

Elio Jucci

IL DECALOGO E LA POLEMICA ANTICANAANAICA

Vorrei in primo luogo giustificare la scelta di un testo come il Decalogo quale oggetto di studio in questo convegno per poi passare, dopo aver dato alcuni cenni essenziali sulla storia di questo testo e sulle ricerche che lo hanno coinvolto, a una lettura più attenta della sua prima parte¹.

Se ci atteniamo alla presentazione che il Decalogo riceve nella Bibbia, sembra difficile trovare un altro testo altrettanto centrale nelle origini della religione jahvista. Le tavole della legge date da Dio con la mediazione di Mosè al popolo di Israele contengono il nucleo essenziale delle esigenze etiche e culturali dello jahvismo e ne fondano l'accettazione nell'intervento di Jahvé nel primo atto consapevole dell'esistenza di Israele, la liberazione dall'Egitto, e costituiscono infine la premessa del lungo e non facile rapporto fra Jahvé e Israele nell'alleanza.

Tuttavia se si passa a un esame critico dei testi il quadro si presenta sempre più complesso e contraddittorio; si ricordino i problemi posti dalla presenza di due versioni del Decalogo, in *Es.* 20 e in *Deut.* 5, dal rapporto fra questi testi e le cornici letterarie in cui sono immessi e infine dal rapporto con il cosiddetto «Decalogo culturale» di *Es.* 34. Si può essere tentati allora di leggere il Decalogo come opera di redazione deuteronomistica, come il maturo frutto di una lunga riflessione all'interno dello jahvismo, che trova il suo compimento nel commentario che intorno al Decalogo, ma anche al suo interno, si svolge nei primi capitoli del Deuteronomio.

Questa soluzione tuttavia non mi soddisfa; troppi indizi fanno presupporre nel Decalogo una lunga storia, che per alcuni dei suoi elementi potrebbe ben risalire a quelle origini dello jahvismo al-

1. Si veda in particolare J.J. Stamm, M. Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research*, London 1967 e H. Schüngel-Straumann, *Der Dekalog - Gottes Gebote?*, Stuttgart 1973.

le quali l'ambientazione letteraria del Decalogo si riferisce. Lo stesso linguaggio del Decalogo, pur nella sua vicinanza a quello deuteronomico, mantiene in molte espressioni una autonomia e una singolarità che inducono a pensare a una tradizione indipendente che a sua volta influì su alcuni strati della redazione deuteronomistica, prima o dopo l'inserimento².

In questo senso si sono sviluppate numerose ricerche sulla formulazione originaria del Decalogo; partendo da un esame delle differenti versioni del testo e poi applicando i criteri della «critica delle forme», i critici hanno per lo più cercato di ricostruire una serie di precetti il più possibile omogenei nella loro formulazione. Tuttavia oggi, in particolare dopo gli studi del Fohrer³, sembra difficile poter ammettere una formulazione originaria omogenea per tutti i precetti e pare necessario riconoscere che proibizioni o ingiunzioni provenienti da differenti serie siano state unificate solo in una fase secondaria della tradizione. Il problema centrale diviene allora quello di individuare i tempi e i modi di tale processo; purtroppo gli elementi a nostra disposizione sono tali da non permettere molte affermazioni sicure e i tentativi di soluzione finora proposti lasciano spesso troppo spazio alla fantasia.

Lo stesso numero di dieci comandamenti è fortemente discusso – anche se prevale la tendenza di accettare questo dato tradizionale che sembra difficile spiegare come innovazione – e incertane è l'identificazione⁴. Se i dubbi maggiori si rivolgono oggi verso la prima parte del Decalogo, *Es.* 20,2-6, ciò non dovrebbe far dimenticare le difficoltà pur sempre presenti in diversi punti della seconda parte. Si ricordino specialmente i problemi connessi alle proibizioni del desiderare la casa e la moglie del prossimo, che potrebbero aver costituito un unico precetto, il rapporto di questo con la proibizione del furto, la ricerca del nucleo originale nell'ordinanza del Sabato⁵.

2. N. Lohfink, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn. 5-11*, Roma 1963; F. García López, *Analyse Littéraire de Deutéronome*, V-XI, *Revue Biblique* 85, 1978, 5-49.

3. G. Fohrer, *Das sogenannte apodiktische formulierte Recht und der Dekalog*, *Kerygma und Dogma* 11, 1965, 49-74.

4. M. Lestienne, *Les dix Paroles et le Décalogue*, *Revue Biblique* 79, 1972, 484-510.

5. W.L. Moran, *The Conclusion of the Decalogue*, *CBQ* 29, 1967, 543-554; A. Lemaire,

Riguardo all'origine del Decalogo, o meglio delle serie apodittiche, mi sembrano giuste le osservazioni di E. Gerstenberger che ci riconducono a un ethos tribale, alle sentenze dei capi famiglia o dei capi tribù⁶. Tuttavia per la loro trasmissione mi sembra determinante l'ambito culturale, in particolare è decisivo il confronto con i rituali d'entrata al tempio quali si sono conservati in *Sal.* 15, 2-5 e 24,4 e con simili serie di raccomandazioni attestate anche fuori di Israele. Purtroppo il tentativo di H. Cazelles di precisare luoghi e tempi di tale trasmissione (santuario di Lais-Dan, famiglia sacerdotale di Mosè) non mi pare sufficientemente fondato anche se affascinante. Non sembra però impossibile che già anticamente una di queste serie fosse attribuita a un personaggio di rilievo o a un fondatore del culto locale; si confronti il caso dei Recabiti, anche se più recente. Solo in un momento successivo dovette avvenire l'inserimento in un contesto letterario, forse con la tradizione elohista, con i necessari mutamenti e aggiunte come, per esempio, la presentazione dei comandamenti da parte di Jahvé in prima persona.

