

LEGGE DIVINA POSITIVA E TEOLOGIA MORALE

VALORI CRISTIANI DELLA LEGGE MOSAICA
ALLA LUCE DELL'ALLEANZA DEL SINAI

In teologia morale, è necessario studiare la legge divina e positiva sotto due aspetti complementari, che insieme avvolgono l'intera realtà di questa norma di vita rivelata in seno alla storia della salvezza: aspetto « materiale » l'uno, aspetto « formale » l'altro.

Nel primo caso, lo studioso concentra la propria attenzione sul contenuto di questa legge, ossia, sui diversi obblighi che essa prescrive all'uomo religioso. Si cerca allora di definire il significato delle singole clausole proposte dal Legislatore divino, di determinarne il valore morale e il grado di obbligatorietà, di scoprirne l'origine ambientale e di seguirne l'evoluzione storica. Questo studio, ovviamente, è indispensabile. Esso rappresenta, del resto, la parte maggiore della ricerca scientifica in campo morale, a tale punto che la struttura stessa dei diversi trattati e la loro reciproca relazione ne risultano determinate ed esigite.

Ma non basta. Perché la teologia morale raggiunga più perfettamente il suo scopo, e perché la conoscenza della volontà divina sia più adeguata e più completa, occorre fare precedere ed accompagnare l'indagine particolareggiata dei diversi precetti legali da uno studio globale e da una visione sintetica della legge rivelata, contemplata alla luce della sua relazione unitaria all'economia salvifica di cui essa fa parte integrante.

La legge divina e positiva, infatti, non è soltanto un complesso di precetti più o meno organicamente connessi fra di loro, destinati a regolare l'agire umano nella diversità di situazioni concrete che lo avvolgono; essa è, nel suo insieme, una realtà grandiosa ed unitaria, un « tutto » specifico ed irriducibile, una categoria distinta, una componente particolare e strutturale di un'economia divina di salvezza. *Totum latius patet quam summa partium*. La legge rivelata nella storia della salvezza dice più al moralista che la semplice somma materiale delle clausole che essa prescrive; e questo « più », aspetto formale della legge medesima ed espressione della funzione specifica che essa ricopre nell'economia divina, è di tale importanza teologica e vitale, da dover costituire l'oggetto di una delle parti più fondamentali della scienza morale cristiana. Anzi, la conoscenza dei molteplici comandamenti divini, per quanto precisa ed elaborata, rimarrebbe incompiuta

fiutanto che non sia vivificata ed illuminata da quel « più » che tutto penetra e tutto vivifica.

Troppo a lungo la scienza morale ha finora misconosciuto questo valore d'insieme della legge rivelata. E' vero che molta attenzione viene dedicata alla legge in quanto « legge »; vi è perfino un trattato speciale, introduttorio e presumibilmente fondamentale, consacrato allo studio di questa categoria etica. Ma in esso, purtroppo, l'indagine non oltrepassa i limiti di una preoccupazione giuridica o di una visione strettamente filosofica. Tutt'al più, si riconosce l'esistenza di una legge divina positiva, rivelata nell'ambito soprannaturale di un'economia di salvezza; si distingue fra legge mosaica e legge evangelica, si afferma la sostituzione attuale dell'una con l'altra.

Per quanto riguarda poi la legge mosaica, il suo contenuto viene diviso in precetti cerimoniali, giudiziari e morali; e mantenendo il valore normativo dei precetti morali, assimilati e perfezionati dalla legge evangelica, si asserisce che gli altri sono ormai abrogati, resi « mortiferi » a partire dalla promulgazione della legge di Cristo. Inoltre, il Decalogo, questo codice fondamentale della legge mosaica, è studiato in modo assai profondo ed estensivo; ma l'interesse è rivolto quasi esclusivamente ai singoli comandamenti che lo compongono. Esso non viene contemplato nella sua relazione organica ed unitaria all'alleanza sinaitica; non viene considerato come una « unità » strutturata, parte integrante di un'economia salvifica. Ciascuno dei dieci comandamenti viene descritto, valutato, approfondito per conto suo; ma il valore morale e normativo che questi ricevono dall'insieme dell'economia sinaitica si trova purtroppo ignorato, come se la loro origine storica e la loro connessione con l'alleanza fossero irrilevanti dal punto di vista morale.

Siffatta lacuna priva ovviamente la teologia morale di una delle sue ricchezze più fondamentali. Il valore etico della legge rivelata, in genere, e della legge mosaica, in particolare, proviene non solo dal contenuto materiale dei diversi precetti che le compongono, ma anche dal significato globale, specifico e soprannaturale, che esse ricevono in virtù della loro funzione nella compagine istituzionale a cui appartengono.

La nostra intenzione è di trattare soltanto il caso della così detta « legge mosaica ». In primo luogo, cercheremo di situare la legge di Mosè in seno all'istituzione salvifica dell'alleanza sinaitica; in secondo luogo, studieremo il rapporto teologico fra « legge » e « storia », sempre nel quadro dell'alleanza dei Sinai; in fine, tenteremo di presentarne alcune conseguenze morali, da noi giudicate tutt'ora valide, atte ad illuminare ed arricchire l'atteggiamento del cristiano di fronte ad ogni legge divina positivamente rivelata.

LEGGE MOSAICA E ALLEANZA DEL SINAI

Non v'è dubbio che la legislazione mosaica, quale realtà storica concretamente determinata da fattori di tempo e di spazio, comporti elementi liturgici, giuridici e morali imprestati dal patrimonio umano dell'antico Prossimo-Oriente. E' ugualmente certo che i precetti morali in essa contenuti esprimono, in massima parte, esigenze della così detta « legge naturale » stessa. Per afferrarne quindi l'originalità soprannaturale ed il significato tipicamente israelitico, sarebbe insufficiente, se non addirittura vano, ricorrere esclusivamente al suo contenuto materiale. Questa originalità e questo significato, la legge di Mosè li deve al suo legame essenziale con l'alleanza del Sinai¹.

L'alleanza del Sinai portò con sé nella storia un duplice risultato:

— in primo luogo, essa diede esistenza al Popolo di Dio in quanto tale; Israele divenne, unico fra tutti i popoli della terra, una « proprietà particolare » di Jahve², un bene sacro di Jahve³, un popolo consacrato a Colui che l'ha creato⁴: creazione invisibile, questa, oggetto di fede, che la Scrittura esprime frequentemente mediante le formule tradizionali: « Jahve, Dio d'Israele » — « Israele, popolo di Jahve ».

— nel medesimo tempo, l'alleanza del Sinai ha dotato il Popolo di Dio di una regola di vita, destinata a conformare il suo agire con le esigenze del suo altissimo destino, e che Israele si è impegnato di osservare in perpetuo⁵. Questo secondo effetto, del resto, non è separabile dal primo. L'alleanza è stata conclusa con il popolo mosaico « in base a tutte le parole » scritte precisamente nel « libro dell'alleanza »⁶. La legge appare quindi come la carta dell'alleanza; i precetti della legge ne sono le clausole, e la loro fedele osservanza rappresenta per Israele la condizione per conseguire, non solo di diritto, ma anche di fatto, la dignità di « popolo santo » di Jahve⁷.

¹ Cfr. M. NOTH, *Die Gesetz im Pentateuch. Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn*, in *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1957, p. 9-141; H. CAZELLES, *Loi israélite*, in *DBS*, t. 5, col. 520-524; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, t. 1, München 1961, p. 188-278; E. WÜRTWEIN, *Der Sinn des Gesetzes im A. T.*, in *ZTK*, 1958, p. 255-270; P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Paris 1962, p. 167 ss.

² Es. 19, 5; cfr. Dt. 10, 14s.

³ Ger. 2, 3.

⁴ Dt. 7, 6; 26, 19.

⁵ Es. 24, 7-8.

⁶ Es. 24, 8. Nel contesto, queste « parole » di Jahve si riferiscono al così detto « codice dell'alleanza », una delle raccolte più antiche della legislazione israelitica: Es. 20, 22 - 23, 33.

⁷ Cfr. Es. 19, 5-6. Da notare la formula condizionale: se Israele obbedirà a Jahve ed osserverà le clausole della Sua alleanza, Jahve lo terrà per sua « proprietà particolare », per un « regno di sacerdoti » ed una « nazione santa ».

Questo dato fondamentale, che conferisce alla legge israelitica la sua originalità e il suo significato più profondo, è un patrimonio tradizionale della fede del popolo eletto. Come risulta dalla testimonianza costante dei Testi Sacri, Israele ha sempre concepito la propria legge come un elemento essenziale dell'alleanza, ossia, come un dono divino concessogli nell'ambito storico e nel quadro teologico dell'alleanza. Le indicazioni bibliche a questo riguardo sono numerose e conclusive.

Decalogo e alleanza

Accenniamo in primo luogo alla tradizione riguardante il Decalogo⁸. Nel Libro dell'Esodo, il Decalogo si trova immesso decisamente nel contesto storico della teofania sinaitica. Esso, è vero, non s'incatena armoniosamente al racconto che lo inquadra⁹; ma questo fatto, lungi dall'indebolire la sua relazione all'alleanza, mette in maggiore rilievo l'intenzione redazionale di connetterlo con i fatti storici avvenuti sul Sinai — intenzione scaturita ovviamente da una tradizione antica e sicura.

Questa tradizione, del resto, è documentata con maggiore evidenza nel Deuteronomio. In questo libro, il Decalogo appartiene alla contestura letteraria del secondo discorso di Mosè,¹⁰ e vi si trova collocato senza urti né artifici di alcun genere. Ora le proposizioni che lo inquadrano immediatamente si riferiscono alla teofania sull'Horeb e alla conclusione dell'alleanza avvenuta in questa circostanza.¹¹ Fu Jahve a pronunciare le parole del Decalogo, ed Egli lo fece « sulla montagna in mezzo al fuoco », ¹² nel momento storico e nel luogo topografico nei quali si è degnato di stringere l'alleanza.¹³

Oltre a queste due testimonianze letterarie, la tradizione biblica contiene molte indicazioni testuali, che provano la convinzione israelitica sull'appartenenza del Decalogo alla realtà storica e teologica

⁸ Pensiamo per il momento al così detto Decalogo « morale », riferitoci in Es. 20, 1-17 e Dt. 5, 6-21. Quanto all'altro complesso legislativo, da alcuni chiamato « decalogo cultuale » (Es. 34, 10ss), rimandiamo il lettore più avanti.

⁹ In Es. 20, 1, il Decalogo viene introdotto nel modo seguente: « Dio allora pronunziò queste parole... ». Ma questa introduzione redazionale armonizza male con l'ultima proposizione del capitolo precedente: « Mosè discese dunque verso il popolo e disse loro... » (Es. 19, 25). Inoltre, i vv. che seguono immediatamente il Decalogo, Es. 20, 18-21, si devono riallacciare alla descrizione della teofania iniziata in Es. 19, 16, e seguirebbero originariamente Es. 19, 19. La posizione del Decalogo nel suo attuale contesto letterario risulta quindi artificiosa.

¹⁰ Il discorso inizia con Dt. 5, 2 e si protrae fino a Dt. 28, 69.

¹¹ Dt. 5, 2-5 e 5, 22.

¹² Dt. 5, 4; cfr. 5, 22.

¹³ Cfr. Dt. 5, 2-3.

dell'alleanza del Sinai. Il Decalogo è definito come le « dieci parole dell'alleanza ». ¹⁴ Queste « parole » furono scritte su « tavole di pietra », ¹⁵ che per questa ragione vengono chiamate « tavole dell'alleanza ». ¹⁶ Inoltre, l'arca stessa riceve il nome di « arca dell'alleanza », ¹⁷ appunto perché costituisce il ricettacolo delle due tavole sulle quali era inciso il Decalogo. ¹⁸

E' certo che il Decalogo, sommario essenziale della legge israelitica, è stato concepito dal Popolo di Dio come il documento ufficiale dell'alleanza, l'espressione fondamentale delle stipulazioni divine in base alle quali l'alleanza del Sinai venne conclusa. ¹⁹

Alleanza e legislazione nel Pentateuco

Lo stesso rapporto di origine con l'alleanza è ammesso dalla tradizione israelitica per quanto riguarda le altre parti della « legge mosaica ». Lo dimostra il modo con cui i diversi corpi legislativi vengono inseriti nella compagine letteraria del Pentateuco.

Il così detto *codice jahvistico* o *decalogo culturale* ²⁰ viene fatto dipendere dalla rinnovazione dell'alleanza che seguì l'episodio del vitello d'oro. ²¹ Il codice *elohistico* si trova inserito immediatamente dopo il Decalogo ed il racconto della teofania sinaitica, ²² ed è tutt'intero attribuito a Jahve, che lo rivela personalmente a Mosè dall'alto del Monte Sinai. ²³ La stessa preoccupazione di connettere la legge con la realtà dell'alleanza appare nella posizione concessa al complesso legislativo sacerdotale relativo alla costruzione del santuario e ai suoi ministri. ²⁴ Questo insieme, assai recente, segue immediatamente l'an-

¹⁴ Es. 34, 28.

¹⁵ Es. 24, 12.

¹⁶ Dt. 9, 9. Nella tradizione sacerdotale, la quale sostituisce la parola *berit* con il sostantivo ' *edût*, le stesse tavole dell'alleanza vengono chiamate: « tavole della testimonianza » (Es. 31, 18; 32, 15).

¹⁷ Num. 10, 33-36; 14, 44; 1 Re 8, 1.

¹⁸ Cfr. Dt. 10, 1-5; 1 Re 8, 9. Fedele a se stessa (cfr. n. 16) e per la stessa ragione, la tradizione sacerdotale chiama questo ricettacolo sacro: « arca della testimonianza » (Es. 25, 16.21; 40, 20s).

¹⁹ « Jahve disse a Mosè: Scrivi queste parole. Infatti io ho stretto una alleanza con te e con Israele, *in base a queste parole* » (Es. 34, 27); e si tratta, secondo il contesto, delle « dieci parole dell'alleanza » scritte sulle tavole di pietra (v. 28).

²⁰ Es. 34, 10-26.

