

LA «NUOVA ALLEANZA» NEI TESTI DEL NUOVO TESTAMENTO. IN CHE RAPPORTO STA CON L'ANTICA?

di **Giuseppe Pulcinelli**

Sul rapporto tra i due Testamenti si sofferma in particolare *Dei Verbum* 16, un paragrafo che a quei tempi rappresentava una novità, con delle implicazioni positive per il dialogo ebraico-cristiano; in quel testo si esaltava infatti l'Antico Testamento come ispirato alla pari del Nuovo. E tuttavia esso lasciava comunque intendere che l'Antico avesse validità solo in rapporto al Nuovo.

Ulteriori sviluppi sono venuti dai documenti della Pontificia Commissione Biblica del 1993 sull'*Interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, e soprattutto da quello del 2001, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*; in quest'ultimo non solo si ammette la pertinenza e perfino la necessità di una lettura dell'Antico Testamento indipendentemente dal Nuovo, ma soprattutto si giudica positivamente anche per i cristiani l'interpretazione giudaica della Bibbia.

Alleanza nella Bibbia

Nell'Antico Testamento il termine ebraico *berít*, che indica un «impegno / obbligo / disposizione / patto», nel suo uso religioso esprime fondamentalmente una disposizione unilaterale da parte di Dio, e ha una straordinaria portata teologica proprio in quanto è alla base del rapporto tra Dio e il suo popolo; tale importanza è confermata per altro anche dalla frequenza del termine: ben 287 volte *berít*, 267 delle quali volte reso con *diathéke* nella LXX. Le due alleanze principali sono quella con Abramo, che presenta maggiormente i tratti di promessa gratuita, e quella con Mosè al Sinai, che richiede un impegno corrispondente da parte del popolo.

Il Nuovo Testamento invece presenta soltanto 33 occorrenze del termine greco *diathéke* (che a seconda di contesti può significare «disposizione», «testamento», «patto/alleanza»), circa metà delle quali sono contenute nelle citazioni veterotestamentarie: già da questo primo dato si può intuire che, rispetto all'Antico Testamento, nel Nuovo il concetto di alleanza risulta ridimensionato.

A parte il caso particolare delle formule riguardanti il sangue o il calice durante l'ultima cena, il termine non ricorre mai nei detti di Gesù, e soltanto 8 volte in Paolo; un ruolo argomentativo consistente lo si può invece riscontrare nella lettera agli Ebrei (17 volte).

Nella tradizione della Cena del Signore

Il tema dell'alleanza è presente in tutte e quattro le versioni delle parole di Gesù sul calice (Mt 26,26-28; Mc 14,22-24; Lc 22,19-20; 1Cor 11,23-25), con evidente riferimento all'alleanza sinaitica (cf. Es 24,3-8; v. 8: «Ecco il sangue dell'alleanza che il Signore ha concluso con voi»). In particolare, la tradizione lucana-paolina si distingue rifacendosi anche a Ger 31,31-34, ed evocando il compimento di quella profezia: essa infatti menziona esplicitamente una «nuova» alleanza (*kainé diathéke*; vedi sotto il commento al testo di Geremia): «questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue...» (1Cor 11,25; Lc 22,20). In questo senso pertanto la morte di Gesù, evocata dal sangue e significata dal calice, è interpretata come l'evento che inaugura la nuova alleanza, che si rapporta alle altre stabilite sempre da Dio, e insieme è nuova, sia perché ora non è più sancita con il sangue di animali immolati, ma con quello di Cristo in stato di autodonazione, sia perché non ha clausole, essendo dono gratuito senza condizioni. Il «nuovo» di questa alleanza, di questa nuova relazione tra Dio e il suo popolo, dalla maggior parte dei commentatori viene interpretato in prospettiva escatologica, in quanto risulta intrinsecamente connesso con la portata apocalittica-escatologica della morte di Gesù, nella sua valenza salvifica aperta al futuro (cf. Mc 14,25 e paralleli).

