aderenza del racconto ai fatti reali è nostra e non degli autori biblici. Le narrazioni per loro erano uno strumento per tramandare e fare memoria di qualcosa di importante, in questo caso il legame speciale tra Dio e Israele e la grandiosità del suo Dio. Non possiamo quindi paragonare i racconti biblici ai nostri manuali di storia o ai nostri giornali. Per comprendere lo stile comunicativo degli autori biblici dobbiamo pensare a quelle occasioni in cui per descrivere il nostro vissuto di un'esperienza, siamo costretti a ricorrere a immagini e metafore oppure a aggettivi incapaci di offrire una descrizione riconoscibile («straordinario», «bello», «brutto», «affascinante» oppure «soffocante», «opprimente», «terrificante»). Nell'uso di queste immagini, metafore, aggettivi, la cosa importante non è il fatto che il nostro interlocutore veda cosa abbiamo visto, ma comprenda cosa ha significato per noi l'esperienza che stiamo raccontando.

La teofania è narrata attraverso un evento eccezionale perché esprime l'eccezionalità dell'incontro tra Dio e il suo popolo. Cosa sia accaduto in realtà, non è dato di saperlo. Possiamo anche invertire la prospettiva e immaginare che gli autori biblici non abbiano cercato immagini straordinarie per descrivere l'indescrivibile ma – al contrario – abbiano raccolto le testimonianze di eventi naturali eccezionali e li abbiano interpretati come manifestazione di Dio. Non ci è dato di saperlo e comunque, in parte, le due prospettive offrono visioni diverse di uno stesso fine, cioè testimoniare la peculiarità del rapporto tra Dio e Israele.

Siamo così giunti nel momento culminante del nostro percorso, quello in cui Dio dona il Decalogo:

«Dio allora pronunziò tutte queste parole: Io sono il Signore Dio tuo, che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa di schiavitù: non avrai altri dei di fronte a me. Non ti farai idolo né immagine alcuna su quanto è lassù nel cielo. Né di quanto è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto terra. Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai. Perché io, il Signore, sono il tuo Dio, 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 il suo favore fino a mille generazioni, per quelli che mi amano e osservano i miei comandi.

Non pronunzierai invano il nome del Signore tuo Dio, perché il Signore non lascia impunito chi pronuncia il suo nome invano. Ricorderai il 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: tu 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. 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 giorno settimo. Perciò il Signore ha benedetto il giorno di sabato e lo ha santificato.

Onorerai tuo padre e tua madre, perché si prolunghino i tuoi giorni sul suolo che ti dà il Signore tuo Dio.

Non ucciderai.

Non commetterai adulterio.

Non ruberai.

Non pronuncerai falsa testimonianza contro il tuo prossimo.

Non desidererai la casa del tuo prossimo, non desidererai la moglie del tuo prossimo, né il suo schiavo, né la sua schiava, né il suo bue, né il suo asino, né alcuna cosa che appartenga al tuo prossimo». Tutto il popolo percepiva i tuoni e i lampi, il suono del corno e il monte fumante. Il popolo vide, fu preso da tremore e si tenne lontano.

Cosa dice esattamente Dio nel Decalogo? Soprattutto, *come* lo dice? Alcuni elementi possono aiutare a intravedere la complessità del testo e liberarlo da un'interpretazione deontologica che lo riduce a un elenco di norme. Anzitutto l'autore biblico dice che Dio pronunziò «parole», cioè *debarîm*, opportunamente reso dalla Settanta con *decálogos* per rendere l'espressione *'áseret haddebarîm* (Es 34, 28; Dt 4, 13 e 10, 4). La tradizione cristiana successiva riprese questa espressione per indicare Es 20, 1-17 e Dt 5, 6-21. Il sostantivo *dabar* in ebraico significa «parola» e non «legge» o «comandamento». Gli autori biblici avevano a disposizione un lessico giuridico già piuttosto variegato e avrebbero potuto esprimersi diversamente (Tonelli, *Note*, 3-32). Non posso soffermarmi sulle possibili alternative a loro disposizione e mi limito a dire che la scelta di *dabar* è interessante non per negare il valore giuridico e vincolante dei versetti che seguono, quanto per comprendere l'origine della loro forza giuridica. Nel contesto narrativo nel quale essi vengono pronunciati, questi versetti sono un primo risultato della storia che li precede: l'esperienza di liberazione e la stipulazione del patto. Alla luce di essa, le parole che seguono sono lo strumento per conservare la libertà e il rapporto speciale costruito con Dio. Del resto, il Decalogo venne interpretato come testo legislativo in senso stretto solo all'epoca della *mishna*, cioè circa un secolo dopo la distruzione del secondo Tempio di Gerusalemme. Fino ad allora esso fu utilizzato come