²¹ Cfr. 34, 32-34.

²² Es. 20, 22 - 23, 33.

²³ Es. 19, 16 - 20, 21.

²⁴ Cfr. Es. 20, 22.

²⁵ Es. 25-31.

tica narrazione jahvistico-elohistica della conclusione dell'alleanza;²⁶ esso inizia, inoltre, con la tradizionale formula: « Jahve parlò a Mosè dicendo... », al fine di ricollegarlo con la rivelazione divina concessa storicamente al mediatore dell'alleanza sul Monte Sinai. Del resto, questa intenzione redazionale è confermata dal fatto che Es. 35-40, dove viene narrata l'esecuzione degli ordini riferiti nell'anzidetto corpo, si trova artificiosamente separato da quest'ultimo:²⁷ non avendo carattere legislativo, si è provveduto a staccarlo dal contesto storico e teologico dell'alleanza sinaitica.²⁸ In fine, perciò che riguarda il *codice deuteronomico*,²⁹ il suo rapporto con l'alleanza è indicato dalla conclusione del discorso di Mosè, nel quale esso viene inserito: « Queste sono le parole dell'alleanza che Jahve ordinò a Mosè di sancire con i figli di Israele nella terra di Moab, oltre l'alleanza che aveva concluso con loro sull'Horeb ». ³⁰

All'infuori del quadro dell'alleanza, il Vecchio Testamento non conosce alcuna legge divina propriamente detta. Ciò spiega il fatto che tutta la legislazione contenuta nel Pentateuco, quella riferita sopra e quella conservata nel Levitico e nel Libro dei Numeri, viene introdotta costantemente con la formula: « Jahve parlò a Mosè dicendo... ». I compilatori delle tradizioni nazionali di Israele hanno inserito sistematicamente tutta la legislazione nel corso della vita di Mosè, e l'hanno attribuita alla parola rivelatrice di Jahve concessa direttamente al mediatore dell'alleanza.

Inoltre, durante tutta la storia di Israele, nessun'altro legislatore osò mai aggiungere il proprio nome a quello di Mosè — i capi organizzatori come Davide e Salomone, i re riformatori come Ezechia e Giosia, i restauratori come Neemia ed Esdra, personalità religiose di primo piano, alla cui sollecitudine la tradizione legislativa di Israele è stata certamente debitrice, non si trovano mai presentati nel Vecchio Testamento come veri e propri « legislatori ». Il caso di Esdra è particolarmente significativo: il grande restauratore, che stabilì le primizie del giudaismo e ridiede lustro in Israele all'interesse per la legge, meritò semplicemente, come ricompensa suprema, di venire de-

²⁶ Es. 24.

²⁷ Mediante Es. 32-34, ove sono narrati gli episodi del vitello d'oro e della rinnovazione dell'alleanza tradita.

²⁸ Del resto, il testo di Es. 34, 29-35, di provenienza anch'esso sacerdotale, aveva riferito la discesa di Mosè dal monte dell'alleanza e la fine della sua mediazione legislativa in quel contesto storico.

²⁹ Dt. 12-26.

³⁰ Dt. 28, 69. Queste parole indicano che il discorso di Mosè, Dt. 5, 1 - 28, 68, nel quale è incluso precisamente il « codice deuteronomico », è riallacciato dalla tradizione biblica al contesto storico della rinnovazione dell'alleanza sinaitica, avvenuta per ordine divino nella terra di Moab.

finito: « scriba versato nella legge di Mosè, che Jahve, Dio di Israele, aveva dato ». ³¹ Nel popolo di Dio, non vi può essere altra legge che mosaica, poiché l'esistenza stessa della nazione riposa sull'alleanza — e di questa alleanza Mosè fu il mediatore. Separata dall'alleanza, la legge non soltanto perderebbe il suo significato profondo, ma non esisterebbe affatto.

Alleanza e legge nel culto israelitico

Questo rapporto essenziale della legge con l'alleanza, rapporto di origine che la costituisce parola divina ed espressione rivelata della volontà salvifica di Jahve, appare in tutta la sua vitale dimensione allorché rivolgiamo lo sguardo verso certe manifestazioni del culto israelitico appartenenti precisamente alla tradizione dell'alleanza stessa.

L'alleanza, verità storica e teologica di primaria importanza, è stata pure una realtà istituzionale intimamente connessa con il culto del Popolo di Dio. ³² Questo valore culturale si manifesta specialmente in quei contesti del Vecchio Testamento dove vengono riferite cerimonie liturgiche tenute in certe occasioni nei santuari centrali di Israele al fine preciso di rinnovare l'antica e fondamentale alleanza del Sinai. Pensiamo in modo speciale alle cerimonie indette da Giosuè, ³³ da Salomone ³⁴ e dal riformatore Giosia. ³⁵ Ora il rituale di que-

³¹ Esd. 7, 6.

³² Questo carattere istituzionale e culturale della tradizione israelitica della alleanza è stato messo in luce, in modo particolare, nelle opere seguenti: S. MOWINCKEL, *Le Décalogue*, Paris 1927; M. Noth, *Das System der Zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1930; A. ALT, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, 1934 (*Kleine Schriften*, t. I, München 1953, p. 278-332); G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, 1938 (*Gesammelte Studien*, München 1958, p. 9-86), ecc.

³³ Gios. 24, 1-28 (cfr. anche 8, 30-35). Questo episodio, nel quale Giosuè agì a Sichem in qualità di mediatore e successore di Mosè nella rinnovazione solenne dell'alleanza sinaitica, può essere considerato come uno dei momenti più decisivi della storia di Israele. In esso, l'unità fu stabilita fra le tribù provenienti dal deserto e quelle dimoranti in terra di Canaan; tutto il popolo rinnovò la sua fedeltà a Jahve; e la religione di Israele venne riallacciata una volta per sempre alla rivelazione normativa del Sinai.

³⁴ Si tratta della cerimonia liturgica dell'inaugurazione del Tempio di Gerusalemme (1 Re 8). La rinnovazione dell'alleanza non viene esplicitamente menzionata, ma la struttura di questa cerimonia indica chiaramente che l'alleanza era al centro delle preoccupazioni. Cfr., fra l'altro, la duplice menzione delle tavole dell'alleanza (vv. 9 e 21) ormai deposte nel Tempio, e la preghiera del re diretta ad assicurare la fedeltà del popolo alla legge di Dio (vv. 56-61).

³⁵ 2 Re 23, 1-3; cfr. 2 Cron. 34, 29-31. Il « libro dell'alleanza » (v. 2) che venne letto solennemente in questa cerimonia, non è altro che il « libro della legge » scoperto nel tempio (2 Re 22, 8) e nel quale la quasi unanimità degli studiosi

ste liturgie a scopo omogeneo e preciso comportava una lettura solenne della legge,³⁶ una promessa pubblica da parte dell'assemblea di osservare fedelmente le clausole della legge proclamata,³⁷ una recita di « benedizioni » e di « maledizioni » come sanzioni divine dell'impegno preso.³⁸ Senza dovere ammettere necessariamente l'esistenza di una festa liturgica annuale dedicata alla rinnovazione dell'alleanza,³⁹ festa che rimane una ipotesi non provata,⁴⁰ possiamo senz'altro accettare l'idea che Israele conosceva un rituale tradizionale consacrato a questo scopo.⁴¹ Di simile rituale, G. von Rad ha creduto poter presentare l'articolazione seguente:

- esortazione alla fedeltà verso Jahve;
- proclamazione pubblica della legge;
- rinnovazione dell'alleanza, mediante la ripetuta accettazione della legge proclamata;
- benedizioni e maledizioni condizionali, come sanzioni dell'alleanza rinnovata.⁴²

La convinzione quindi di Israele sull'appartenenza della legge all'alleanza ha talmente impregnato la sua vita religiosa, da suscitare in essa fenomeni culturali caratteristici e tradizionali. Rinnovare l'al-

riconosce il « codice deuteronomico », presentato esso pure come il codice legislativo dell'alleanza (Dt. 5, 3; 28, 69). Cfr. H. CAZELLES, in A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. I, p. 371; M. NOTH, *Die Gesetz im Pentateuch*, in *Gesammelte Studien*, München 1957, p. 58-67; N. LÖHFINK, *Die Bundesurkunde des Königs Josias. Eine Frage an die Deuteronomiumsforschung*, in *Biblica* 44 (1963), p. 261-288, 461-498.

³⁶ Gios. 8, 32-34; 24, 25-27; 2 Re 23, 3; cfr. Es. 24, 3.7. Questa lettura è prevista ad intervalli fissi in un testo del Deuteronomio: Dt. 31, 9-13; cfr. anche Ne. 8, 1-8.

³⁷ Gios. 24, 16.21.24; 1 Re 8, 58-61; 2 Re 23, 3; cfr. Es. 24, 3.7.

³⁸ Gios. 8, 33. Di queste « benedizioni » e « maledizioni », il Deuteronomio ha conservato vestigi arcaici in Dt. 27, 4-8.11-26 (cfr. 11, 29), i quali, del resto, vengono sostanzialmente ripresi alla fine di tutti i maggiori codici legislativi del Pentateuco: Es. 23, 25-33; Lev. 26; Dt. 28.

³⁹ G. VON RAD, *op. cit.*, p. 30-37; H. J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes*, München 1954; *Gottesdienst in Israel. Grundriss einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienst* (Zweite, völlig neuarbeitete Auflage), München 1962.

⁴⁰ R. DE VAUX pensa che se ci fosse stata in Israele una ricorrenza festiva del genere, sarebbe stata piuttosto la festa delle settimane ad avere avuto questa distinzione, e non quella dei tabernacoli, come vorrebbero gli autori summenzionati (*Les Institutions de l'Ancien Testament*, t. II, Paris 1960, p. 396s e 406s).

⁴¹ « Rituale tradizionale »: l'espressione non deve fare pensare necessariamente ad una liturgia israelitica che si svolgesse regolarmente, in rapporto con una festa che ritornasse ad intervalli fissi. Infatti, una simile cerimonia di rinnovazione regolare dell'alleanza è l'oggetto di una sola menzione biblica, assai furtiva: Dt. 31, 10-12. Essa non viene enumerata con le altre feste tradizionali riconosciute nei diversi calendari culturali della legge; non è nemmeno l'oggetto di una descrizione dettagliata, come ne possediamo invece per altri elementi del culto israelitico.

⁴² G. VON RAD, *op. cit.*, p. 23ss e 30ss; *Theologie des Alten Testaments*, t. I, München 1961, p. 194.

leanza ed impegnarsi solennemente ad osservare la legge di Jahve era tutt'uno per il Popolo di Dio.⁴³ La legge costituisce le clausole stesse del patto stretto da Dio con Israele;⁴⁴ pertanto, nella concretezza dell'atteggiamento religioso, non v'è differenza alcuna fra alleanza e legge, ossia, fra fedeltà all'alleanza ed osservanza della legge.⁴⁵

Anzi, il rapporto è talmente stretto fra alleanza e legge, che praticamente le due nozioni possono confondersi: « Jahve vi ha rivelato la sua alleanza ordinandovi di eseguirla: le dieci parole che aveva scritto su due tavole di pietra »;⁴⁶ « Voi osserverete, praticandoli tutti i giorni, gli statuti, i decreti, la legge e i comandamenti. Non dimenticherete l'alleanza ».⁴⁷ Trasgredire la legge è trasgredire l'alleanza, e *vice versa*; e questa equivalenza rimase attuale nella coscienza religiosa del giudaismo biblico e post-biblico.⁴⁸

ALLEANZA, LEGGE E STORIA

Da quanto è stato detto, risulta ovvio che nel concepire la propria legge, Israele dovette insistere sulla sua origine divina piuttosto che sui suoi condizionamenti umani, sulla sua unità fondamentale piuttosto che sulla diversità delle sue componenti e sul suo sviluppo attraverso le generazioni. Per il Popolo di Dio, la legge era innanzitutto una realtà globale, espressione unitaria della volontà di Dio a suo riguardo. In essa si riassumevano le esigenze fondamentali della sua vita religiosa, attraverso le infinite varietà delle situazioni storiche e concrete.

L'alleanza assicurava infatti alla legge una coerenza profonda, assegnando un medesimo significato morale a tutti i suoi precetti. E questo significato unitario, naturalmente, lo possiamo scoprire soltanto alla luce di quanto ci è dato di sapere sulla concezione teologica che Israele nutriva riguardo al patto stretto con Jahve sul Monte Sinai.

Tuttavia, lo scopo di questo studio è assai modesto. Non è nostra intenzione addentrarci in tutti i recessi teologici dell'alleanza si-

⁴³ Del resto, anche la cerimonia originaria della conclusione dell'alleanza, che si svolse storicamente sul Sinai stesso, comportò come elemento essenziale l'impegno di osservare tutte le clausole del « Libro della Legge »: Es. 24, 3-8.

⁴⁴ Es. 24, 8; 2 Re 23, 3.

⁴⁵ Cfr. Es. 19, 5, dove « obbedire a Jahve » equivale a « osservare la sua alleanza ».

⁴⁶ Dt. 4, 13.

⁴⁷ 2 Re 17, 37-38.

⁴⁸ A. JAUBERT, *La notion d'alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (Patristica Sorbonensia, N° 6), Paris 1963.

naitica e della legge israelitica. Vorremmo soltanto enucleare un aspetto, fondamentale sì, ma particolare e determinato di questa teologia: il rapporto fra legge e storia in seno all'alleanza. Da questo rapporto speriamo di poter ricavare alcuni insegnamenti precisi sul valore morale insito in ogni legge divina positiva, non solo nell'antica, ma anche nella nuova economia di salvezza.