La tradizione marcana-matteana sul calice invece, in base alla specifica formulazione («sangue... versato per molti [*hypér/perí pollón*]») fa intravedere una possibile eco di Is 53, dove per tre volte ritorna il vocabolo «molti» (vv. 11-12), oggetto dell'effetto benefico-espiatorio della morte del servo del Signore (così, J. Jeremias ed altri dopo di lui), cosicché al chiaro riferimento al rituale dell'alleanza sinaitica si aggiunge quello dell'espiazione: anche per questo si può dedurre che con la menzione del versamento del sangue di Gesù (accenno alla sua morte violenta) per molti, non si tratta soltanto di un rinnovo dell'antica alleanza sinaitica, ma di una alleanza nuova, stabilita da Dio con una finalità espiatoria conseguita ora attraverso la morte redentrice di Gesù (la finalità è esplicitata nella versione di Mt 26,28, che aggiunge: «per la remissione dei peccati»). In questo modo anche la tradizione marcana-matteana delle parole sul calice – pur senza usare l'aggettivo «nuova» – lascia intravedere la novità di questa alleanza.

Il concetto biblico di alleanza evocato dalle parole dell'ultima cena serve a far emergere che il porgere il calice da parte di Gesù corrisponde all'atto culturale di Mosè che mette in comunione con Dio, e insieme

a indicare la novità di un'alleanza che non è più basata su leggi esterne scritte su tavole di pietra. Queste tradizioni delle parole di Gesù sul calice, se lasciano chiaramente emergere l'aspetto di novità di questa alleanza rispetto alle precedenti, non inducono di per sé a considerare superata e tanto meno abrogata l'alleanza sinaitica: essi non contengono alcun accenno in questo senso. Tale questione – il rapporto cioè tra l'antica e la nuova alleanza – trova spazio in Paolo e poi soprattutto nella lettera agli Ebrei.

Il tema dell'alleanza in Paolo

Tutto sommato nella teologia di Paolo il tema di una alleanza tra Dio e il suo popolo – centrale per l'Antico Testamento – non sembra ricoprire un ruolo fondamentale: egli utilizza piuttosto raramente il vocabolo nelle sue lettere (8 occorrenze in tutto: 1Cor 11,25; 2Cor 3,6.14; Gal 3,15.17; 4,24; Rm 9,4; 11,27; inoltre: Ef 2,12), e nella maggior parte dei casi in contesti polemici.

Nella Seconda lettera ai Corinzi

Abbiamo già menzionato la sua versione delle parole dell'istituzione dell'Eucarestia con il riferimento profetico-geremiano alla «nuova alleanza», ma – come afferma l'apostolo stesso – sta solo trasmettendo ciò che lui stesso ha ricevuto (cf. 1Cor 11,23), quasi sicuramente dalla comunità giudaico-ellenistica di Antiochia di Siria.

Ed è probabile che anche per l'unica altra volta che Paolo usa questo sintagma, egli sia debitore della stessa tradizione che gli ha trasmesso le parole della cena di Gesù: «(Dio) ci ha resi ministri idonei della nuova alleanza» (2Cor 3,6); tuttavia qui non siamo in contesto eucaristico, bensì in uno polemico, in cui Paolo si trova a dover difendere l'autenticità del suo apostolato di fronte ad obiezioni di chi – proveniente dall'ambiente sinagogale – non condivideva il modo con cui egli leggeva e interpretava le Scritture d'Israele. Il sintagma «nuova alleanza» infatti viene usato in contrapposizione con quello che segue poco dopo nello stesso capitolo, di «antica alleanza» (2Cor 3,14); quest'ultima espressione si trova soltanto qui in tutta la Bibbia, e significativamente è messa in connessione con l'immagine del «velo» – considerato come qualcosa di transitorio – che ricopre il cuore dei figli d'Israele (con riferimento a Es 34,27-35).