raccolta di criteri generali cui attingere per orientare la relazione tra il popolo e il suo Dio.

Nel testo, l'unica parola che esprime chiaramente l'idea del comando è *miswôtaj* (v. 6) «i miei comandamenti». Il sostantivo deriva dal verbo *zwh* che significa «comandare», «ordinare» ma anche «dare responsabilità» ed esige un ruolo attivo da parte di chi ha stipulato il patto. La parola viene qui utilizzata al posto di *dabar* dopo che Dio ha proclamato la propria unicità per Israele, come a dire che la «parola» (*dabar*) diviene comando solo dopo che il popolo ha accettato la speciale relazione con Dio. La forza giuridica del testo, infatti, deriva dal contesto nel quale è collocato e non solo dal fatto che sia Dio a parlare. Israele ha fatto una scelta autonoma e ora deve assumersi delle responsabilità «Tutto quello che il Signore ha detto noi lo faremo» (Es 19, 8). La corrispondenza dei due termini (*dabar* e *miswôtaj*) non è casuale ed esprime la veridicità di un'esperienza storica che ha permesso a Israele di conquistare la libertà.

L'incipit del discorso di Dio rafforza questa interpretazione, infatti –come avviene anche nella stipulazione del patto – Dio *ricorda* la liberazione dalla schiavitù. Il ricordo è fondamento della relazione tra Dio e il suo popolo (la stessa sulla quale è fondato il patto) ed esprime l'identità di Dio. Nella Bibbia, infatti, Dio viene chiamato in molti modi (El, 'Elhoim; Šaddaj; El Olam, El Eljion), a seconda delle tradizioni cui gli autori attingono. Nella traduzione è difficile cogliere questo aspetto. Brevemente, il nome che traduciamo con «Dio» è *Elhoim* e appartiene alla tradizione dei Padri, seguito da «Signore» che è la traduzione del Tetragramma. Quest'ultimo è il Nome proprio di Dio, quello rivelato a Mosè in Es 3, 6, 13-15. Il filosofo ebreo Martin Buber ha spiegato in modo molto efficace l'importanza del Nome proprio nella Bibbia: «Il 'vero' nome di una persona, come di qualunque altro oggetto, per l'uomo che pensa in termini di magia non è una semplice denominazione; è l'essenza di una persona, per così dire, distillata della sua realtà, sicché essa vi è, per così dire, ancora una volta presente. E vi è presente in una forma tale che chiunque conosca il nome vero e sappia pronunciarlo nel modo giusto può prenderne possesso» (Buber 46).

Il nome proprio di una persona o di un personaggio dei racconti non era mai casuale. Esso esprimeva l'essenza di quella persona. I nomi degli dei erano loro emanazione e l'invocazione ne scatenava la forza. La rivelazione del Nome proprio del Dio dei Padri a Mosè ha quindi un'importanza straordinaria. Essa è racchiusa in due affermazioni di Dio: Es 3, 12 e 4, 12 in cui Dio afferma «lo sarò presente» per indicare il suo permanere accanto a Israele. L'autopresentazione che Dio fa di sé nel Decalogo, quindi, è qualcosa