Storia e fede

A differenza degli altri popoli dell'antico Prossimo-Oriente, Israele ebbe sempre un senso della storia straordinariamente sviluppato.⁴⁹ La sua esistenza, la sua relazione speciale con Dio, il suo destino particolare in mezzo al consesso dei popoli, Israele li concepiva in termini non di natura, non di mito, ma di storia. Egli sa di essere il frutto di un intervento libero, benevolo e straordinario di Dio nella storia; sa che la sua esistenza attraverso il tempo è nelle mani di Dio, il quale intende per mezzo di essa realizzare i suoi disegni nella storia; sa che tutto quando gli succede nella storia non è altro che espressione visibile di una provvidenza invisibile, che si rivela così a lui e per mezzo di lui al mondo intero. Creato nella storia, costituito « popolo di Dio » nella storia, diretto da Dio nella storia verso un destino da realizzare nella storia, istruito sui misteri di Dio mediante interventi divini nella storia, Israele acquistò per forza quel senso teologico particolare, che gli permise di considerare la storia come le gesta di Dio in mezzo agli uomini, di vedere in essa una rivelazione continua di Dio — della Sua natura e della Sua volontà. In altre parole, Israele intese la propria storia come una « storia divina di salvezza » e come una rivelazione di Se stesso e della Sua volontà concessa misericordiosamente da Dio agli uomini.⁵⁰

Questo fatto ebbe una ripercussione notevole nella letteratura israelitica. Una semplice lettura della Bibbia è sufficiente per mostrare quale posto centrale vi occupa la storia. « Non solo i libri sacri conservano un abbondante materiale storico (tradizioni antiche, cro-

⁴⁹ Su questo punto, si leggerà con profitto G. E. WRIGHT, *The Old Testament against its Environment* (Studies in Biblical Theology, N° 2), London 1960. Cfr. anche E. BEAUCAMP, *La Bible et le sens religieux de l'univers*, Paris 1959; P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Paris 1962, p. 249-326.

⁵⁰ Pensiamo alla descrizione della rivelazione divina data dal Concilio Vaticano II nella Costituzione Dogmatica « *Dei Verbum* »: « Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare Se stesso e manifestare il mistero della sua volontà... Questa economia della rivelazione avviene con eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e il mistero in esse contenuto » (I, 2).

nache regali, ecc...); ma possiamo dire che *il loro oggetto primario è di narrare una storia*: quella del popolo di Dio, quella degli inviati di Dio e della loro azione quaggiù, quella della religione fondata sulla di loro testimonianza. Tal'è il quadro generale dove tutti gli altri materiali prendono posto e trovano un senso: sia le leggi, il cui scopo è di regolare la condotta del popolo di Dio nel corso della storia che Dio gli fa vivere; sia le predicazioni e gli oracoli dei profeti, attenti alle congiunture presenti e rivolti verso la storia avvenire; sia perfino il lirismo sacro, che giunge ad integrare la storia passata o presente in seno ai suoi temi abituali; sia in fine la letteratura sapienziale, intemporale ovunque altrove, ma che si ricorda qui che il Dio di Israele è il signore della storia, trovando in questa verità oggetto di riflessione (cf. Sap. 10-18; Sir. 44-50)». ⁵¹

E' la storia, veramente, che conferisce alla letteratura biblica il suo clima particolare, distinguendola radicalmente da ogni altra manifestazione di genio umano. ⁵² E questo clima è nettamente religioso. Nel Vecchio Testamento, infatti, la fede ha il suo punto di partenza nella storia. Credere, per Israele, non era solamente riconoscere quelle verità su Dio, sul mondo, sull'uomo, che la sua ragione gli poteva offrire mediante l'esame attento del creato e della coscienza umana; era piuttosto accettare la propria storia come una « storia di salvezza », nella quale Iddio, mediante interventi successivi, ha rivelato Se stesso, ha manifestato la Sua volontà, realizzava nel tempo e nello spazio i Suoi disegni misteriosi e benevoli. Così, l'esperienza storica di Israele non era solamente un quadro estrinseco che condizionava la religiosità del credente; essa faceva parte della fede stessa, era oggetto di fede, portatrice di rivelazione divina. ⁵³

Una fede simile, fondata sulla storia, impregnata di storia, nutrita di eventi storici concepiti ed accettati come altrettante rivelazioni divine, credè in Israele una teologia coerente e corrispondente. Se la teologia si definisce *fides quaerens intellectum*, e se la fede di Israele poggiava sul ricordo degli interventi divini nella sua storia, si spiega allora la ragione per la quale vediamo il pensiero religioso del Popolo di Dio ricorrere di preferenza al passato, perscrutandolo senza sosta, al fine di trovarvi insegnamenti rivelati atti ad illuminarlo sul mistero di Dio e del proprio destino, a svelargli le oscurità del pre-

⁵¹ P. GRELOT, *op. cit.*, p. 257.

⁵² Cfr. il volume collettivo edito da R. C. DENTAN, *The Idea of History in the Ancient Near East*, London 1955.

⁵³ W. EICHRODT, *Offenbarung und Geschichte im A. T.*, in *TZ*, 1948, p. 321-333; M. NOTH, *Geschichte und Gottes Wort im Alten Testament*, in *Gesammelte Studien*, p. 230-247.

sente e le tenebre del futuro, ad indicargli la via della fedeltà e della perfezione morale.⁵⁴

E' un fatto universalmente ammesso che tutta la letteratura storica di Israele è pervasa da una preoccupazione intellettuale che va oltre la semplice rievocazione di passati eventi; gli autori sacri sono sensibili alle esigenze della verità storica, sì, ma il loro intento primario è di scoprire nei fatti che raccontano una verità più alta, religiosa, che ne riveli lo scopo provvidenziale e salvifico. Attraverso la storia concreta della nazione, essi cercano di addentrarci nel mistero dell'Autore di questa storia e della Sua volontà operante.⁵⁵ Lo stesso vale sostanzialmente per quanto riguarda la letteratura profetica del Popolo di Dio. E' tramontato il tempo in cui l'esegesi biblica non vedeva altro nei profeti di Israele che personaggi estatici, sciolti da ogni legame con il passato ed immersi totalmente nel presente di una esperienza immediata di Dio. Il profeta, certo, conosce una tale esperienza, agisce e parla sotto il suo influsso irresistibile; ma il suo messaggio oracolare è diretto innanzitutto ad effondere nuova luce intelligibile sulle antiche tradizioni storiche della nazione, a svelarne il valore normativo per il presente e per il futuro.⁵⁶

Di questa stessa orientazione del pensiero religioso di Israele i Libri Sacri offrono inoltre numerosi esempi concreti e significativi.⁵⁷

Pensiamo a quei contesti, dove si parla di una educazione religiosa da impartire ai bambini.⁵⁸ Se esaminiamo questi contesti, vediamo che i punti da spiegare sono sempre realtà, valori ed avvenimenti del passato storico della nazione: la Parola di Dio rivelata

⁵⁴ C. R. NORTH, *The Old Testament Interpretation of History*, London 1946; G. VON RAD, *Theologische Geschichtsschreibung im Alten Testament*, in *TZ*, 1948, p. 161ss; *Theologie des Alten Testaments*, t. II, p. 112-125; R. PFEIFFER, *Faith and Facts in Biblical History*, in *JBL*, 1951, p. 1-14; R. RENDTORFF, *Hermeneutik des Alten Testaments als Frage nach Geschichte*, in *ZTK*, 1960, p. 27-40; J. HEMPEL, *Factum und Gesetz in alttestamentliche Geschichtsdenken*, in *TLZ*, 1960, p. 823-828; H. W. WOLFF, *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Propheten*, in *Ev. Th.*, 1959/1960, p. 218-235.

⁵⁵ « Jamais, dans les livres saints, l'histoire n'est racontée pour elle-même, pour la simple satisfaction de la curiosité. Jamais la narration des faits... n'y est séparée de la réflexion théologique sur leur portée religieuse... Ce que les auteurs sacrés veulent mettre en lumière, et ce qui constitue l'essentiel de leur enseignement, c'est le contenu intelligible que Dieu a déposé dans les événements. Résultat de la Parole créatrice, chacun d'eux a la valeur d'une parole de Dieu, adressée aux hommes qui le vivent et, après eux, à toutes les générations de l'avenir » (P. GRELOT, *op. cit.*, p. 267).

⁵⁶ Questo aspetto fondamentale dell'insegnamento profetico è stato magistralmente messo in luce da G. VON RAD nel secondo volume della sua *Theologie des Alten Testaments: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*.

⁵⁷ Gli esempi che seguono sono scelti fra molti possibili...

⁵⁸ Es. 10,2ss; 12,26ss; 13,8.14; Dt. 4,10ss; 6,7; 6,20-25; 11,19ss; Gios. 4,6ss e 21ss.

a Mosè,⁵⁹ l'origine della Legge,⁶⁰ i fatti dell'Esodo,⁶¹ la conquista di Canaan.⁶² Abbiamo qui, senza dubbio, i vestigi di un'antica catechesi ufficiale, che si svolgeva presumibilmente in un contesto liturgico, e nella quale veniva spiegato all'assemblea dei fedeli il significato religioso, normativo, insito nella storia sacra del Popolo di Dio.⁶³

Pensiamo all'inizio del Salmo 78, dove la conoscenza dei « misteri dei tempi antichi », tramandati di generazione in generazione, è detta essere fonte di fiducia in Jahve e garanzia di fedeltà alla Sua volontà.⁶⁴

Pensiamo, in fine, ai numerosissimi contesti dove questa fiducia⁶⁵ e questa fedeltà⁶⁶ trovano alimento nel ricordo dei fatti principali della storia antica. A questi, aggiungiamo i contesti profetici, dove si ricorre ai benefici divini ricevuti nel passato, nell'intento preciso di meglio far capire al Popolo di Dio la sua ingratitude presente, la gravità, e perfino l'assurdità del suo attuale comportamento.⁶⁷

Alcuni esempi, questi, di un fenomeno unico nella storia delle religioni.⁶⁸ Popolo speciale, che vedeva nella propria storia la storia progressiva ed unitaria dei disegni salvifici di Dio nel mondo, Israele, seguendo le esigenze di questa sua fede, pervenne a creare una teologia fondata sul ricordo e sull'analisi intellettuale di avvenimenti concreti e storici, da lui considerati come portatori di una rivelazione divina. Volgendo uno sguardo di fede riflessiva verso i fatti del

⁵⁹ Dt. 4,10ss; 6,7; 11,19.

⁶⁰ Dt. 6,20-25.

⁶¹ Es. 10,2ss; 12,26ss; 13,8.14.

⁶² Gios. 4,6ss e 21ss.

⁶³ J. A. SOGGINS, *Kultätologische Sagen und Katechese im Hexateuch*, in *VT* 10 (1960) p. 341-347.

⁶⁴ Si leggano i vv. 1-8 di questo Salmo didattico, dedicato tutt'intero alla riflessione teologica sulla storia di Israele.

⁶⁵ Cfr. per esempio, Dt. 7,17-24; 20,1-5; Os. 12,10-11; Ab. 3; Ger. 32,16-24; Bar. 2,11ss; Is. 63,7 - 64,11; Sal. 44; 46; 60; 66; 68; 74; 77; 80; 83; 106; 132; Ne. 1,5-11; Giud. 9; ecc... Si noti pure, a questo proposito, la teologia della storia presente in Is. 40-55: in questi capitoli, attribuiti ad un Deutero-Isaia, l'Esodo non è soltanto motivo di fiducia, ma riveste ancora un valore tipologico, quale figura storica annunziatrice di una liberazione imminente, quella degli esiliati in Babilonia.

⁶⁶ Cfr. per esempio, Es. 19,3-6; Dt. 6,20-25; 11,1-8; 29,1ss; 1 Sam. 12; Sal. 78; Ne. 9-10; ecc...

⁶⁷ Am. 2,10-11; 3,1-2; Os. 8,14; 11,1-6; 13,4-8; Is. 5,1-7; Mi. 6,1-8; Ger. 2,5-7; Ez. 16; 20; ecc...

⁶⁸ Non vogliamo lasciar passare qui l'occasione di fare un accenno, per quanto sfuggivo, ad una caratteristica significativa del culto israelitico: quella di « attualizzare » nella liturgia i fatti storici celebrati e ricordati. Indichiamo, in modo particolare, il tema del così detto « oggi » culturale, studiato in funzione del suo rapporto con la liturgia dell'alleanza da G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (Gesammelte Studien), p. 33ss. Cfr. anche M. J. O'CONNELL, *The Concept of Commandment in the Old Testament*, in *Theological Studies* 21 (1960) p. 389 ss.

passato, il popolo dell'Antico Testamento illuminava di luce divina il mistero del proprio destino, riusciva a comprendere il presente ed a prevedere in qualche modo il futuro, trovava le norme inalterabili che regolavano la sua relazione vitale a Dio e imponevano alla sua coscienza un comportamento morale preciso e coerente.

Alleanza e storia - storia e legge

Questo fenomeno di una fede e di una visione teologica radicate nella storia prende un rilievo particolare in seno alla tradizione biblica dell'alleanza. Ovviamente, quando parliamo qui di rapporto teologico fra storia e alleanza, non pensiamo al fatto che l'alleanza sinaitica sia una realtà storica, scaturita cioè da un intervento straordinario di Dio in un punto determinato del tempo e dello spazio. Abbiamo piuttosto in mente un problema inerente alla struttura ideologica interna di quest'alleanza: la funzione organica che ricopre in essa quella categoria specifica che si chiama « storia ». Comme la « legge », ⁶⁹ così pure la « storia » è una componente essenziale dell'alleanza sinaitica, quale essa venne concepita da Israele e descritta nelle tradizioni bibliche che la riguardano.

Da più parti e con vie diverse, l'esegesi veterotestamentaria ha riconosciuto l'importanza e la funzione dell'elemento storico nella teologia dell'alleanza. Già nel 1938, G. von Rad aveva toccato questa questione nel quadro di una problematica più vasta, concernente la formazione letteraria dei sei primi libri del Vecchio Testamento (Genesi-Giosuè).⁷⁰ Studiando l'origine di questo grande complesso letterario dal punto di vista della « storia delle forme » o *formgeschichte*, l'autore giunse alla conclusione preliminare che nello Israele dell'epoca pre-monarchica esistevano due tradizioni religiose fondamentali: l'una, storica, riguardante i fatti dell'Esodo e della conquista di Canaan (*Die Exodus-Landnahmetradition*), l'altra, legislativa, concernente la teofania e l'alleanza del Sinai (*Die Sinaiüberlieferung*). Queste due tradizioni, ambedue nate in ambiente culturale, erano all'origine separate l'una dall'altra: la prima apparteneva alla liturgia della Festa delle Settimane presso il santuario di Gilgal, la seconda ebbe invece il suo *Sitz im Leben* nella liturgia della rinnovazione dell'alleanza.