Ulteriori modifiche e aggiunte testimoniano una persistente vitalità del Decalogo nel culto e nella predicazione sino a giungere al decisivo inserimento nell'opera deuteronomistica, il che non esclude però successivi ritocchi.

I supposti rapporti fra il Decalogo e i formulari di alleanza, che suscitano entusiasmi e vivaci discussioni alcuni anni fa, sembrano con poche eccezioni non costituire più oggi oggetto di interesse⁷; pare ormai certo infatti che gli elementi del Decalogo più vicini al formulario di alleanza siano il frutto di successive aggiunte, e alcuni si potrebbero anche spiegare ricorrendo a diversi modelli⁸.

Le Sabbat à l'époque royale israélite, Revue Biblique 80, 1973, 161-185; C. Casale Marcheselli, *Il Sabato in Israele*, Asprenas 24, 1977, 231-265.

6. E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des «Apodiktischen Rechts»*, Neukirchen 1965; H. Cazelles, *Les origines du décalogue*, Eres Israel 9, 1969, 14-19.

7. Sulla caduta di interesse per il tema dell'alleanza si veda la prefazione alla seconda edizione del volume del McCarthy, *Treaty and Covenant*, Roma 1978; una ripresa in toni più pacati del tema sarebbe auspicabile anche in relazione alla scoperta di un parallelo extrabiblico (del VII secolo) di teologia dell'alleanza, si veda Z. Zevit, *A Phoenician Inscription and Biblical Covenant Theology*, IEJ 27, 1977, 110-118.

8. Per es. autorivelazione della divinità, presentazione della legge.

Nella prima parte del Decalogo i vv. 2-6 di *Es.* 20 formano un complesso unitario, in cui è espresso il comandamento fondamentale dell'alleanza fra Israele e Jahvé, l'esigenza cioè in primo luogo dell'esclusività del rapporto che lega Israele al suo Dio.

M. Lestienne osserva come la pericope sia una composizione concentrica: due formule di autopresentazione di Jahvé in prima persona (*Es.* 20,2 e 20,5b-6) che inquadrano il primo comandamento, che a sua volta include la proibizione delle immagini (*Es.* 20,4). A una premessa, dunque, e alla formulazione principale del comandamento ne seguono altre, la proibizione delle immagini, da intendersi nel contesto attuale principalmente come divieto di costruirsi idoli, la proibizione di prostrarsi ad essi e di servirli, e il periodo si chiude con la motivazione del precetto e la minaccia di punizione per il trasgressore. Non è qui possibile esaminare i vari tentativi di spiegare la composizione del passo; si ricordi almeno come di fronte alla complessa ricostruzione di H. Graf Reventlow, che sulla base letteraria più antica riconosce sette fasi successive di intervento, il Lestienne non vi vede che un'unica composizione letteraria relativamente tarda (sec. VII) in cui fu poi inserita la proibizione delle immagini, nello stesso periodo che vide la composizione di *Deut.* 4 e le aggiunte anti-idolatriche al Deuterocanone⁹.

Passo ora a un esame più dettagliato delle singole proposizioni. In *Es.* 20,2 la traduzione «Io sono Jahvé, tuo Dio» sembra la più corretta, ma alcuni studiosi preferiscono tradurre «Io Jahvé, sono il tuo Dio». Un'ultima traduzione che considera «'ānōkî Jhwh...» in funzione prolettica rispetto a 'al pānāj sembra essere piuttosto artificiosa: «di fronte a me, Jahvé, tuo Dio, che ti ho fatto uscire..., non avrai altri dei»¹⁰.

La forma 'ānōkî Jhwh è abbastanza rara fuori del Decalogo, ove compare due volte (*Es.* 20,2.5 = *Deut.* 5,6.9), si trova in *Es.* 4, 11; *Is.* 43,11; 44,24; 51,15 e in *Os.* 12,10; 13,4; *Sal.* 81,11. Questi ultimi passi sono particolarmente importanti in quanto in essi

9. M. Lestienne, *art. cit.* alla n. 4; H. Graf Reventlow, *Gebot und Predigt im Dekalog*, Gütersloh 1962.

10. Si veda W. Zimmerli, *Ich bin Jahwe* (1953), in: *Gottes Offenbarung, Gesammelte Aufsätze zum A.T.* (Th.B. 19), München 1963, 11-40 e per l'ultima ipotesi A. Alt, *Origins of Israelite Law*, in *Essays on O.T. History and Religion*, Oxford 1966, 79-132 (p. 130, n. 122).

si può forse vedere una diretta allusione all'introduzione e al primo comandamento del Decalogo¹¹. In quanto a «Jahvé tuo Dio» è espressione molto frequente nello stile deuteronomico ma non sua esclusiva.