di più di un 'atto notarile' che certifica il proponente, ma l'unificazione di più tradizioni in un unico Dio, testimoniando così la sua presenza al fianco di Israele fin dalle origini e legando il Nome a un'esperienza, quella della liberazione appunto. Ciò aiuta a comprendere meglio quanto segue, cioè il fatto che Israele non avrà altri dei (vv. 3-5), in nessuna forma (idoli, manufatti, immagini) e non pronunzierà invano il Suo Nome (v. 7). La separazione di Israele dalle altre nazioni avviene sia tramite l'esperienza vissuta con Dio sia tramite pratiche religiose nuove. Pluralità del pantheon, idoli, manufatti, invocazioni e stregonerie non sono ammessi perché non sono necessari e scatenerebbero l'ira di Dio (v. 5). Dio è già accanto al suo popolo. Allo stesso modo, il legame generato dall'esperienza non può identificarsi in un luogo. Presso i Padri e le altre popolazioni le divinità erano legate a un luogo e a un santuario. L'esodo sposta il luogo dell'esperienza di Dio dallo spazio al tempo: Dio agisce nella storia ed è il tempo la scena in cui si svolge l'azione. Il tempo è il palcoscenico dell'eternità (Barr 21). L'azione, il tempo, la storia sono il teatro nel quale Israele metterà in scena la propria libertà: non il culto statico, ma una vita conforme ai principi pronunciati nel Decalogo permetterà agli israeliti di conservare la libertà.

Sempre sulla memoria fanno perno le parole del sabato. Il verbo zkr «ricordare» lega la prima serie delle «parole», quelle che regolano la relazione con Dio, alla seconda serie, dedicata al mantenimento dell'ordine sociale. Senza il ricordo, la pratica della legge sarebbe vuota (Dt 6, 20-21). Nel mondo biblico «avere memoria», «ricordare», equivale ad «avere coscienza» ed essersi riconciliati con il passato di sofferenza al quale si riconosce un senso: la nuova vita trova il suo senso nella relazione con il Dio liberatore. La legge non deve quindi essere rispettata per mero dovere esteriore né per obbligo di sottomissione ad un'autorità superiore, ma perché esprime la verità di un'esperienza nella quale i membri del popolo riconoscono la fonte della propria libertà. Rispettare la legge è un modo per preservare tale libertà.

Merita qui un'osservazione il fatto che la motivazione del rispetto del sabato è diversa nelle due versioni del Decalogo: in quella dell'Esodo il giorno di riposo è stabilito per ricordare la creazione (v. 11) mentre in quella del Deuteronomio serve per ricordare la liberazione dalla schiavitù (5, 15). Nel primo caso il Dio liberatore è anche il Creatore, nel secondo viene ribadito il ricordo della liberazione quale evento fondativo di Israele. In entrambi i casi la trasformazione del tempo ordinario in tempo liturgico è motivata dalla necessità di «fare memoria», cioè «avere consapevolezza». Il capo famiglia, qui descritto come un latifondista che possiede famiglia, schiavi

e bestiame, deve farsi garante del riposo altrui. Chi più ha e più può deve garantire chi gli è sottomesso. Il potere implica responsabilità. Di fronte al Dio liberatore le differenze umane vengono annullate: la logica delle divisioni in classi sociali, tipica di altri codici del vicino oriente antico, viene superata da una visione inclusiva. Nel caso dell'Esodo, tutti devono potersi riconoscere come parte della creazione, nel caso del Deuteronomio, tutti devono ricordare di essere stati liberati. Cosa potrà mai nuocere a Israele se il suo Dio è creatore e liberatore?

I versetti successivi sono dedicati, come dicevo, al mantenimento dell'ordine sociale. Si tratta di una lista di richieste e divieti noti nel mondo del Vicino Oriente antico, qui inseriti dopo la parte dedicata alla relazione tra il popolo e Dio, come a dire che le relazioni umane sono in continuità con quella relazione così speciale. Il primo di essi è dedicato all'onore, al rispetto dovuto ai genitori. Essi, al pari di Dio, sono *'am* «parenti», «consanguinei» e sono coloro che trasmettono la tradizione e trasmettono alle nuove generazioni il ricordo della storia della salvezza. Il premio sarà poter abitare nella «terra promessa», mentre nulla viene detto in merito a cosa accadrà se tale onore non sarà praticato. Probabilmente il mancato onore ai genitori e quindi alla memoria avrà come conseguenza la perdita di quanto tale memoria garantisce e, quindi, la rinuncia al proprio bene.