⁶⁹ Cfr. sopra, dove si è trattato del rapporto organico fra legge mosaica e alleanza sinaitica...

⁷⁰ *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, Stuttgart 1938 (Gesammelte Studien, München 1958). I risultati di questo studio verranno incorporati dallo stesso autore nella tessitura generale della sua *Theologie des Alten Testaments*, t. I: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1957.

za che si celebrava nel santuario di Sichem in occasione della Festa dei Tabernacoli. Separate originariamente nella vita del Popolo di Dio, queste due tradizioni non lo sono più nella Sacra Scrittura. Quando furono unite insieme? G. von Rad pensa che si debba scendere fino all'epoca monarchica e additare nello *Jahvista* il primo autore di tale impresa letteraria.⁷¹ Ed eccoci giunti al rapporto fra storia e alleanza. L'impresa letteraria compiuta dallo Jahvista tradisce una visione teologica corrispondente. Unendo insieme la tradizione storica dell'Esodo e della conquista e la tradizione legislativa della teofania e dell'alleanza sinaitiche, lo Jahvista arricchì in Israele l'intelligenza teologica dell'una e dell'altra. La storia viene contemplata in funzione dell'alleanza e *vice versa*; la volontà di Dio espressa nella legge viene illuminata dalla grazia di Dio attuata nella storia, e *vice versa*. Grazie allo Jahvista, abbiamo per la prima volta in Israele quel rapporto teologico fondamentale e caratteristico fra alleanza e storia, fra storia e legge.⁷²

Questa teoria non ha lasciato di suscitare critiche riguardo a diverse sue componenti, ferma restante tuttavia la conclusione sul rapporto stretto nella letteratura biblica fra alleanza e storia.

Martin Noth,⁷³ per esempio, pur ammettendo l'origine culturale e la separazione primitiva delle tradizioni storiche da quella legislativa del Sinai,⁷⁴ opina che esse si trovavano già unite insieme in un documento letterario anteriore sia allo *Jahvista* che allo *Elohista*.⁷⁵

⁷¹ Secondo G. von Rad, la tradizione fondamentale intorno alla quale lo *Jahvista* edificò il suo lavoro letterario è stata quella, storica, dell'Esodo e della conquista di Canaan. A partire da essa, lo *Jahvista* avrebbe compiuto i passi seguenti: 1. « *Einbau der Sinai-tradition* »; 2. « *Ausbau der Väter-tradition* »; 3. « *Vorbau der Urgeschichte* » (*Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, p. 60 e ss).

⁷² « Die Landnahmeüberlieferung bezeugt Jahwes Gnadenwillen; im Mittelpunkt der Sinai-tradition hingegen steht Jahwes fordernder Rechtswille. Durch die Hereinnahme der Sinaibundesüberlieferung bekam also der einfache soteriologische Grundgedanke der Landnahmetradition eine kräftige und heilsame Unterbauung. Alles, was der Jahwist dem Schema seiner Überlieferung folgend berichtet, vor allem der scopus seiner Tradition, die Landnahme selbst, seht nun unter dem Schatten der Gottesoffenbarung vom Sinai und erweist sich jetzt als das Heilshandeln des den Menschen mit seinem Willen fordernden und ins Gericht führenden Gottes. In dieser Zusammenordnung der beiden Traditionen zeichnen sich die beiden Grudelemente aller biblischen Verkündigung ab: Gesetz und Evangelium » (*op. cit.*, p. 61-62).

⁷³ *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948.

⁷⁴ M. Noth distingue diversi « temi fondamentali » (*Hauptthemen*), la cui incorporazione nel presente complesso letterario del Pentateuco egli tenta appunto di spiegare. Questi temi sono: l'Esodo, l'ingresso in Canaan, le promesse concesse ai Patriarchi, il soggiorno nel deserto, la rivelazione al Sinai (*op. cit.*, p. 48-67).

⁷⁵ Questo documento è il famoso « *gemeinsame Grundlage* », o « fondamento comune » (conosciuto nella esegesi con la sigla « G »), il quale viene postulato

Per quanto riguarda quindi il nostro problema, la posizione di Noth, lungi dall'evacuare l'opinione di von Rad sul rapporto teologico fra alleanza e storia, fa risalire questo rapporto a tempi più antichi. Già nell'epoca pre-monarchica, Israele ha saputo incorporare in un'unica visione teologica alleanza e storia, storia e legge.

Anche H. J. Kraus⁷⁶ accetta quest'ultima conclusione, pur adottando teorie diverse riguardo al processo storico con il quale questa unione letteraria e teologica venne realizzata.⁷⁷

Nonostante certe divergenze rilevanti di carattere storico e letterario, gli sforzi esegetici di G. von Rad, di M. Noth e di H. J. Kraus hanno dimostrato che presso l'antico Israele vigeva una teologia caratteristica, che accoppiava, in una visione unitaria di fede, alleanza e legge da una parte, e storia salvifica dall'altra — teologia che costituisce il criterio ideologico secondo il quale venne dato al Pentateuco il suo tenore attuale.

Questo risultato non fu mai intaccato dagli studi più recenti dedicati all'alleanza sinaitica; anzi, ne ricevette una ulteriore conferma ed una migliore illustrazione.

Pensiamo qui, in modo particolare, alla letteratura esegetica che da alcuni anni si consacra allo studio delle affinità esistenti fra l'alleanza biblica e i trattati di vassallaggio che gli Ittiti solevano imporre, nel secondo millennio a. C., ai diversi piccoli regni situati dentro la loro zona d'influenza.⁷⁸ Alla luce di questo studio comparato, si è potuto scoprire in certi contesti biblici appartenenti alla tradizione

dall'autore per spiegare appunto il rapporto letterario reciproco fra lo *Jahvista* e lo *Elohista*.

⁷⁶ *Gilgal. Ein Beitrag zur Kultusgeschichte Israels*, in *VT* 1 (1951) p. 188ss; *Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes*, München 1954; *Gottesdienst in Israel. Grundriss einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes*, München 1962.

⁷⁷ L'autore adotta la teoria di G. von Rad e di M. Noth sulla separazione originaria delle tradizioni storiche da quella legislativa. Con il primo, egli riallaccia le tradizioni storiche al santuario di Gilgal e quella dell'alleanza al santuario di Sichem; contro lo stesso, però, ma con M. Noth, egli colloca la loro unione nell'epoca pre-monarchica. Infine, il nostro autore si allontana dall'uno e dall'altro nello spiegare questa unione con il fatto della traslazione del santuario di Sichem presso quello di Gilgal.

⁷⁸ I trattati in questione risalgono in massima parte ai secoli XIV-XIII a. C., epoca in cui l'impero ittita raggiunse l'apice della sua potenza. Essi si trovano conservati, tranne pochissime eccezioni, nei documenti rinvenuti a Boghaskoi in Asia Minore, e pubblicati da E. F. WEIDNER e da J. FRIEDRICH (rispettivamente: *Politische Dokumente aus Kleinasien, Die Staatsverträge in akk. Sprache aus dem Archiv von Boghaskoi*, in *Bog.-Studien*, Heft 8 e 9, Leipzig 1923; *Die Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache*, in: *Mitteilungen d. Vorderasiat.-Ägypt. Ges.*, 1926 e 1930). — Nel 1931, uno studio giuridico, tutt'ora fondamentale, venne loro dedicato da V. KOROŠEC, *Hethitische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung*, in: *Leipziger Rechtswissenschaftliche Studien*, Heft 60). Si dovette però attendere l'anno 1954 perché venissero applicati estensivamente allo studio dell'alleanza biblica: G. E. MENDENHALL, *Ancient Orien-*

dell'alleanza sinaitica la presenza di un genere letterario particolare, che venne chiamato appunto « genere letterario d'alleanza » o semplicemente « formulario d'alleanza ». ⁷⁹ A questo genere letterario si dà la struttura seguente:

- preambolo o introduzione;
- prologo storico o ricordo degli interventi benevoli di Jahve a favore del popolo di Israele;
- stipulazione fondamentale e stipulazioni particolari dell'alleanza (praticamente volontà legislativa di Jahve, espressa prima in modo sintetico e poi dettagliatamente);
- benedizioni e maledizioni condizionali, quali sanzioni dell'alleanza.

Ora è opinione unanime che l'elemento più significativo di questo genere letterario e il punto nevralgico della sua struttura è costituito dal rapporto diretto fra il così detto « prologo storico » e le stipulazioni dell'alleanza che lo seguono immediatamente. ⁸⁰ Il « prologo storico » rievoca i benefici concessi da Jahve nel passato ai figli di Israele, e la sua funzione in seno al « formulario d'alleanza » è precisamente di portare questi ad acconsentire di buon grado alle stipulazioni divine che vengono loro proposte. Difatti, seguendo in ciò le orme di V. Korošec, ⁸¹ si ammette comunemente che il « prologo storico » — sia nei trattati ittiti che in seno alla tradizione biblica dell'alleanza — riveste due aspetti complementari, l'uno *etico*, l'altro

tal and Biblical Law, in *The Biblical Archaeologist*, 17/2, 1954, p. 26-46; *Covenantal Forms in Israelite Tradition*, *ibid.*, 17/3, 1954, p. 50-76 (studi riediti nel volume seguente: *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburg 1955). Poi venne tutta una serie di studi comparati consacrati allo stesso soggetto: J. MUILENBURG, *The Form and Structure of the Covenantal Formulations*, in *VT* 9 (1959) p. 347-365; K. BALTZER, *Das Bundesformular*, NEUKIRCHEN 1960; W. BEYERLIN, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinai-traditionen*, Tübingen 1961; J. L'HOUE, *L'Alliance di Sichem*, in *RB* 69 (1962) p. 5-36, 161-184, 350-368; W. MORAN, *De Foederis Mosaici Traditione*, in *VD* 40 (1962) p. 3-17 *id.*, *Moses und der Bundesschluss am Sinai*, in *Stimmen der Zeit*, 1962, p. 120-133; N. LOHFINK, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11*, Roma 1963; D. J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant*, Roma 1963; M. ROBERGE, *Théologie de l'alliance sinaitique dans le Deutéronome*, Ottawa 1964; D. P. MC CARTHY, *Convenant in the Old Testament: The Present State of Inquiry*, in *CBQ* 27 (1965) p. 217-240; J. L'HOUE, *La morale de l'alliance* (Cahiers de la Revue Biblique 5), Paris 1966 (quest'ultima opera, per ragioni indipendenti dalla nostra volontà, non potè venir utilizzata nel presente studio).

⁷⁹ « Auf Grund der untersuchten Texte scheint es mir möglich, damit zu rechnen, dass die Gattung des Bundesformulars in Israel bekannt war » (K. BALTZER, *op. cit.*, p. 47).

⁸⁰ Crediamo che sia stato K. BALTZER (*op. cit.*) ad aver meglio spiegato questo elemento strutturale dell'alleanza biblica.

⁸¹ Tutti i biblisti che trattarono questo problema del « genere letterario d'alleanza » si sono rivolti più o meno direttamente verso lo studio fondamentale dedicato da V. Korošec nel 1931 ai trattati di vassallaggio ittiti: *Hethitische Staatsverträge* — Leipzig.

giuridico, mediante i quali viene assicurato lo scopo summenzionato. In primo luogo, il ricordo dei benefici ricevuti da Jahve nella storia passata è ritenuto atto a promuovere presso i figli di Israele un sentimento di *gratitudine* tale, da facilitare loro l'adesione alla volontà di Dio che l'alleanza esige da loro. In secondo luogo, questo stesso esposto storico, ricordando agli Israeliti tutto quanto loro devono alla benevolenza divina, fa loro presente che Jahve ha di fatto acquisito verso di loro un *diritto* speciale: diritto di esigere da loro un servizio assoluto, un attaccamento esclusivo — servizio ed attaccamento che l'alleanza appunto ratificherà.⁸²

L'impegno quindi che viene richiesto ai figli di Israele nel contesto dell'alleanza sinaitica è fondato sulla storia; non è fortuito, non è imposto loro da una volontà superiore arbitraria, ma è ritenuto essere il frutto di una riflessione matura, la conclusione di un ragionamento illuminato, le cui premesse sono fatti incontestabili di storia. Nell'alleanza, Israele s'impegna a servire Jahve, a vivere conformemente alle esigenze della Sua volontà, ad osservare la Sua legge; e questo impegno, Israele lo compie alla luce dell'insegnamento che gli procura il ricordo degli interventi salvifici di Jahve, di cui la sua storia passata è incontestabilmente intessuta.

Questa funzione strutturale della « storia » in seno alla teologia dell'alleanza sinaitica, contemplata attraverso l'affinità generale fra i contesti biblici e i documenti ittici del 14° e 13° secolo a. C., ha portato alcuni autori a concludere che il rapporto fra alleanza e storia, fra storia e legge, di cui il Pentateuco offre una grandiosa testimonianza, deve risalire in Israele non solo all'epoca pre-monarchica ma addirittura ai tempi mosaici stessi.⁸³ Sarebbe stato Mosè ad aver ideato questo rapporto, incorporando sia la storia che la legge in una struttura organica di alleanza, e dando così all'una ed all'altra un significato specifico, atto ad illuminarle reciprocamente: la storia come fondamento oggettivo della legge, l'osservanza della legge come risposta dell'uomo agli imperativi vitali della salvezza di Dio realizzata nella storia.

⁸² Riguardo a questo duplice aspetto — etico, giuridico — del « prologo storico », cfr. specialmente V. KOROŠEC, *op. cit.*, p. 13 e 31s; W. MORAN, *art. cit.*, p. 7-8.