L'espressione «casa di schiavitù» è usata solo in senso figurato per indicare l'Egitto; il Lohfink ritiene che sia una espressione esclusiva del linguaggio del Decalogo e che i passi in cui ricorre ne siano stati in qualche modo influenzati¹². Essa è sempre accompagnata, in testi che con alcune varianti alludono alla tradizione dell'Esodo, dall'espressione «far uscire (far salire, *Giud.* 6,8; *Mi.* 6,4; riscattare, *Deut.* 7,8; 13,6) dalla (terra) d'Egitto (in *Deut.* 7,8: dalla mano del re d'Egitto)»¹³.

Nelle sue varie forme la formula di autopresentazione di Dio è comune nelle teofanie e nella enunciazione della legge ed è possibile pensare che abbia avuto un'origine culturale, venendo pronunciata da una persona autorizzata che nel corso di alcune cerimonie si rivolgeva al popolo nel nome di Jahvé e in suo nome annunciava la legge divina¹⁴.

In *Es.* 20,3 «non ci saranno per te altri dei di fronte a me» si può vedere in 'al pānāj, oltre al senso locale predominante e giustificato dal fatto che realmente si collocarono nei santuari di Jahvé statue di altre divinità¹⁵, una sfumatura di più o meno forte ostilità.

11. *Os.* 12,10; 13,4: «Io sono Jahvé, tuo Dio, fin dalla terra d'Egitto»; per altre possibili allusioni al Decalogo cfr. *Os.* 4,2 e 6,5; *Sal.* 81,11: «Io sono Jahvé, tuo Dio, che ti ho fatto salire dalla terra d'Egitto»; si noti anche in *Sal.* 81,10 la formulazione del primo comandamento.

12. *Es.* 13,3,14; 20,2; *Deut.* 5,6; 7,8; 8,14; 13,6,11; *Gios.* 24,17; *Giud.* 6,8; *Ger.* 3,13; *Mic.* 6,4. Cfr. Lohfink, *Das Hauptgebot*, cit. alla n. 2, pp. 100 s. e García López, *art. cit.* alla n. 2, pp. 41 s., con posizioni differenziate.

13. L'espressione «far uscire dalla terra d'Egitto», con le sue varianti, da sola è molto più frequente: costituisce infatti uno degli elementi fondamentali del «Credo» di Israele.

14. La formula di introduzione al Decalogo trova numerosi paralleli nelle formule introduttive di alcune iscrizioni reali dell'antico Oriente, nelle introduzioni ai codici, nelle introduzioni ai trattati di alleanza; cfr. G.A. Smith, *Deuteronomy*, 1918, comm. *ad loc.*; Codice di Hammurabi: cfr. G. Furlani, *Leggi dell'Asia Anteriore Antica*, Roma 1929, 12; W. Beyerlin, *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions*, Oxford 1965, 52.

15. E perciò si potrebbe vedere in questa espressione una reazione ad avvenimenti storici determinati.

Sul significato di questo precetto e sulla definizione della religione di Israele come «monoteismo», monolatria, enoteismo etc. si è molto discusso, ma più che una definizione statica è utile rintracciarne l'importanza nell'esaltazione di Jahvé, nella polemica contro gli dei stranieri, nella forte ironia sugli idoli sviluppate ampiamente soprattutto nella letteratura profetica¹⁶. L'antichità del precetto è generalmente accettata per la sostanza; si discute invece sulla forma.

In quanto alla sostanza il Knierim ha suggerito per questo comandamento una data posteriore alla conquista. Se esso già prima era implicito nella fede di coloro che parteciparono all'Esodo, la sua formulazione esplicita di proibizione del culto di altri dei sarebbe stata raggiunta solo alla conclusione dell'alleanza di Sichem, imposta dalle diverse forme di culto delle tribù israelitiche immigrate e dalla presenza delle divinità cananee¹⁷. Alle argomentazioni del Knierim risponde il Langlamet¹⁸: egli fa notare l'influenza della liturgia locale sichemita sul cerimoniale dell'alleanza descritto in Gios. 24 (cfr. Gen. 35,2-4) e la difficoltà di determinare sulla base di tale testo quale fosse il culto jahvista prima dell'adozione delle usanze sichemite. La libertà lasciata alle tribù non significherebbe che mancava la proibizione del culto di altri dei; «i principi fondamentali dell'alleanza di Sichem (lealtà verso Jahvé, rinuncia agli dei stranieri vv. 14 ss.) non fanno che formulare in termini sichemiti la proibizione del culto degli altri dei». Il Langlamet conclude che se non si può affermare con certezza che il

16. Cfr. H.D. Preuss, *Verspottung fremder Religionen im A.T.*, Stuttgart-Berlin 1971. Si veda anche l'interessante ipotesi del Van Selms che, sulla base di alcuni passi biblici e del loro confronto con altri testi antico-orientali, propone l'idea di «un enoteismo temporaneo». In occasioni di particolare gravità e pericolo per la comunità, il popolo veniva invitato ad adorare per un certo periodo un'unica divinità. Cfr. Gen. 35,2-4; Gios. 24,14.23; Giud. 10,16; 1 Sam. 7,3. È possibile che la stessa riforma di Giosia sia stata compresa dal popolo, anche se non dal suo autore, come una misura temporanea. (A. von Selms, *Temporary Henotheism*, in: *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae F.M. Th. De Liagre Böhl dedicatae*, Leiden 1973, 341-348). Ciò ci introduce al complesso problema del rapporto fra teologia o teologie ufficiali e culto popolare, che non è qui possibile trattare: si veda A. Lemaire, *Les inscriptions de Khirbet el-Qôm et l'ashéra de YHWH*, *Revue Biblique* 84, 1977, 595-608, spec. 602 ss.