A ben vedere, il ragionamento di Paolo, con i due contrapposti aggettivi («antica» e «nuova»), non si focalizza nel confronto tra le due alleanze, bensì tra i due rispettivi ministeri, quello di Mosè e quello di Paolo (cf. 3,7-11), da cui emerge, in base all'argomento *a fortiori*, la maggior gloria del secondo rispetto al primo; e se Paolo in 3,7-14 utilizza ben quattro volte il verbo *katargéin* («annullare», «abolire», «eliminare»), ciò non si applica all'alleanza, né alla legge mosaica (cosa che Paolo non fa mai, cf. invece la deuteropaolina Ef 2,15), bensì alla gloria e al velo che era sul volto di Mosè, cioè al ministero di mediazione di quest'ultimo. Il velo rappresenta ciò che impedisce agli Israeliti che leggono Mosè (cf. v. 15: qui Mosè è inteso come l'autore della Torah, quindi si intende coloro che leggono il Pentateuco), di comprendere il senso pieno delle Scritture; soltanto togliendo il velo, quando cioè si aderisce a Cristo (cf. v. 16: «quando ci sarà la conversione al Signore, quel velo sarà tolto»), si viene illuminati, e si comprende che l'antica alleanza – senza essere abrogata – in Cristo viene rivitalizzata e diviene nuova. E questo si pone sulla linea di quei testi profetici in cui si annunciava un'alleanza futura che sarà finalmente possibile realizzare perché non più scritta nelle tavole di pietra ma nei cuori, e per questo «nuova» (cf. Ger 31,31-34; in Ez 11,29; 36,26 si parla di cuore nuovo e spirito nuovo, dati da Dio).

Nella Lettera ai Galati

Parlando delle due alleanze in Gal 4,24, nella sua lettura tipologica dei due figli di Abramo (Gal 4,21-31), uno nato dalla donna libera (Sara), l'altro dalla schiava (Agar), certamente Paolo non sta parlando di due alleanze successive (quindi nemmeno di antica e nuova alleanza), e soprattutto va escluso che abbia in mente da una parte i credenti in Cristo che appartenerebbero alla figliolanza di Sara e dall'altra i giudei che sarebbero discendenza di Agar (nessun ebreo, incluso Paolo, avrebbe negato che l'unica e autentica discendenza era quella da Isacco); egli piuttosto vuole mettere in luce in senso polemico il rischio che correvano i gentili della Galazia divenuti credenti in Cristo di ricadere nella schiavitù delle osservanze legalistiche di stampo giudeo-cristiano (che in sostanza implicavano una soteriologia basata sulla Legge e non sull'adesione a Gesù), e questo dopo aver fatto l'esperienza liberante dello Spirito e della figliolanza in base alla fede.

Invece di due *diathékai* successive Paolo aveva parlato nella stessa lettera (cf. Gal 3,15-18) all'inizio di un brano più ampio in cui viene tratteggiata la storia salvifica nei suoi passaggi e sviluppi (Gal 3,15-29). Qui il contesto in cui viene usato il termine spinge ad interpretarlo nella sua accezione originaria di «testamento» (cf. 3,15: «un testamento legittimo, pur essendo solo un atto umano, nessuno lo dichiara nullo o vi aggiunge qualche cosa»), mentre il fulcro dell'argomentazione è costituito dal fatto che la promessa fatta da Dio ad Abramo (cf. Gen 13,15; 17,8) va considerata come un testamento irrevocabile, in quanto stabilito da Dio, e ben prima che venisse la Legge mosaica (cf. Gal 3,15.17; implicitamente si intende anche l'alleanza sinaitica), per cui quest'ultima non può invalidare il primo;

per di più la Legge è relativizzata dal fatto che non viene direttamente da Dio ed è stata aggiunta a motivo delle trasgressioni (Gal 3,19; cf. Rm 5,20). Di qui emerge chiaramente che per Paolo è fondamentale e permanente l'alleanza di Abramo, mentre quella di Mosè è «aggiunta» come tappa intermedia e transitoria.