⁸³ « Was ihr (die Sinaitradition) Verhältnis zur Exodusüberlieferung anlangt, so ist abschliessend festzustellen, dass beide von den Anfängen des Jahwebundes an miteinander verknüpft gewesen sein werden » (W. BEYERLIN, *op. cit.*, p. 190). Già nel 1954, G. E. MENDENHALL scriveva: « The point which is to be made here, is the fact that the covenant form itself furnished at least the nucleus about which the historical tradition crystallized in early Israel. It was the source of the *feeling of History* which is such an enigma in Israelite literature. And perhaps even more important is the fact that what we now call *history* and *law* were bound up into an organic unit from the very beginnings of Israel itself » (*op. cit.*, p. 44).

La legittimità di usare il « genere letterario d'alleanza » come argomento in favore dell'origine mosaica di tale specialissima visione teologica non è ammessa da tutti.⁸⁴ La presenza, però, di questo genere letterario in molti contesti biblici appartenenti alla tradizione dell'alleanza sinaitica è troppo evidente per essere messa in discussione; perciò, questa dimensione della teologia dell'alleanza, la relazione cioè reciproca fra legge e storia, risulta comunemente accettata.

Storia e legge in Gios. 24, 2-28

Un esempio tipico di siffatta relazione lo possiamo trovare con sicurezza nel racconto della rinnovazione dell'alleanza avvenuta storicamente presso il santuario di Sichem: Gios. 24, 2-28. La presenza assai evidente e completa in questo contesto letterario dei diversi elementi strutturali del « formulario d'alleanza » è stata generalmente ammessa.⁸⁵ Ora, fra questi elementi, i più evidenti sono appunto il « prologo storico » e la « stipulazione fondamentale » dell'alleanza, insieme con il loro reciproco rapporto letterario ed ideologico.

La scena si apre con un discorso esortativo di Giosuè: vv. 2-14. La prima parte di questo discorso, la più lunga, è una rievocazione storica: vv. 2-13. In essa, il successore di Mosè ricorda al popolo il suo passato, sin dalla vocazione di Abramo fino al momento in cui si trova riunito a Sichem. Vengono dunque richiamati alla memoria dei presenti i fatti principali dell'epoca patriarcale (vv. 2-4), dell'Esodo (vv. 5-7a), della commorazione nel deserto (vv. 7b-10), della conquista di Canaan (vv. 11-13). Ora una semplice lettura di questa rievocazione storica è sufficiente per mostrarne l'orientazione finalizzata: Giosuè intende presentare la storia di Israele come una serie ininterrotta di benefici divini. Colui che agisce è ovunque Jahve solo; Israele è passivo beneficiario dei favori di Jahve.⁸⁶ Jahve crea Israele con l'elezione gratuita del primo patriarca e con la progenie che gli concede; Egli salva il popolo dalla prepotenza egiziana, lo protegge nel deserto contro i nemici, gli apre l'ingresso in terra di Canaan e, in fine, gli dona questa terra come supremo favore. Tutto quanto egli possiede e tutto ciò che egli è, Israele lo deve alla munifica benevolenza di Jahve.

Avendo guidato la memoria dell'assemblea dall'inizio patriarcale fino al compimento presente nella terra promessa, Giosuè giunge subito alla conclusione che gli preme: « Temete *dunque* Jahve, servitelo con perfezione e fedeltà, eliminate gli dèi che i vostri padri hanno

⁸⁴ D. J. McCARTHY la rifiuta senza mezzi termini nel suo libro: *Treaty and Covenant*, Roma 1963.

⁸⁵ Perfino D. J. McCARTHY l'ammette: *op. cit.*, p. 145-151.

⁸⁶ Cfr. G. VON RAD, *Theologie I*, p. 280.

servito al di là del fiume e nell'Egitto e servite Jahve » (v. 14). Il contenuto di questa esortazione e la sua relazione alla rievocazione storica che la precede tradiscono la presenza in questo contesto d'alleanza dei due elementi strutturali del « genere letterario d'alleanza » che si suol oggi chiamare: « prologo storico » e « stipulazione fondamentale ». ⁸⁷

Giosuè, infatti, esorta l'assemblea di Sichem ad accettare di nuovo l'obbligo specifico dell'alleanza: il servizio esclusivo di Jahve. ⁸⁸ E quest'obbligo, Giosuè lo presenta come una conseguenza logica dei fatti storici da lui riferiti in precedenza. Il passaggio immediato dalla storia all'esortazione, dal passato indicativo al presente imperativo, insieme con l'uso introduttorio nel v. 14 della particola ועתה ⁸⁹ non permettono alcun dubbio in proposito. ⁹⁰

Quando il mediatore della rinnovazione dell'alleanza intima al popolo di « temere Jahve », di « servirlo con perfezione e fedeltà », di « eliminare gli dèi » stranieri, egli non lo fa arbitrariamente, ma come conseguenza logica di un esposto storico, la cui verità esige proprio simile intimazione. Prima di invitarle ad impegnarsi nel servizio fedele ed esclusivo di Jahve, Giosuè tiene a fare capire alle tribù di Israele riunite a Sichem che esse vi sono moralmente tenute, e la ragione per la quale lo sono. Questa ragione, l'abbiamo visto, procede

⁸⁷ G. E. MENDENHALL, *op. cit.*, p. 41ss; J. MUILENBURG, *art. cit.*, p. 357-360; K. BALTZER, *op. cit.*, p. 29-37; W. MORAN, *art. cit.*, p. 9-10; J. L' HOUR, *art. cit.*, p. 5-36; D. J. MCCARTHY, *op. cit.*, p. 145-151.

⁸⁸ Abbiamo qui, espresso con parole diverse, il primo comandamento del Decalogo, ossia la prima e fondamentale stipulazione del documento ufficiale della alleanza.

⁸⁹ F. BROWN — S. R. DRIVER — C. A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1955, precisano nel modo seguente la funzione di questa particola: « ...therefore, drawing a conclusion, esp. a practical one, from what had been stated » (p. 774). J. MUILENBURG (*art. cit.*, p. 353-355, 359, 361-363) e K. BALTZER (*op. cit.*, p. 30-31, 37, 48, 118-124, 153-154) studiarono questa stessa particola nel contesto specifico del « genere letterario d'alleanza », e J. L' HOUR (*art. cit.*, p. 25) riassume le loro conclusioni come segue: « Cette conjonction n'a que très exceptionnellement, dans la Bible, un sens temporel; elle exprime communément la consécution logique, décision ou action, découlant d'un fait ou d'une déclaration. Très souvent elle est employée... après une narration historique, et on la rencontre en particulier dans les contextes d'alliance ». Cfr. anche A. LAURENTIN, *We 'atta — Kai nun. Formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques (à propos de Jean 17, 5)*, in *Biblica* 45 (1964) p. 168-197, 413-432 (spec. p. 169, n. 1 e 177, n. 2).

⁹⁰ « Die Grundsatzklärung (14) beginnt mit ועתה das den Schluss aus der Vorgeschichte zieht. Dem Handeln Yahwes soll das Verhalten seines Volkes entsprechen » (K. BALTZER, *op. cit.*, p. 30s); cfr. anche J. MUILENBURG, *art. cit.*, p. 359, e J. L' HOUR: « Ici (v. 14) le peuple est invité à prendre une décision en fonction des gestes de Yahvé qui viennent de lui être rappelées. Celles-ci sont donc le fondement réel de l'alliance ultérieure et l'on retrouve par conséquent les mêmes données juridiques que dans les traités hittites de vassalité. ועתה peut très bien se traduire par *donc, en conséquence* » (*art. cit.*, p. 25s).

dalla storia. Tutto quanto Israele possiede è dono gratuito di Jahve⁹¹ — per motivo quindi di gratitudine, Israele è tenuto a dare a Jahve la risposta vitale della fedeltà e del servizio. Inoltre, l'esistenza stessa di Israele⁹² e la sua sopravvivenza⁹³ sono dovute all'iniziativa creatrice e salvatrice di Jahve — risulta quindi giusto che Israele riconosca questa sua dipendenza da Jahve, impegnandosi ad esserGli fedele in un servizio perfetto ed esclusivo. Prima dell'alleanza, la storia ha già legato l'uno all'altro Jahve e Israele; e l'impegno di fedeltà e di servizio da parte di quest'ultimo non farà che riconoscere e ratificare solennemente questo legame.

Abbiamo dunque in Gios. 24, 2-14 un esempio tipico di argomentazione teologica appartenente all'ideologia dell'alleanza. In essa, la storia porge la premessa oggettiva, e il servizio di Jahve costituisce la conclusione logica. Se poi pensiamo al fatto che questo servizio rappresenta nel nostro contesto la « stipulazione fondamentale » dell'alleanza, ossia la sintesi di quelle obbligazioni che Giosuè scriverà in seguito nel « libro della legge di Jahve », ⁹⁴ comprendiamo quanto e quale rapporto interviene in seno alla teologia dell'alleanza fra storia e legge. L'una e l'altra sono elementi essenziali di questa teologia; la storia è il fondamento oggettivo della legge; la legge è la conseguenza vitale della storia. Incontriamo qui una concezione profonda, specifica, sia della storia che della legge, concezione aderente alla realtà di una economia di salvezza realizzata da Dio nella storia a favore e per mezzo di un popolo chiamato a darvi il suo vitale contributo. L'iniziativa è di Jahve, che elege, salva, propone l'alleanza e dona la legge; a Israele appartiene la risposta, che è quella di acconsentire all'elezione, di riconoscere la salvezza ricevuta e, per conseguenza, di accettare l'alleanza e di osservarne la legge.

⁹¹ La gratuità della munificenza di Jahve verso Israele è particolarmente sottolineata dall'affermazione conclusiva del nostro « prologo storico »: « Così vi ho concesso un paese che non avete coltivato e città che non avete costruito, eppure le abitate e mangiate i frutti delle vigne e degli oliveti che non avete piantato » (v. 13).

⁹² La menzione dell'elezione di Abramo e della discendenza concessagli — « moltipicai la sua stirpe e gli diedi Isacco. A Isacco diedi Giacobbe » — ha lo scopo evidente di attribuire l'origine stessa del popolo ad un intervento storico e gratuito di Jahve (vv. 3-4).

⁹³ Sopravvivenza dovuta all'intervento personale di Jahve contro l'esercito del Faraone (vv. 6-7) e contro i nemici incontrati lungo la strada aspra del deserto (vv. 8-10).

⁹⁴ « Così in quel giorno Giosuè strinse un patto con il popolo e gli diede leggi ed ordinò a Sichem. Poi scrisse queste parole nel Libro della Legge di Jahve » (vv. 25-26). Coloro che vedono espressa nel v. 14 la « stipulazione fondamentale » dell'alleanza, considerano le « parole » scritte da Giosuè nel « Libro della Legge di Jahve » come le clausole particolari della stessa alleanza.

CONSEGUENZE MORALI

La concezione israelitica della legge come elemento essenziale di un'economia divina e positiva di alleanza e, più particolarmente, il rapporto organico che questa concezione riconosce fra legge e storia in seno alla stessa economia, trovano logicamente una loro ripercussione vitale nel campo della moralità biblica. In una religione come quella del popolo dell'alleanza, non si può separare morale e teologia; l'una è in funzione dell'altra; la teologia è fondamento oggettivo della morale, e la morale è espressione vitale della teologia. Dipendenza reciproca, che conferisce alla rivelazione biblica, in genere, e alla realtà della legge israelitica, in specie, un significato etico specifico, tutt'ora valido, capace di orientare decisamente e concretamente il rapporto vitale dell'uomo con Dio.

Questo significato riveste, al meno in parte, gli aspetti seguenti, presenti in ogni osservanza di legge presso il Popolo di Dio.

Osservare la legge è inserirsi vitalmente nell'economia divina e positiva di salvezza

Accanto a certe leggi specificamente israelitiche⁹⁵ e strettamente soprannaturali⁹⁶, la legislazione del Vecchio Testamento contiene molti precetti di ordine intrinsecamente naturale. Basta pensare ai comandamenti del Decalogo riguardanti l'onore dovuto ai parenti, il diritto della persona umana alla vita, alla fedeltà coniugale, alla proprietà materiale, alla buona fama... Anzi, si può dire che la massima parte dei comandamenti morali della legge mosaica non differiscono, quanto al loro contenuto, dalle esigenze concrete di quella « legge naturale » immessa dal Creatore nella coscienza individuale dell'uomo. Dall'una e dall'altra parte, gli stessi atti di virtù sono richiesti, gli stessi vizi repressi, la stessa sapienza di vita inculcata. Da questo punto di vista, la Tora non fa altro che adottare le stipulazioni della legge naturale. E S. Tommaso giunge fino ad osservare che tutta la parte morale della legge mosaica costituisce un riflesso, più o meno diretto, più o meno elaborato, della legge naturale⁹⁷.

Viene allora alla mente di chiedersi con San Paolo: « Qual'è la superiorità del Giudeo? »⁹⁸. Se anteriormente al Vecchio Testamento

⁹⁵ In maggior parte precetti liturgici e giudiziari.

⁹⁶ Come, per esempio, il precetto fondamentale del servizio esclusivo di Jahve.

⁹⁷ *Summ. Theol.*, I-II, 100, 1.

⁹⁸ Cfr. Rom. 3, 1.

e fuori di esso, la massa dell'umanità si è trovata legata ad un regime religioso costruito sulla base di una legge di natura⁹⁹ e se questa legge e la legge mosaica coincidevano praticamente su un punto così fondamentale, quali erano allora i valori morali specifici inerenti alla situazione del Popolo di Dio?

Innanzitutto, l'Israelita, coerentemente con i dati della propria fede, cercava nella legge di Mosè « le vie del Signore » e trovava in essa l'espressione di una volontà divina positivamente rivelata. Se la sua coscienza e la sua esperienza gli sussurravano che gli imperativi morali della Tora rispecchiavano in realtà le esigenze della sua natura d'uomo e della sua condizione di creatura, tanto meglio! Ma la sua attenzione non vi si fermava a lungo. Un valore superiore lo attirava: la legge era Parola di Jahve. Essa non gli si presentava come un insegnamento di sapienza umana, ma come il frutto di una rivelazione divina. E questa convinzione porgeva all'Israelita bramoso di fedeltà una sicurezza di verità e uno scopo di vita che i pagani avrebbero in vano cercato di raggiungere. La verità stessa di Dio garantiva ai suoi occhi la legge, e i disegni stessi di Jahve gli si offrivano perché egli li realizzasse nella propria vita e nel mondo che lo ospitava.