17. R. Knierim, *Das erste Gebot*, *ZAW* 77, 1965, 20-39.

18. F. Langlamet, *Israël et «l'habitant du pays»*, *Revue Biblique* 75, 1969, 321-350; 481-507 (pp. 493-496).

primo comandamento fa parte della tradizione del Sinai, tuttavia nulla impedisce di pensarlo. A me pare tuttavia che l'incertezza sul valore storico delle tradizioni dell'Esodo e della conquista inviti a una maggiore prudenza.

In quanto alla forma alcuni preferirebbero in conformità agli altri precetti una costruzione con il verbo in seconda persona¹⁹; si deve però notare come la forma attuale, essendo in prima posizione, non rompe l'armonia degli altri comandamenti e come essa sia dovuta all'impossibilità in ebraico ad esprimere altrimenti l'idea di «avere». Con la Schüngel-Straumann si può pensare che l'uso di questa formula sia stato favorito dalla somiglianza del verbo *hjb* con il nome di Dio²⁰.

Alla forma «altri dei» è preferita da alcuni studiosi una forma al singolare: «un altro dio» o «un dio straniero»²¹. Si può notare che l'espressione «altri dei» si ritrova oltre che nel Decalogo un'altra sola volta in Esodo, in una interessante proibizione: «non menzionate il nome di altri dei»²², mentre ricorre invece assai frequentemente nel Deuteronomio²³. Ricorre spesso anche nei libri storici, è assai frequente in Geremia, si trova infine un'unica volta in Osea (Os. 3,1).

L'espressione «altro dio» ricorre un'unica volta in un passo abbastanza antico, Es. 34,14. Si possono ricordare ancora le forme 'ēl zār e 'ēl nēkār (entrambe significano «dio forestiero»): la prima si incontra solo due volte nei Salmi (44,21; 81,10), la seconda, più frequente, si trova anche e anzi più spesso al plurale²⁴.

Assai interessante è il Sal. 81; il v. 10 «non ci sarà presso di te

19. E. Nielsen, *The Ten Commandments in New Perspective*, London 1968, 96.

20. La forma data nel Decalogo trova conferma in Sal. 81,10; una costruzione simile si ritrova poi anche altrove, cfr. Deut. 7,14; 22,15. Schüngel-Straumann, *op. cit.* alla nota 1, p. 80.

21. Cfr. Nielsen, *op. cit.* alla nota 19, p. 87.

22. Es. 23,13, nell'antico Codice dell'Alleanza; si deve però notare che, data la formulazione del verbo al plurale, è spesso considerata una formula secondaria, cfr. Knierim, *art. cit.* alla n. 17, p. 23.

23. Spesso nella frase «servire altri dei», una volta in «prostrarsi ad altri dei e servirli» (Deut. 30,17), frequentemente in altri contesti.

24. Sing.: Deut. 32,12; Mal. 12,11; Sal. 81,10. Plur.: Gen. 35,2,4; Deut. 31,16; Gios. 24,20,23; Giud. 10,16; 1 Sam. 7,3; 2 Cron. 33,15; Ger. 5,19; Dan. 11,39; cfr. anche Ger. 8,19.

un dio straniero (*zār*) e non ti prostrerai ad un dio straniero (*nē-kār*)» sembra fondere le due versioni del primo comandamento di *Es.* 20,3 e di *Es.* 34,14. Il Langlamet²⁵ osserva che il *Sal.* 81 dà alla formulazione di *Es.* 34,14 (*'ēl 'aḥēr*) una colorazione sichemita (*'ēl nēkār*, cfr. *Gen.* 35,2.4; *Gios.* 24,20.23); questo e altri punti di contatto fra il *Sal.* 81 e *Gios.* 24²⁶ possono suggerire che la combinazione del *Sal.* 81 non sia frutto di una tardiva attività letteraria, ma di una fusione delle tradizioni del nord e del sud operata in un santuario del nord. Ciò naturalmente accrescerebbe il valore della testimonianza.

Per quanto riguarda la proibizione delle immagini il testo di *Es.* 20,4 «non farai per te una scultura o una immagine alcuna di ciò che è in cielo al di sopra o in terra al di sotto o nelle acque al di sotto della terra» è preferibile a quello di *Deut.* 5,8 che presenta una piccola variante: «scultura di qualsiasi immagine che...». La versione di Esodo è sostenuta oltre che dalle antiche traduzioni anche dal confronto con l'espressione *Pesel ūmassēkāh* che compare in altri passi e mantiene forse una connessione più antica, che può aver servito da modello alla nostra.