Nei versetti che seguono, formulati attraverso una negazione seguita dal verbo al coortativo, abbiamo una lista di «divieti»: non ucciderai, non commetterai adulterio ecc. Anche qui dobbiamo tener presente che tutto segue quell'incipit in cui Dio ricorda di aver liberato Israele. Non è necessario che il singolo si affanni: Dio ha già dato a ciascun membro di Israele la cosa più importante, la libertà e ha dimostrato di essere sempre presente in mezzo al suo popolo. Tu non avrai bisogno di uccidere, perché Dio ti ha già donato la vita, non avrai bisogno di commettere adulterio, perché Dio ha già provveduto ai tuoi bisogni, e così via. L'ordine sociale è basato sulla relazione che ciascuno dei suoi membri mantiene con Dio. Questa lista non elenca una serie di norme, ma di criteri che aiutano a fare memoria di quanto Dio ha fatto per il suo popolo. Ciascuno dei suoi membri deve rispettare gli altri a partire dalla propria relazione con Dio.

#### **4. Esperienza, memoria, discernimento**

Siamo partiti dalla differenza tra ciò si deve fare e ciò che è bene essere e dalla necessità di porci una domanda sul modo in cui l'individuo si colloca nella scelta morale. Qual è il ruolo della norma? Essa deve limitarsi a dirci

cosa fare e cosa non fare, oppure porta con sé qualcosa di più? Con quale criterio essa può essere giudicata giusta? In che senso è salvifica? Che valore ha la consapevolezza nelle proprie scelte morali? In che misura essa ci rende responsabili? Il Decalogo, noto ai più come i «dieci comandamenti» grazie all'uso catechetico che ne ha favorito la circolazione, viene spesso interpretato come una lista di doveri. In realtà, come ho cercato di dimostrare, esso segna un punto di svolta nella relazione tra Dio e Israele ed è il risultato di un'esperienza di liberazione vissuta insieme. Esso trova la sua ragion d'essere in questa esperienza comune. La memoria di questi eventi è il fondamento su cui Israele può conservare la libertà e il Decalogo ne è lo strumento. Ciò rende il suo contenuto vincolante e salvifico insieme, facendone il criterio a partire dal quale elaborare la propria risposta alle sfide morali. Alla luce di questa memoria, l'accoglienza dei *debarim* come legge vincolante avviene sulla base del riconoscimento del fatto che l'autopresentazione di Dio interpreta correttamente la storia di Israele come storia di salvezza. Israele accoglie i *debarim* non perché li giudica «giusti» ma perché li riconosce «veri». Il criterio motivazionale non è il giudizio etico, ma la veridicità storica. Per questo, a differenza della visione deontologica, in primo piano non c'è la ragione – né un senso del dovere fine a se stesso – ma la memoria che, al pari di quella, ha una funzione universalizzante. Questo mi sembra un aspetto cruciale sia per proteggerci da ogni moralismo e obbedienza cieca – che si accontenta dell'ottemperanza della forma senza domandarsi se la legge sia davvero salvifica – sia per esercitare un sano esercizio di consapevolezza rispetto ai criteri delle nostre scelte morali, da dove nascono e dove possono condurci.

### **Bibliografia**

- Barr J., 1961, *Semantica del linguaggio biblico*, Bologna, Il Mulino.
- Buber M., 1983, *Mosè*, Genova, Marietti.
- Tonelli D., 2008, *Note sul lessico giuridico del Decalogo (Es 20, 1-17)*, in "Materiali per una storia del pensiero giuridico", 1, pp. 3-32.
- 2010, *Il Decalogo. Uno sguardo retrospettivo*, EDB, Bologna.
- Walzer M., 1985, *Esodo e rivoluzione*, Milano, Feltrinelli.