Inoltre, e per le stesse ragioni, la legge del Vecchio Testamento si affermava essenzialmente religiosa. Tutta la legge era Parola di Jahve, e tutta la vita del popolo israelitico era determinata dalla legge. Si veniva quindi a creare un atteggiamento unificatore, che riallacciava tutta quanta l'attività umana ai disegni salvifici di Jahve nel mondo e nella storia. Visione globale, sommamente atta a prevenire ogni specie di frattura, sul piano esistenziale, fra i doveri dell'uomo verso Dio e i doveri dell'uomo verso se stesso e verso la società.

Ma la differenza più profonda tra la legge naturale e la legge mosaica procede dal rapporto di quest'ultima con l'alleanza. Elemento essenziale dell'alleanza sinaitica, volontà di Jahve rivelata in seno ed in funzione di un'economia soprannaturale di salvezza, la legge di Mosè appartiene ad un ordine di realtà diverso da quello della « natura », ad un regime religioso superiore a quello della coscienza creata. La Tora è una istituzione positiva data agli uomini come una grazia, nell'intento fondamentale di portarli alla partecipazione reale dei benefici salvifici dell'economia, della quale essa fa parte integrante. Perciò, nonostante la sua coincidenza etica con la legge naturale, la legge mosaica costituiva agli occhi di Israele le clausole di un'alleanza soprannaturale con Dio; e qualunque sia stato il contenuto materiale dei di-

⁹⁹ Riguardo a questo regime di rivelazione naturale, si può consultare con profitto C. JOURNET, *L'économie de la Loi de nature*, in *Revue Thomiste*, 1961, p. 325-351, 498-521.

versi suoi precetti, questi erano sempre intesi come un'espressione della volontà divina rivelata in seno ad un'economia positiva, quella appunto dell'alleanza sinaitica.

Questo fatto portò con sé una conseguenza rilevante sul piano della moralità pratica: l'Israelita che osservava la Tora, lo faceva non perché i precetti di questa rispondevano alle proprie inclinazioni e perché riflettevano le esigenze recondite della propria coscienza, ma per la semplice e profonda ragione che la Tora era per lui il mezzo, misericordiosamente concessogli, per conformare la propria vita alle esigenze dell'alleanza, per inserirsi vitalmente nelle ricchezze salvifiche dell'economia soprannaturale che Jahve stava realizzando e conducendo a glorioso compimento. Osservando la legge, in altre parole, l'Israelita diventava, dipendentemente da Dio ed insieme con Lui, un attore che influiva sul corso della storia della salvezza, una cellula vivente ed operante dentro le strutture dell'economia divina del Vecchio Testamento.

E' legittimo, è necessario studiare il contenuto materiale e multiforme della legislazione biblica, e distinguere in essa fra leggi « naturali » e leggi « soprannaturali », fra comandamenti morali e precetti liturgici, ecc...; ma è ugualmente necessario tenere in mente che tutte le leggi dell'Antico Testamento esprimono per gli Israeliti la volontà di Jahve rivelata positivamente nell'alleanza sinaitica e che, pertanto, la loro osservanza riveste il carattere di un'attività « soprannaturale », diretta ad inserire l'individuo e la nazione nella corrente dei disegni salvifici di Dio nella storia. Solo così, infatti, si giunge alla percezione di quei valori morali specifici racchiusi nella legge mosaica e che costituiscono una delle eredità più significative lasciate dal popolo dell'alleanza sinaitica a quello della nuova ed eterna alleanza.

L'osservanza della legge in Israele è un atto di gratitudine e di giustizia

Il fatto è indiscutibile che l'alleanza del Sinai ha plasmato l'intera coscienza religiosa del popolo di Israele. Popolo dell'alleanza, Israele ha concepito il proprio destino e la propria relazione a Jahve alla luce della rivelazione concessagli sull'Horeb.

Ora sappiamo già che nella struttura ideologica dell'alleanza, la legge e la storia si trovano intimamente ed organicamente connesse fra di loro. Questa connessione, che rappresenta la nota distintiva del grandioso complesso letterario chiamato Pentateuco, vuole che la storia sia il fondamento oggettivo della legge, e la legge la conseguenza vitale della storia. Inoltre, siffatta concezione viene ulteriormente

precisata alla luce del così detto « formulario » o « genere letterario d'alleanza ». In esso, infatti, la storia appare rivestita con un significato speciale ed orientata verso uno scopo preciso: è ricordo dei benefici concessi da Jahve nel passato, ricordo diretto a manifestare ai figli di Israele quanto essi devono alla benevolenza divina. Non solo i beni da esso posseduti, ma la sua stessa esistenza e la sua stessa sopravvivenza, Israele li deve al gratuito interessamento di Jahve. Questo stato di cose fa sì che Jahve ha verso il popolo da lui creato, salvato e beneficiato, un diritto di signoria assoluta ed esclusiva, e che Israele ha verso Jahve un obbligo di immensa e totale gratitudine. E lo scopo della narrazione storica in seno al « formulario d'alleanza » è precisamente quello di portare il popolo a riconoscere e ad accettare, nella concretezza di un atteggiamento di patto, questo diritto inalienabile e questo obbligo indiscutibile.

D'altra parte, il popolo rende omaggio alla signoria sopra di lui di Jahve ed assolve il suo obbligo di gratitudine, quando emette il suo impegno di osservare le stipulazioni o clausole dell'alleanza — in altre parole, quando promette solennemente di praticare fedelmente la legge.

Contemplata così alla luce dell'ideologia dell'alleanza, la pratica della legge in Israele riveste il carattere di una risposta dell'uomo ai benefici di Dio, a titolo di giustizia e di gratitudine. Questo significato alto e sublime della Tora, di tutta la Tora, venne alquanto oscurato dal legalismo popolare e dal formalismo rabbinico¹⁰⁰, ma trovò sempre una difesa adeguata presso i profeti¹⁰¹. Esso presuppone un atteggiamento specifico da parte di colui che si accinge a praticare la legge,

¹⁰⁰ Legalismo e formalismo di una mentalità contrattuale portata fino agli estremi, tendente a considerare Jahve e Israele come due parti omogenee ed uguali in seno all'alleanza. Simile difetto portava spesso il popolo a rispondere sì ai benefici di Jahve, ma con l'idea di ripagare così Jahve in modo adeguato ed esauriente e di toglierGli ogni possibilità di ulteriore pretesa moralizzatrice. « *Do ut des* » alla rovescia. Ciò fu, del resto, una tentazione inerente alle strutture ideologiche dell'alleanza sinaitica, come lo dimostrò N. LOHFINK, *Die Wandlung des Bundesbegriffs im Buch Deuteronomium*, in *Gott in Welt* (Festgabe für K. Rahner), vol. I, 1964, p. 423-444.

¹⁰¹ « Popolo mio, che cosa ti ho fatto? O in che cosa ti ho stancato? Rispondimi! Poiché ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, ti ho riscattato dalla casa degli schiavi... Se tu intendessi i benefici di Jahve! » (Mi. 6,3-5). « Quale ingiustizia trovarono in me i vostri padri, per allontanarsi da me? Essi andarono dietro al nulla, e diventarono essi stessi nullità. E non si domandarono: Dov'è Jahve, che ci ha fatto uscire dalla terra d'Egitto, che ci ha guidato nel deserto... » (Ger. 2,5-6). Questi due contesti di Michea e di Geremia, dove vengono denunziati, alla luce della storia sacra, l'ingiustizia e l'ingratitude del popolo verso Jahve, appartengono alla tradizione letteraria e teologica dell'alleanza sinaitica: H. B. HUFFMON, *The Covenant Lawsuit in the Prophets*, in *JBL* 78 (1959) p. 285-295; J. HARVEY, *Le « Rib-Pattern »*, *réquisitoire prophétique sur la rupture de l'alliance*, in *Biblica* 43 (1962) p. 172-196.

atteggiamento « dialogale », coerente con le esigenze di una economia positiva di salvezza, poiché basato sulla consapevolezza di quanto Dio ha operato nella storia a beneficio dell'uomo e degli obblighi derivanti da siffatta realtà soteriologica.

Questo concetto della legge quale risposta dell'uomo a Dio, a titolo di giustizia e di gratitudine, rimane tutt'ora valido nel contesto religioso del Nuovo Testamento¹⁰², e merita senz'altro di trovare nell'insegnamento morale un posto più confacente alla sua importanza.

L'osservanza della legge in Israele è motivata

Risposta di gratitudine e di giustizia a Dio che opera, salva e si rivela nella storia, la pratica della legge presso il popolo dell'alleanza è un'attività eminentemente *razionale*. L'Israelita non osserva la legge fortuitamente, senza motivo trascendente, ma spinto da un ragionamento teologico, illuminato da una visione di fede scaturita dalla sorgente dell'alleanza e dalla rivelazione della storia. Lungi dall'essere un comportamento cieco o meccanico, fatalistico o casuale, l'osservanza della legge in Israele è il frutto di una decisione illuminata, l'espressione pratica di un impegno razionale, il corollario di una consapevolezza teologica, nella quale popolo e individuo trovano i motivi necessari e spiegativi della loro vitalità morale.

Questa « razionalità » della legge è un fenomeno specificamente israelitico, intimamente aderente alla visione biblica della morale. Non solo la legge nel suo insieme, ma perfino i singoli precetti di questa legge vengono perciò arricchiti con motivazioni particolari che li spieghino e li rendano maggiormente accettati ai loro destinatari¹⁰³.

Spesso, in simili contesti particolari, la motivazione risulta assai semplice, poco profonda, non oltrepassando i limiti modesti di un ragionamento utilitaristico. Così, per esempio, lo schiavo percosso che muore dopo un giorno o due non sarà vendicato, « perché è denaro » del proprietario (Es. 21, 21)¹⁰⁴.

Più significativi, però, sono i casi nei quali la motivazione racchiude un apprezzamento etico: « Non si prenderanno in pegno il molino

¹⁰² La redenzione compiuta dal Cristo è un evento storico allo stesso titolo che la liberazione dell'Esodo, ed infinitamente più ricco. La sua portata normativa e morale include certamente una risposta di giustizia e di gratitudine da parte dell'uomo beneficiato.

¹⁰³ Cfr. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, t. I, p. 199.

¹⁰⁴ Motivazione, questa, che urta una sensibilità cristiana, ma che si trovava accettabile in una società dove gli schiavi, specie i non-israeliti fra di loro, venivano considerati alla stregua di cose da commercio. Cfr. R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, vol. I, Paris 1958, p. 125ss.

né la mole: sarebbe un prendere in pegno la vita stessa » (Dt. 24, 6) ¹⁰⁵. Si può dare ad un colpevole soltanto un numero determinato di battiture, « affinché la pena non sia troppo grande e il tuo fratello sia disonorato sotto i tuoi occhi » (Dt. 25, 3). I giudici non possono accettare doni, « perché i doni accecano chi ha gli occhi aperti e pervertono la causa dei giusti » (Es. 23, 8).

Oltre a simili spiegazioni etiche, nate da una preoccupazione umanitaria, le leggi particolari di Israele ne ricevono altre, più importanti, di carattere propriamente teologico. La legge del Sabato è motivata nel Decalogo con il fatto della quiete divina nel settimo giorno della creazione (Es. 20, 9-10). L'Israelita deve onorare il suo padre e la sua madre e « così avrai lunga vita sulla terra che Jahve tuo Dio ti concede » ¹⁰⁶. « Non ti servirai del nome di Jahve tuo Dio per una menzogna; poiché Jahve non lascia impunito colui che si serve del suo nome per una menzogna » (Es. 20, 7). La proibizione di spargere il sangue dell'uomo è fondata sul fatto che l'uomo è stato creato « a immagine di Dio » (Gen. 9, 6).

Accenniamo pure a quei contesti legislativi, dove i precetti particolari ricevono una motivazione teologica relativa alla storia della salvezza. « Osserverai la festa degli Azzimi... nel mese di Abib, poiché in questo mese tu sei uscito dall'Egitto » (Es. 23, 15). « Non opprimerai il forestiero: voi stessi avete conosciuto la vita del forestiero... nella terra d'Egitto » (Es. 23, 9). « Il quindicesimo del settimo mese » si deve festeggiare « la festa di Jahve » abitando per sette giorni nelle capanne, « affinché i vostri discendenti sappiano che io ho fatto abitare nelle capanne i figli di Israele, quando li ho fatti uscire dalla terra d'Egitto » (Lev. 23, 39-43). Anche la legge del Sabato, nel Deuteronomio, è riallacciata al ricordo della liberazione dell'Esodo (Dt. 5, 15).

In simili motivazioni *particolari*, incontriamo un fenomeno esclusivamente e tipicamente israelitico ¹⁰⁷. In esso, si rispecchia senza dubbio la volontà di meglio penetrare il significato dei singoli precetti, di rafforzare il loro valore normativo e di togliere così al popolo ed agli individui la possibilità di rifugiarsi dietro la scusa dell'ignoranza o quella del dubbio. Ma più profondamente ancora, questo fenomeno scritturistico dimostra che Jahve richiede dai suoi non qualsiasi

¹⁰⁵ Si tratta di evitare che il prossimo, carico di debiti, venga privato da ogni mezzo necessario per la propria sostentazione.

¹⁰⁶ Es. 20,12. Nella versione deuteronomica del Decalogo, questo motivo viene espresso nel modo seguente: « e avrai lunga vita e sarai felice nel suolo che Jahve tuo Dio sta per concederti » (Dt. 5,16).

¹⁰⁷ « Da sich in keinem der zahlreichen ausserisraelitischen Rechtskorpora solche begründenden Erklärungen finden, haben wir in ihnen etwas Spezifisches der israelitischen Rechtsüberlieferung zu zehen » (G. VON RAD, *Theologie I*, p. 199).

obbedienza, ma quella soltanto che si addice a uomini maturi, capaci di comprendere la legge rivelata e di acconsentirvi consapevolmente.