Il versetto si può dividere in due parti. La prima «non farai per te una scultura» corrisponde sufficientemente alle caratteristiche formali delle proibizioni in stile apodittico e potrebbe ben essere una formula originale del Decalogo. La seconda parte si presenta invece come un'amplificazione. Si potrebbe essere tentati di includere nella formulazione originaria anche la proibizione di farsi una *t^emûnāh*, ma lo stretto legame di questo termine con l'amplificazione e il confronto con le altre formulazioni della proibizione portano alla conclusione che anche per questo termine ci si trova di fronte a una aggiunta o a una sostituzione. Infatti i due termini *pesel* e *t^emûnāh* appaiono congiunti solo nel Decalogo, ove appunto si può pensare a un'amplificazione, e in *Deut.* 4, passo abbastanza tardo che dipende dallo stesso Decalogo. L'unione dei due termini è invece esclusa da tutte le altre formulazioni

25. *Art. cit.* alla nota 18, pp. 490 s.

26. Cfr. *Sal.* 81,11 e *Gios.* 24,17; *Sal.* 81,5 e *Gios.* 24,25.

ove è più facilmente riscontrabile la combinazione di *pesel* con *massēkāh*²⁷.

L'amplificazione di *Es.* 20,4 mostra per due aspetti una connessione con *Gen.* 1. In primo luogo in *Gen.* 1 si dice che l'uomo è stato creato da Dio a sua immagine (*šelem*, riproduzione plastica) e somiglianza (*d^emūt*); secondo il Nielsen è possibile che l'autore di *Gen.* 1 abbia volutamente evitato la parola *t^emūnāh* poiché conosceva la legge sulle immagini nella sua attuale forma. La seconda connessione riguarda la rappresentazione dell'universo con la divisione in tre parti (cielo, terra, acqua), ma piuttosto che a una derivazione di un passo dall'altro è meglio pensare alla dipendenza di entrambi da una comune tradizione presente anche altrove (cfr. *Sal.* 24,29)²⁸.

Nell'attuale contesto del Decalogo *Es.* 20,4 vuole proibire la costruzione di idoli di qualsivoglia specie. Non si possono adorare altri dei ed è vietata qualsiasi raffigurazione della divinità in genere e dello stesso Jahvé in particolare. Il precetto ha trovato successivamente la sua più ampia formulazione in *Deut.* 4,12-18. Nella parte più antica del precetto si trova la proibizione di farsi un *pesel*, cioè propriamente un oggetto scolpito, ma abbastanza anticamente tale termine dovette assumere un senso più ampio²⁹.

La proibizione delle immagini deve forse porsi in relazione con il rifiuto delle pratiche magiche. Era credenza diffusa che l'uso ed il possesso di un'immagine avesse influenza su ciò che essa rappresentava; così anche nel caso della divinità, che poteva pertanto essere costretta al servizio dell'uomo mediante l'uso di immagini magiche, cerimonie e incantesimi³⁰. Molti studiosi sostengono che l'o-

27. *Deut.* 27,15; *Giud.* 17,3,4; 18,14; 2 *Cron.* 34,3,4 (pl.); *Nab.* 1,14; cfr. anche *Is.* 42, 17; *Abac.* 2,18. Su *Deut.* 27,15 si veda anche J. L'Hour, *L'alliance de Sichem*, *Revue Biblique* 69, 1962, 171, che vi riconosce l'uso di un linguaggio tardivo e inoltre nota come l'espressione in esame non compaia altrove nel Pentateuco ed al di fuori di esso solo in passi tardivi.

28. Nielsen, *op. cit.* alla nota 19, p. 97.

29. C.R. North, *The Essence of Idolatry*, in *Von Ugarit nach Qumran*, BZAW 77, Berlin 1958, 151-160.

30. Una simile concezione vale anche per l'uso del nome. In tal senso quindi anche *Es.* 20,7 è stato interpretato come interdizione di pratiche magiche. Su di ciò e sulla stretta connessione fra la polemica antiidolatrica e la proibizione di un uso illegittimo del nome divino cfr. E. Jucci, *Es.* 20,7. *La proibizione di un uso illegittimo del nome di Dio nel Decalogo*, *Bibbia e Oriente* 20, 1978, 245-253.

biiettivo principale del precetto era proprio di vietare qualsiasi rappresentazione di Jahvé. Così W.F. Albright afferma che «lo jahvismo era essenzialmente aniconico e la rappresentazione materiale era estranea al suo spirito sin dall'inizio»³¹. La necessità di difendere questo carattere della religione jahvista dalle possibili contaminazioni derivanti dai culti circostanti troverebbe esplicita espressione in questo comandamento.

K.H. Bernhardt in *Gott und Bild*, Berlin 1956, vede invece nella proibizione delle immagini di Jahvé il desiderio di salvaguardare il prestigio dell'arca, centro sacro dell'anfizionia di Israele, di cui esse sarebbero state pericolose rivali³².

H.T. Obbink ha sostenuto che la proibizione delle immagini era diretta contro quelle del culto canaanaico che avrebbero potuto essere erette nei santuari di Jahvé; ciò troverebbe conferma nella vicinanza della proibizione delle immagini e di quella degli idoli in *Es.* 34,17; *Lev.* 19,4; 26,1³³. Tuttavia mi sembra più probabile che la polemica anticanaanaica si sia sovrapposta alla più antica proibizione delle immagini di Jahvé di un uso illegittimo di immagini culturali, combinandosi inoltre alla polemica fra diverse forme di culto jahvistico³⁴.