Questa preoccupazione di spiegare la legge, di motivarla, di renderla razionale — preoccupazione congenita della teologia israelitica — non si esaurisce nell'aggiungere clausole complementari ai singoli diversi precetti, ma riunisce in una visione globale l'*insieme* della legge del Vecchio Testamento. Tutta la legge è motivata da argomenti teologici generali, nei quali viene dato al popolo e all'individuo non solo di apprezzare il valore normativo di questo o quel precetto, ma di farsi un'idea ispirata alla fede dell'impegno fondamentale dell'uomo verso Dio.

Israele ha sempre inteso la sua legge come un preziosissimo dono salvifico concessogli da Jahve. Ai suoi occhi, la legge era una espressione vitale del suo privilegio di popolo eletto, poiché in essa Jahve ha mostrato al Suo popolo una via da seguire conforme alle esigenze della sua specialissima dignità¹⁰⁸. Perciò, Israele capiva che era nel suo interesse, quale « popolo di Dio », di osservare i precetti e gli statuti di Jahve¹⁰⁹, poiché solo così poteva raggiungere il destino riservatogli al termine della storia della salvezza. Difatti, le leggi di Jahve erano « giuste »¹¹⁰: in esse Jahve ha manifestato la sua « giustizia » a Israele, ossia, la sua fedeltà alla relazione salvifica di alleanza che Egli ha voluto stringere con il popolo da Lui eletto¹¹¹. Nella legge, Israele vedeva una garanzia della benevolenza fedele di Jahve nei suoi riguardi, una assicurazione di poter conseguire i benefici dell'elezione e dell'alleanza (Dt. 26, 19). Lungi dall'averla concepita come un oggetto di spavento o un fardello da sopportare con rassegnazione, Israele ha sempre trovato nella legge una ragione di ringraziare Jahve e di lodarlo¹¹². E si intuisce quale dinamismo morale un tale apprezzamento poteva imprimere nella religiosità pratica del Popolo di Dio.

Un altro consolidamento razionale della legge procede dalla teo-

¹⁰⁸ « Osservate (le leggi di Dio) ed eseguitele: in esse, infatti, sta la vostra saggezza e il vostro senno agli occhi dei popoli. Quando udranno tutti questi statuti, esclameranno: 'Non c'è alcun popolo così saggio e assennato; questa realmente è una grande nazione'. Difatti, qual'è quella grande nazione che abbia gli dèi così vicini a sé, come è vicino a noi Jahve nostro Dio quando lo invociamo? Qual'è quella grande nazione che abbia statuti e decreti così giusti come tutta questa legge che oggi vi presento? » (Dt. 4, 6-8).

¹⁰⁹ « Ora, o Israele, che cosa chiede a te Jahve tuo Dio, se non... di osservare i precetti di Jahve e gli statuti che oggi ti prescrive *per il tuo bene?* » (Dt. 10, 12.13).

¹¹⁰ Cfr. Dt. 4,8; Sal. 19,10; 119,7, ecc...

¹¹¹ « Giustizia » di Jahve e « giustizia » di Israele: tema di teologia biblica frequentemente studiato. Cfr. in modo particolare, G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, t. I, p. 368-380; H. CAZELLES, *A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'Ancien Testament*, in *RB*, 1951, p. 169ss.

¹¹² Ricordiamo specialmente Sal. 19,8ss; 119...

logia dell'alleanza: Israele è un popolo consacrato a Jahve e, in quanto tale, deve trovare nella volontà di Jahve l'unica sua norma di vita¹¹³. « Siate santi, perché io, Jahve vostro Dio, sono santo »¹¹⁴. Popolo del Dio « santo », Israele partecipa di questa « santità » divina quando osserva la legge, nella quale è contenuta la norma della purezza rituale e di quella morale¹¹⁵. La stessa preoccupazione di consolidare la legge riallacciandola alla verità teologica del rapporto speciale fra Jahve e Israele si incontra nella motivazione che ricorre spesso nel Levitico: « Io sono Jahve » o « Io sono Jahve, il tuo Dio »¹¹⁶. Abbiamo qui non soltanto un ricorso all'autorità legislativa di Dio, ma una motivazione tipicamente israelitica, fondata sulla convinzione che la legge è garantita e confermata dall'autorità di quel Dio che è *Jahve, il Dio di Israele*. Si deve osservare la legge perché essa è la volontà di Jahve, il Dio che ha concesso a Israele la grazia dell'alleanza, che ha voluto che Israele fosse il Suo popolo e visse secondo gli imperativi di questa sua altissima vocazione¹¹⁷.

Con tutto ciò, ovviamente, Israele intendeva spiegare a se stesso la legge, rafforzarne il valore normativo, rendere più consapevole ed accettabile la sua pratica. Tuttavia, queste specie di ricorsi teologici da parte di Israele alla verità dell'elezione e dell'alleanza, alla propria realtà quale « popolo di Dio », non sono « motivazioni » nel senso vero della parola. In essi si intravedono con facilità i limiti di un'argomentazione tautologica.¹¹⁸ Praticamente, le ragioni che si adducono per motivare la pratica della legge sono altrettanti aspetti della legge stessa: si devono osservare i comandamenti perché sono comandamenti di Jahve; il Popolo di Dio deve praticare la legge perché si tratta precisamente della norma vitale specifica del « popolo di Dio »; la legge deve venir accettata con riconoscenza ed osservata con impegno per la ragione che essa è un dono della « giustizia » di Jahve ed il mezzo concesso al popolo dell'alleanza per conseguire il proprio destino...

Perciò, per incontrare nel Vecchio Testamento una autentica motivazione generale della legge, dobbiamo ricorrere a quei contesti biblici, nei quali l'argomentazione teologica allega ragioni che esulino

¹¹³ Es. 19,6; Dt. 7,6; 14,2; 29,19.

¹¹⁴ Lev. 19,2; cfr. Lev. 11,44s; 20,7.26.

¹¹⁵ La « legge di santità » (Lev. 17-23) contiene per lo più precetti di purezza rituale, ma non ignora le esigenze della santità morale: 18,1ss; 19,2ss...

¹¹⁶ W. ZIMMERLI, *Ich bin Jahwe*, in *Geschichte und Altes Testament* (Festschrift A. Alt), Tübingen 1953, p. 179-209.

¹¹⁷ Riguardo al rapporto della formula « Io sono Jahve » con la tradizione teologica dell'alleanza sinaitica, cfr. J. J. STAMM, *Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines* (Cahiers Théologiques 43), Neuchâtel 1959, p. 35-37.

¹¹⁸ Cfr. B. GEMSER, *Motive clauses in Old Testament Law*, in *Suppl. VT.*, 1 (1953) p. 50ss.

dalla realtà soprannaturale ed istituzionale della legge stessa. E questi contesti, li troviamo laddove il pensiero israelitico si rivolge, con occhio di fede, verso la luce rivelatrice della *storia*. « Storia » e « legge » sono due categorie essenzialmente differenti. Ambedue appartengono, è vero, alla teologia dell'alleanza, ma non come realtà intercambiabili, bensì come due elementi diversi e complementari di una struttura globale. Ricorrendo quindi alla storia per motivare la propria obbedienza alla legge, Israele non cade in alcuna specie di tautologia, ma arricchisce la sua comprensione della legge con elementi nuovi ed ulteriormente dimostrativi.

Ecco la ragione per cui un insieme letterario così fondamentale come il Pentateuco si trova tutt'intero strutturato secondo lo schema « storia-legge »; per cui il « genere letterario d'alleanza » comporta come elemento principale il rapporto reciproco fra « prologo storico » e « stipulazioni » legislative; per cui i profeti ricorrono costantemente al passato storico per promuovere l'obbedienza del popolo alla volontà di Jahve e far risaltare la gravità di ogni sua possibile infedeltà. Questa è pure la ragione per la quale il Decalogo viene introdotto, non soltanto con la formula: « Io sono Jahve, tuo Dio », ma con l'affermazione più piena e significativa: « Io sono Jahve, tuo Dio, *che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto* ». Fondamentalmente, Jahve esige dal suo popolo di osservare le « dieci parole » dell'alleanza non perché Egli è Jahve, Dio di Israele — ciò che non aggiungerebbe niente —,¹¹⁹ ma perché ha concesso a questo popolo il beneficio storico della liberazione dall'Egitto. Jahve può comandare con pieno diritto in virtù del suo atto liberatore; Egli ha in suo favore una legittimazione storica, che impegna il popolo dell'alleanza ad una risposta di gratitudine e di giustizia — risposta consistente appunto nell'osservare i comandamenti.

Questa è la grande motivazione della legge: i benefici storici concessi da Jahve a Israele esigono da quest'ultimo una *risposta*, quella della obbedienza alla volontà di Jahve stesso, espressa nella legge. Mediante la sua teologia della storia, Israele è riuscito a rendere razionale, intelligibile sul piano della fede, il suo dovere di osservare la legge. La sua vita morale diventa così una specie di « dialogo »: la prima parola è di Jahve, che si rivela nella storia; la risposta è di Israele, che acconsente all'alleanza e s'impegna ad osservare la legge.

Fides quaerens intellectum. La teologia di Israele, rivolgendosi

¹¹⁹ Il Decalogo è il documento ufficiale dell'alleanza, i comandamenti di Dio che Israele deve osservare in qualità di « popolo dell'alleanza ». Sarebbe quindi tautologico motivare queste clausole di alleanza con un'affermazione che definisce semplicemente la relazione stessa di alleanza fra Israele e Jahve: Jahve, tuo Dio.

verso gli interventi salvifici di Dio nella storia, ha saputo ricavare dalla rivelazione in essi contenuta, nei riguardi della legge e della pratica della legge, un supplemento d'intelligibilità atto a poggiare la moralità del Popolo di Dio su basi ideologiche assolutamente nuove. Razionalità, consapevolezza, che fanno della morale israelitica un esercizio di cosciente responsabilità, di impegno maturo ed illuminato, coerente con le esigenze di una economia di salvezza positiva e soprannaturale.

Essendo razionale e motivata, la pratica della legge in Israele tende normalmente ed intrinsecamente alla perfezione.

Quest'affermazione è una conseguenza logica della motivazione generale della legge biblica, che abbiamo tentato sopra di descrivere. Una risposta qualsiasi è tale nella misura in cui è adeguata all'iniziativa dell'altro. Allo stesso modo, affinché l'adesione di Israele all'alleanza e la sua obbedienza ai precetti divini possano pienamente dirsi una risposta intelligente e coerente ai benefici ricevuti da Jahve nella storia, occorre che una certa uguaglianza intercorra fra i detti benefici e l'anzidetta risposta — uguaglianza irraggiungibile, ovviamente, in senso assoluto, ma per sé possibile a misura d'uomo.

Ora, è articolo di fede nel Vecchio Testamento che i benefici concessi da Jahve a Israele furono totali; Israele è semplicemente una creazione di Jahve, frutto tutt'intero di una Volontà gratuita, intervenendo nella storia con sovrana efficacia. Israele, quindi, deve tutto a Jahve, perfino la propria esistenza.

Questa nota totalitaria, l'abbiamo visto sopra, è messa in particolare evidenza nel « prologo storico » dell'alleanza rinnovata a Sichem: Gios. 24,2-13. Incominciando dall'elezione del « padre » Abramo e terminando con la donazione gratuita della terra di Canaan, Giosuè ricorda alle tribù di Israele che la loro storia è stata una serie ininterrotta di grazie divine, portatrici di ogni specie di benefici vitali e di privilegi straordinari. E perciò, quando il momento arriva per lui di giungere ad una conclusione, Giosuè fa presente al popolo quale debba essere la sua risposta a tanti benefici e a tanto Benefattore: « Temete dunque Jahve e servitelo *con perfezione e fedeltà...* » (v. 14). L'unica risposta logica e adeguata a Jahve richiesta dalla rivelazione della storia è il servizio perfetto ed incessabile da parte di Israele. Colui al Quale *tutto* si deve, ha diritto alla *totalità* di un servizio perfetto e fedele.¹²⁰

¹²⁰ Nella formula « con perfezione e fedeltà », il carattere totalitario del servizio divino viene espresso sotto due aspetti complementari: aspetto intensivo: « perfezione »; aspetto dinamico: « fedeltà ».

Se ci domandiamo ora che cosa può essere, in concreto, questo servizio totalitario, troviamo che esso include necessariamente l'amore di Israele per il suo Dio. E' una dottrina tipica della teologia deuteronomica:

« Ora, o Israele, che cosa chiede a te Jahve tuo Dio, se non di temere Jahve tuo Dio, di seguire il suo cammino, di *amarlo*, di servire Jahve tuo Dio con tutto il cuore e con tutta l'anima, di osservare i precetti di Jahve e gli statuti che oggi ti prescrivo per il tuo bene » (Dt. 10, 12-13).

Jahve chiede a Israele un servizio totale - « con tutto il cuore e con tutta l'anima »¹²¹ -, servizio che è timore di Jahve, conformità alla sua volontà, osservanza dei suoi precetti... ma anche amore. Il servizio totale include l'amore o, meglio ancora, si confonde con esso. E questo obbligo dell'amore è presentato nel nostro contesto come una risposta di Israele alla munificenza esibita da Jahve nella sua storia. In Dt. 10,12-13, infatti, abbiamo una formulazione tipica di quell'elemento strutturale del « genere letterario d'alleanza » che gli studiosi sogliono oggi chiamare « stipulazione fondamentale » dell'alleanza, e che segue immediatamente, come conseguenza logica, il così detto « prologo storico ».¹²²

Questa necessità di *amare* per poter rispondere adeguatamente ai benefici di Jahve si ritrova affermata in Dt. 11,1 ss: « Ama Jahve tuo Dio e osserva sempre la sua osservanza, i suoi statuti, i suoi decreti e i suoi precetti » (v. 1). E per quale ragione Israele è chiamato ad amare Jahve, osservando la sua legge? Per la ragione che Israele sa quanto ha fatto Jahve in suo favore (vv. 2-6); « i vostri occhi hanno visto la grande opera che Jahve ha compiuto » (v. 7).

Perciò, quando il Deuteronomio, riferendosi al Decologo¹²³, formulò il primo comandamento della legge: « Ama Jahve tuo Dio, con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la forza » (Dt. 6,5), esso intese questo obbligo come l'unica risposta degna e pienamente adeguata che Israele possa dare al Benefattore Jahve. Del resto, nella teo-

¹²¹ E' una formula caratteristica che ricorre spesso nel Deuteronomio: 6,5; 10,12; 11,13; 13,4; 30,2.6.10.

¹²² Cfr. N. LOHFINK, *Das Hauptgebot*, p. 219ss. L'autore colloca Dt. 10,12-13 nel centro di una unità letteraria (9,9 — 11,17), nella quale egli scorge la presenza degli elementi fondamentali del « genere letterario d'alleanza »: 9,9-10,11 = « prologo storico »; 10,12 — 11,12 = parte che corrisponde alla « stipulazione fondamentale » dell'alleanza; 11,13-17 = benedizioni e maledizioni. L'attenzione viene inoltre richiamata verso la particola caratteristica e argomentativa, *we'atta*, in Dt. 10, 12: cfr. sopra, nn. 89 e 90 insieme con il testo corrispondente.

¹²³ Cfr. N. LOHFINK, *op. cit.*, p. 164.

logia deuteronomica, tutta plasmata dalla tradizione dell'alleanza, l'amore per Dio e specificamente un amore di servizio e di obbedienza; e, inquanto tale, rappresenta una categoria morale tipica di questa tradizione stessa.¹²⁴ « Amare Jahve » significa, nel Deuteronomio, esserGli fedele¹²⁵, camminare nelle Sue vie¹²⁶, custodire ed osservare i Suoi comandamenti¹²⁷, ascoltare la Sua voce¹²⁸, servirLo¹²⁹. Lo strumento di quest'amore, quindi, si trova ad essere la legge, concepita come volontà rivelata di Dio ed impegno di Israele nell'alleanza. Per lo stesso fatto, l'amore per Dio appare come l'atteggiamento fondamentale richiesto al popolo dell'alleanza. Amore di alleanza - *covenantal love*¹³⁰ - che può essere comandato da Jahve ed accettato da Israele, l'amore deuteronomico è necessariamente una risposta consapevole ed illuminata - la più perfetta che l'uomo possa dare all'iniziativa salvifica di Dio¹³¹.

Questo concetto caratteristico del Deuteronomio e della teologia biblica dell'alleanza¹³² trova una sua ulteriore illustrazione laddove lo stesso Deuteronomio attribuisce all'amore di Jahve per Israele la grazia dell'elezione e tutti i benefici concessi al popolo eletto nel corso della sua storia: Dt. 7, 8; 10, 15; 4, 37... I favori concessi da Dio a Israele furono totali, non solo perché racchiudono in sé la totalità dei beni di cui gode attualmente il popolo dell'alleanza, ma anche perché procedettero da una volontà divina totalmente gratuita, che si chiama appunto « amore ». Ora, all'amore divino, perfezione di benevolenza gratuita, si risponde nell'ambito della alleanza con l'amore umano, perfezione di accettazione e di servizio obbediente.

Così, nel Vecchio Testamento, l'osservanza della legge, essendo motivata, essendo illuminata dalla fede, essendo la risposta dell'uomo a Dio che si rivela e che salva nella storia, si presenta come un impegno vitale « di tutto il cuore e di tutta l'anima » a vivere nella perfezione di un amore di servizio e di obbedienza le esigenze morali del-

¹²⁴ W. L. MORAN, *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy*, in *CBQ* 25 (1963) 77-87.

¹²⁵ 11,1,22; 30,20. « Fedeltà » nel senso di una osservanza continua della legge, e di una adesione leale e duratura (cfr. *dābāq* in 2 Sam. 20,2).

¹²⁶ 10,12; 11,22; 19,9; 30,16. Le « vie » di Jahve sono i suoi precetti.

¹²⁷ 10,12; 11,1,22; 19,9.

¹²⁸ 11,13; 30,16.

¹²⁹ 10,12; 11,1,13.

¹³⁰ « It is, in brief, a love defined by and pledged in the covenant — a covenantal love » (W. L. MORAN, *art. cit.*, p. 78).

¹³¹ Pensiamo qui al rapporto caratteristico « storia — legge » in seno all'ideologia dell'alleanza.

¹³² « It should by remarked... that, if Deuteronomy is the biblical document *par excellence* of love, it is also the biblical document *par excellence* of the covenant » (W. L. MORAN, *art. cit.*, p. 82).

l'alleanza. Sarebbe forse esagerato pensare che da questa dottrina si possa trarre qualche luce per spiegare almeno un aspetto dell'*agape* cristiana: « Se mi amate, osservate i miei comandamenti »?

CONCLUSIONE

Nel sangue di Cristo (1 Cor. 11,25) e mediante il dono vivificante e trasformante dello Spirito (2 Cor. 3, 6), una « nuova alleanza » è stabilita ormai fra Dio e gli uomini. Questa nuova alleanza¹³³, secondo la « giustizia » di Colui che presiede allo svolgimento della storia della salvezza, sostituisce l'alleanza concessa al popolo di Israel nel deserto del Sinai, e da essa si differenzia per il fatto che poggia, non più sulla donazione esterna di una legge positiva incisa su tavole di pietra, ma sulla grazia trasformante di una legge interiore scolpita sul cuore dei fedeli¹³⁴.

Regime non più di « lettera » ma di « Spirito »¹³⁵, l'alleanza di Cristo crea nella storia un nuovo Popolo di Dio che vive, agisce, consegue il proprio destino di gloria mediante i frutti salvifici di una redenzione gratuita, che libera il fedele dalla schiavitù del peccato, lo giustifica, lo santifica ed imprime in lui l'immagine viva e gloriosa del Figlio Primogenito di Dio. Tuttavia, nonostante questo primato istituzionale dei doni interiori, la legge positiva conserva una sua funzione insostituibile dentro le strutture salvifiche della nuova alleanza.

¹³³ L'unico luogo in cui l'espressione « alleanza nuova » appare nel Vecchio Testamento è Ger. 31,31. A questo oracolo profetico si riferirà S. Paolo in 2 Cor. 3,6, dove leggiamo di nuovo la stessa espressione.

¹³⁴ Nel suo oracolo summenzionato, Geremia è sollecito di far rilevare il contrasto che esisterà fra l'alleanza sinaitica e quella nuova da lui predetta: « Ecco, verranno giorni... nei quali concluderò con la casa di Israele una nuova alleanza. Non come l'alleanza che conclusi con i loro padri, quando li presi per mano per farli uscire dalla terra d'Egitto... ». E quale sarà questa differenza fra l'una e l'altra alleanza? Lo stesso Geremia ci risponde, continuando: « Questa sarà (invece) l'alleanza che io concluderò con la casa di Israele dopo quei giorni: Porrò la mia legge nel loro intimo e sul loro cuore la scriverò » (Ger. 31, 31ss). La legge, espressione della volontà di Dio e « magna carta » dell'alleanza, non sarà più soltanto un codice esterno, inciso su tavole di pietra o scritto sulla carta, ma verrà inserita nell'intimo di ciascuno ed incisa sul suo cuore. Nella nuova alleanza, la legge di Dio cesserà di essere semplicemente una *norma* di azione, e verrà costituita, inoltre, *principio* interno e vitale di azione. Immensa differenza, che determinerà la natura specifica di un nuovo regime di salvezza.

¹³⁵ L'alleanza del Sinai è stata, secondo l'Apostolo Paolo, un regime di « lettera », perché fondata strutturalmente sulla donazione esterna di una legge *scritta* su pergamena (Es. 24,3-8; Dt. 31,24-26) o *incisa* su tavole di pietra (Es. 24,12; 32,15-19; 34; Dt. 5,22; 10,1-5); mentre l'alleanza di Cristo è un regime di « Spirito », poiché la « legge » che in essa viene scolpita sul cuore dei fedeli non è altro che lo Spirito stesso di Dio, Spirito vivificante e trasformante: Rom. 2,29; 7,6; 8,2; 2 Cor. 3,6; cfr. anche Ez. 36,26s.

Anzi, lungi dall'essere resa inoperante o addirittura nociva, come lo vorrebbe una certa teologia assai superficiale, la legge positiva si trova confermata dal regime dello Spirito, poiché viene precisamente dato ad essa, in questo stesso regime, di conseguire la propria finalità provvidenziale mediante la grazia interiore immessa nell'intimo dei membri del nuovo Popolo di Dio¹³⁶. La legge interiore trasforma i cuori secondo le esigenze della legge esteriore, il dono dello Spirito unisce la volontà dell'uomo a quella di Dio, in modo tale da rendere non solo possibile, ma connaturale, da parte del redento in Cristo, l'osservanza soprannaturale dei comandamenti e precetti divini¹³⁷. La legge positiva, quindi, non viene evacuata, ma resa più efficace, dato che la sua finalità salvifica riceve un sostegno decisivo dalla virtù trasformante della legge immessa nei cuori.

Se ciò è vero, appare immediatamente che le conclusioni alle quali siamo giunti nelle pagine precedenti rivestono un valore autentico anche nell'ambito della morale cristiana. L'alleanza sinaitica è « vecchia » ormai, è stata sostituita con un'alleanza nuova più perfetta, eterna¹³⁸; ma non per questo ogni valore religioso inerente all'antico regime deve considerarsi eliminato. Nonostante le enormi e decisive differenze che esistono fra l'una e l'altra, una profonda continuità lega l'alleanza di Cristo a quella di Mosè - continuità storica, ovviamente, ma anche salvifica, teologica, riflettendosi in modo particolare nella realtà concreta delle istituzioni. Una delle manifestazioni principali di questa continuità riguarda precisamente la legge¹³⁹.

La legge morale concessa da Jahve sul Sinai al popolo dell'antica alleanza, e centrata sul Decalogo, venne confermata e riproposta da Gesù Cristo al popolo della nuova alleanza¹⁴⁰. Inserita nelle strutture salvifiche del nuovo regime, il suo significato per il destino dell'individuo e del Popolo di Dio subì naturalmente una profonda trasformazione; ma essa ritenne il suo carattere di legge positiva rivelata e, per conseguenza, continuò a funzionare in questa sua precisa qualità.

¹³⁶ Rom. 3,31; 8,1-4; 10,4. Del resto, Cristo non è venuto ad abolire la legge, ma a compierla: Mt. 5,17; 3,15.

¹³⁷ « Porrò in voi il mio spirito e farò sì che seguiate le mie leggi, custodiate i miei decreti e li mettiate in pratica » (Ez. 36,27). Trasformato dallo spirito di Dio secondo lo spirito di Dio, il popolo della nuova alleanza osserverà la volontà di Dio quasi istintivamente — in virtù, cioè, di un nuovo istinto soprannaturale, conforme alle esigenze della legge di Dio. Insieme con Ger. 31,31ss, questo oracolo del profeta Ezechiele verrà utilizzato da Paolo Apostolo nella sua importante pericopa sulla nuova alleanza: 2 Cor. 3,3-6.

¹³⁸ Cfr. Ebr. 8,6-13; 9,1-28.

¹³⁹ Altre manifestazioni istituzionali di questa continuità progressiva e *sui generis* fra le due alleanze sarebbero il culto, il sacerdozio, la nozione e la realtà di « popolo di Dio »...

¹⁴⁰ Cfr. Mt. 5,17-19; 19,16-19.

E' una verità, questa, che la teologia morale non può ignorare e, di fatto, non ignora. Ma non sembra che essa ne ricavi tutto l'insegnamento che è possibile sperarne. Un modo di rimediare almeno in parte a questa lacuna sarebbe senz'altro quello di chiedere alla rivelazione veterotestamentaria quel tanto d'intelligibilità teologica suscettibile di venir applicata alla realtà nuova della legge evangelica.

Considerata globalmente, come elemento strutturale di una nuova economia di salvezza, la legge positiva dell'alleanza di Cristo sarà meglio intesa e, per conseguenza, più adeguatamente praticata dal Popolo di Dio, se verrà studiata alla luce della teologia che il pensiero dell'antico Israele seppe edificare intorno alla legge divinamente concessagli sul Sinai. Pur ammettendo tutte le esigenze della novità salvifica portata con sé dalla redenzione di Cristo, il moralista cristiano, basandosi sulle affinità strutturali che esistono fra le due alleanze e sulla verità di una storia di salvezza unitaria e progressiva, è certamente in grado di utilizzare fruttuosamente nello studio della legge evangelica le conclusioni fondamentali della morale israelitica..

In concreto, e nei limiti ristretti di questo nostro studio, una simile ricerca comparata potrebbe meglio illuminare la funzione specifica che la legge morale positiva ricopre nell'insieme della economia cristiana di salvezza. Più particolarmente, la dimensione personalistica dell'osservanza legale ne verrà senz'altro arricchita. Alla luce di quanto credeva e sapeva l'Israelita sul conto della legge propostagli, il cristiano potrà comprendere più adeguatamente il rapporto intimo, organico, logico, che dovrebbe esistere fra la propria attività morale e le esigenze della storia salvifica di cui è stato fatto misericordiosamente beneficiario. La pratica della legge gli apparirà allora come un « dialogo » vitale con Dio, come una presa di posizione cosciente e motivata, come una risposta intelligente e totalitaria, data in omaggio di gratitudine e di giustizia al Signore che si è rivelato a lui e lo ha salvato per mezzo di Gesù Cristo. Rispondendo all'amore di Dio manifestatogli nel Cristo con l'obbedienza della mente e della vita, egli si vedrà portato, per esigenza di equità dialogale, ad autenticare questo suo servizio con il sacrificio consapevole del più puro e più disinteressato amore.

Lezione della teologia mosaica, che diede significato coerente ed impulso vitale alla moralità dei buoni Israeliti, ma che parla con maggiore chiarezza ed efficacia al cristiano, beneficiario com'è di una redenzione più alta e di una salvezza più perfetta.