Nella motivazione di *Es.* 20,5-6, la frase «non ti prostrerai e non li servirai» deve essere riferita ad «altri dei» di *Es.* 20,3; infatti il pronome oggetto di questi verbi è plurale e si connette più naturalmente con «altri dei» che con il singolare *pesel*³⁵; inoltre l'espressione «prostrarsi e scrivere» è usata unicamente in connes-

31. W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 1946, 202.

32. Cfr. W. Zimmerli, *Das Bilderverbot in der Geschichte des alten Israel. Goldenes Kalb, eberne Schlange, Mazzoeben und Lade*, in: *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie* (Ges. Auf. II, Th.B. 51), München 1974, 247-260; E.D. Stockton, *Phoenician Cult Stones*, Austr. Journ. of Bibl. Arch., II/3, 1974-75, 1-27.

33. H.Th. Obbink, *Jahwebilder*, ZAW 47, 1929, 264-274.

34. La possibilità di un originario culto aniconico o prevalentemente aniconico di Jahvé troverebbe conferma nelle ricerche sul culto delle religioni dei popoli primitivi (G. van der Leuw, *Fenomenologia delle religioni*, Torino 1960, 350 s.) e negli studi sulle stesse antiche religioni semitiche, cfr. Stockton, *art. cit.* alla n. 32.

35. W. Zimmerli, *Das zweite Gebot* (1950), in *Gottes Offenbarung*, cit. alla n. 10, 234-248. Si è già osservato che *t'múnāb* (immagine) è probabilmente un'aggiunta posteriore. Il Reventlow riconosce che i due verbi si riferiscono al culto idolatra delle divinità straniere, ma li riconnette a «una scultura e una immagine» del v. 3, *art. cit.* alla n. 9, p. 31.

sione con il culto di divinità straniere proibite in Israele, e in particolare in relazione al periodo della conquista della terra, mentre non è mai usata in relazione al culto delle immagini o al culto di Jahvé³⁶. Si può aggiungere che anche la motivazione della gelosia di Jahvé è generalmente legata all'interdizione degli dei stranieri (*Gios.* 24,19; *Es.* 34,14; *Deut.* 6,15); la connessione in *Deut.* 4, 24 con il tema delle immagini dipende chiaramente dal testo del Decalogo già modificato con lo spostamento o l'inserzione di *Es.* 20,4 nella sua attuale posizione. Diverse espressioni in questi versetti, oltre alla già citata «prostrarsi e servire», tipicamente deuteronomistica, mostrano i segni di una elaborazione abbastanza recente. Il verbo *'āhab* («amare»), se si eccettua *Giud.* 5,31 la cui antichità è discussa, non viene mai usato prima del Deuteronomio per indicare l'atteggiamento del fedele verso Jahvé. Anche *šāmar mišwôt* («osservare i precetti») è assente dalle tradizioni più antiche del Pentateuco³⁷.

L'enunciato di *Es.* 20,5-6 trova una formulazione e un quadro letterario più appropriato e primitivo in *Es.* 36,6-7, ove mancano le espressioni «coloro che mi odiano», «coloro che mi amano e osservano i miei precetti», che rendono meno incisiva l'affermazione della collera e della benevolenza divina, ne limitano l'estensione e lasciano maggior spazio alla responsabilità individuale. Si giunge così, come afferma il Coppens, ad avere un insegnamento rettificato ed evoluto che i passi di *Deut.* 7,9-10; 24,16; 2 *Re* 14, 6; *Ger.* 31,29-30; *Ez.* 18,2 hanno preparato e sanzionato³⁸.

36. *Es.* 20,5; 23,24; *Deut.* 4,19; 5,9; 8,19; 30,17; *Gios.* 23,7; 1 *Re* 9,9; 22,54; 2 *Re* 17, 35; 2 *Cron.* 7,22; *Ger.* 16,11; 22,9; 25,6.

37. Cfr. J. Coppens, *La doctrine biblique sur l'amour de Dieu et du prochain*, Eph. Theol. Lov. 40, 1964, 255 ss.; B. Renaud, *Je suis un dieu jaloux*, Paris 1963, 33. W.L. Moran, *The Ancient Near Eastern Background of the Love in Deuteronomy*, CBQ 25, 1963, 77-87 sostiene la dipendenza dell'espressione dal linguaggio protocollare in uso nell'antico Vicino Oriente nella redazione dei trattati di alleanza, cfr. 1 *Re* 5,15; 2 *Sam.* 5,11; 1 *Sam.* 18,16; 2 *Sam.* 19,6 s.; García López, *art. cit.* alla n. 2, pp. 44-46.

38. Su questi vv. si veda J. Scharbert, *Formgeschichte und Exegese von Ex. 34,6 f. und seiner Parallelen*, Biblica 38, 1957, 130-150; R.C. Dentan, *The literary affinities of Ex. 34,6 f.*, VT 13, 1963, 34-51. Forse il nucleo più antico del brano è da collegarsi con una legge riguardante cose e persone votate all'anatema (*herem*); l'estensione a quattro generazioni della punizione implicava il ricadere della conseguenza della colpa sull'intera famiglia del colpevole, e perciò la sua distruzione, cfr. W. Zimmerli, *The Law and the Prophets*, Oxford 1965, 58.

Si è già visto come sia dal punto di vista formale sia da quello del contenuto non vi sono obiezioni considerevoli all'appartenenza di questo precetto alla più antica formulazione del Decalogo, tuttavia altre considerazioni sul contesto in cui appare e su altri passi biblici possono portare a differenti conclusioni.

Il Lohfink³⁹ nei suoi studi sul Deuteronomio conclude che il divieto di costruirsi immagini è un'inserzione abbastanza tarda nel nostro testo e non rappresenta che un corollario del comandamento principale.

Nello stesso Decalogo vi sono indizi di amplificazioni e di spostamenti. Come si è già visto, il contenuto del v. 5 di *Es.* 20 non dovrebbe essere riferito al v. 4 bensì al v. 3 e perciò il v. 4 si troverebbe fuori posto nella sua attuale collocazione; del resto lo stesso v. 5 si presenta come un'amplificazione. Ammessa l'originalità del v. 3 (almeno nel suo valore di interdizione degli dei stranieri, se non nella sua attuale forma) si può pensare che fosse stato aggiunto in un primo tempo il v. 5 e successivamente il v. 4.

Il Lohfink rintraccia nei capp. 1-11 del Deuteronomio l'evolversi del comandamento fondamentale nell'apparire e nell'intrecciarsi delle varie formulazioni. A formulazioni tratte dalla sfera politica (contesto dell'alleanza) e successivamente trasferite ad esprimere rapporti religiosi⁴⁰ si aggiungono nuove formulazioni più schiettamente culturali⁴¹ ed altre che cercano di penetrare più a fondo nel sentimento religioso⁴². I passi più importanti per quanto ci riguarda sono *Deut.* 6,4-25; 8,1-20; 4,1-40; secondo il Lohfink essi si basano su un testo del Decalogo che ha avuto nel tempo successive amplificazioni.

Se *Deut.* 6 sembra presupporre un testo in cui il comandamento fondamentale era espresso solo dalla proibizione di avere altri dei, *Deut.* 8 conosceva un testo in cui si era aggiunta la proibizione del servizio culturale degli altri dei. *Deut.* 4 infine conosce an-

39. N. Lohfink, *op. cit.* alla n. 2, e *Ascolta, Israele*, Brescia 1968.

40. Non avere altri dei (*Deut.* 5,7), non seguire altri dei (*Deut.* 6,14; 8,19; 11,28; 13,3,5; 28,14), amerai Jahvé tuo Dio... (*Deut.* 6,5; 5,10; 7,9; 10,12; 11,1.13.22; 13,4; 19,9).

41. *Deut.* 5,8: non ti fare scultura; *Deut.* 5,9: non ti prostrare loro.

42. Si raccomanda il timore di Jahvé (*Deut.* 6,12-15), si mette in guardia contro la dimenticanza di Dio (*Deut.* 8,11) e contro la superbia di Israele che troppo presume della propria giustizia.

che la proibizione delle immagini che commenta ampiamente assieme a quella del servizio cultuale. Manca invece in quest'ultimo passo la più antica formulazione (non avere altri dei); ciò perché «l'esortazione di 4,1-10 considera come importanti per il suo tempo esclusivamente quelle due formulazioni del comandamento principale, che sono dichiaratamente cultuali»⁴³.

Ma, allo stesso modo, non potrebbe essere che anche negli altri passi ricordati si siano prese in considerazione solo quelle formule che più interessavano tralasciando volutamente le altre? Si ricordi inoltre come non tutti i rapporti di dipendenza letteraria supposti dal Lohfink per questi testi siano riconosciuti da altri autori.

Tornando al testo del Decalogo è possibile che la proibizione di costruirsi immagini, già presente come comandamento indipendente, sia stata successivamente inserita fra la proibizione di avere altri dei e la sua amplificazione, così da formare un complesso unitario in cui le varie formulazioni non fossero altro che espressioni di un unico comandamento⁴⁴.

43. N. Lohfink, *Attualità dell'Antico Testamento*, Brescia 1968, 145.

44. Forse in relazione con questo spostamento sta anche un mutamento della funzione della proibizione e del suo significato.

Nella prima parte del Decalogo i vv. 2-6 di *Es.* 20 formano un complesso unitario, in cui è espresso il comandamento fondamentale dell'alleanza fra Israele e Jahvé, l'esigenza cioè in primo luogo dell'esclusività del rapporto che lega Israele al suo Dio.

M. Lestienne osserva come la pericope sia una composizione concentrica: due formule di autopresentazione di Jahvé in prima persona (*Es.* 20,2 e 20,5b-6) che inquadrano il primo comandamento, che a sua volta include la proibizione delle immagini (*Es.* 20,4). A una premessa, dunque, e alla formulazione principale del comandamento ne seguono altre, la proibizione delle immagini, da intendersi nel contesto attuale principalmente come divieto di costruirsi idoli, la proibizione di prostrarsi ad essi e di servirli, e il periodo si chiude con la motivazione del precetto e la minaccia di punizione per il trasgressore. Non è qui possibile esaminare i vari tentativi di spiegare la composizione del passo; si ricordi almeno come di fronte alla complessa ricostruzione di H. Graf Reventlow, che sulla base letteraria più antica riconosce sette fasi successive di intervento, il Lestienne non vi vede che un'unica composizione letteraria relativamente tarda (sec. VII) in cui fu poi inserita la proibizione delle immagini, nello stesso periodo che vide la composizione di *Deut.* 4 e le aggiunte anti-idolatriche al Deuterocanone⁹.

Passo ora a un esame più dettagliato delle singole proposizioni. In *Es.* 20,2 la traduzione «Io sono Jahvé, tuo Dio» sembra la più corretta, ma alcuni studiosi preferiscono tradurre «Io Jahvé, sono il tuo Dio». Un'ultima traduzione che considera «'ānōkî Jhwh...» in funzione prolettica rispetto a 'al pānāj sembra essere piuttosto artificiosa: «di fronte a me, Jahvé, tuo Dio, che ti ho fatto uscire..., non avrai altri dei»¹⁰.

La forma 'ānōkî Jhwh è abbastanza rara fuori del Decalogo, ove compare due volte (*Es.* 20,2.5 = *Deut.* 5,6.9), si trova in *Es.* 4, 11; *Is.* 43,11; 44,24; 51,15 e in *Os.* 12,10; 13,4; *Sal.* 81,11. Questi ultimi passi sono particolarmente importanti in quanto in essi

9. M. Lestienne, *art. cit.* alla n. 4; H. Graf Reventlow, *Gebot und Predigt im Dekalog*, Gütersloh 1962.

10. Si veda W. Zimmerli, *Ich bin Jahwe* (1953), in: *Gottes Offenbarung, Gesammelte Aufsätze zum A.T.* (Th.B. 19), München 1963, 11-40 e per l'ultima ipotesi A. Alt, *Origins of Israelite Law*, in *Essays on O.T. History and Religion*, Oxford 1966, 79-132 (p. 130, n. 122).

Sul significato di questo precetto e sulla definizione della religione di Israele come «monoteismo», monolatria, enoteismo etc. si è molto discusso, ma più che una definizione statica è utile rintracciarne l'importanza nell'esaltazione di Jahvé, nella polemica contro gli dei stranieri, nella forte ironia sugli idoli sviluppate ampiamente soprattutto nella letteratura profetica¹⁶. L'antichità del precetto è generalmente accettata per la sostanza; si discute invece sulla forma.

In quanto alla sostanza il Knierim ha suggerito per questo comandamento una data posteriore alla conquista. Se esso già prima era implicito nella fede di coloro che parteciparono all'Esodo, la sua formulazione esplicita di proibizione del culto di altri dei sarebbe stata raggiunta solo alla conclusione dell'alleanza di Sichem, imposta dalle diverse forme di culto delle tribù israelitiche immigrate e dalla presenza delle divinità cananee¹⁷. Alle argomentazioni del Knierim risponde il Langlamet¹⁸: egli fa notare l'influenza della liturgia locale sichemita sul cerimoniale dell'alleanza descritto in Gios. 24 (cfr. Gen. 35,2-4) e la difficoltà di determinare sulla base di tale testo quale fosse il culto jahvista prima dell'adozione delle usanze sichemite. La libertà lasciata alle tribù non significherebbe che mancava la proibizione del culto di altri dei; «i principi fondamentali dell'alleanza di Sichem (lealtà verso Jahvé, rinuncia agli dei stranieri vv. 14 ss.) non fanno che formulare in termini sichemiti la proibizione del culto degli altri dei». Il Langlamet conclude che se non si può affermare con certezza che il

16. Cfr. H.D. Preuss, *Verspottung fremder Religionen im A.T.*, Stuttgart-Berlin 1971. Si veda anche l'interessante ipotesi del Van Selms che, sulla base di alcuni passi biblici e del loro confronto con altri testi antico-orientali, propone l'idea di «un enoteismo temporaneo». In occasioni di particolare gravità e pericolo per la comunità, il popolo veniva invitato ad adorare per un certo periodo un'unica divinità. Cfr. Gen. 35,2-4; Gios. 24,14.23; Giud. 10,16; 1 Sam. 7,3. È possibile che la stessa riforma di Giosia sia stata compresa dal popolo, anche se non dal suo autore, come una misura temporanea. (A. von Selms, *Temporary Henotheism*, in: *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae F.M. Th. De Liagre Böhl dedicatae*, Leiden 1973, 341-348). Ciò ci introduce al complesso problema del rapporto fra teologia o teologie ufficiali e culto popolare, che non è qui possibile trattare: si veda A. Lemaire, *Les inscriptions de Khirbet el-Qôm et l'ashéra de YHWH*, *Revue Biblique* 84, 1977, 595-608, spec. 602 ss.

17. R. Knierim, *Das erste Gebot*, *ZAW* 77, 1965, 20-39.

18. F. Langlamet, *Israël et «l'habitant du pays»*, *Revue Biblique* 75, 1969, 321-350; 481-507 (pp. 493-496).