Nella Lettera ai Romani

Le ultime due occorrenze del termine si trovano nella Lettera ai Romani, all'inizio e alla fine dei capitoli dedicati da Paolo alla sorte d'Israele e al problema costituito dalla sua incredulità nei confronti del vangelo (capp. 9-11)[1].

La prima formulazione è al plurale: «Essi sono Israeliti e hanno l'adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse» (Rm 9,4). In questo elenco delle prerogative che caratterizzano e distinguono gli israeliti, l'interpretazione più diffusa delle *diathékai* è quella che vi vede le varie forme di alleanza che vengono sancite nell'Antico Testamento: quella con Abramo (cf. Gen 15,17-21; 17,1-22), con Abramo-Isacco-Giacobbe (cf. Es 2,24), con il popolo d'Israele (cf. Es 19,5; 24,1-8; Dt 29,1-2; Gs 8,30-35); con Davide (cf. 2Re 23,5; Sal 88[89],4.29; 131[132],11), con Giosia (cf. 2Re 23,1-3), con Neemia (cf. Ne 9-10). La seconda occorrenza si trova in Rm 11,27, all'interno della citazione combinata di Is 59,20-21 e 27,9 nella versione della LXX: «Da Sion uscirà il liberatore, egli toglierà l'empietà da Giacobbe. Sarà questa la mia *alleanza* con loro quando distruggerò i loro peccati» (nell'originale isaiano c'è il singolare, «il loro peccato»). L'alleanza di cui si parla consiste nell'azione liberatrice di Dio che opera la purificazione di Israele (cf. «Giacobbe») dall'empietà e dai peccati, e va a coincidere con una piena comunione con lui.

Il motivo principale per cui Paolo parla poco di «alleanza» in Romani (ma ciò vale anche per il resto delle sue lettere) è costituito essenzialmente dal fatto che essa veniva immancabilmente connessa con la legge mosaica e che tendeva ad indicare esclusivamente il rapporto con Israele: ora, come sappiamo, anche in Romani egli polemizza in modo deciso contro la Legge (cf. Rm 7; e 10,4: «Cristo è fine della Legge») – per il fatto che essa risulta incompatibile con la grazia di Dio manifestatasi in Cristo – invece non si può dire lo stesso dell'alleanza, alla quale anzi dà un senso positivo, pur nominandola raramente. In ogni caso non ci si può basare unicamente sulla scarsità del termine specifico per affermare che il tema dell'alleanza sia ininfluenza in questi capitoli; in effetti altri vocaboli affini vengono messi in campo: «promessa» (cf. Rm 9,4.8.9); «chiamare/chiamata» (cf. 9,7.12.24.25.26; 11,29); «elezione» (cf. 9,11; 11,5.7.28); tutti termini che sottolineano specialmente l'iniziativa gratuita di Dio, senza che vi sia necessariamente un corrispettivo umano, e che a differenza di «alleanza» gli permettevano più agevolmente di sostenere il tema dell'inclusione dei gentili nel piano salvifico di Dio, rivelatosi in Cristo. Se dunque da una parte Israele rimane il destinatario di una elezione insindacabile e irrevocabile (cf. 11,29), non si può affermare dall'altra che ci sia una nuova alleanza «cristiana» che si aggiunga o, peggio, sostituisca quella israelitica[2].

In definitiva si può dire che il fatto cristologico ha modificato il concetto tradizionale di alleanza: se rimane integro l'aspetto della fedeltà di Dio alle sue promesse verso Israele, l'evento Cristo segna una nuova modalità salvifica, unica per tutti, basata sulla fede in lui, e che comporta l'allargamento del concetto di popolo di Dio anche ai gentili (cf. Rm 9,25-26).

La nuova alleanza nella Lettera agli Ebrei

Soltanto in questo scritto del Nuovo Testamento si può rintracciare una elaborata teologia dell'alleanza, un testo in cui l'interesse dell'autore si concentra proprio sull'aspetto di novità, superiorità e permanenza dell'alleanza realizzata da Cristo; delle 17 occorrenze del termine, nelle prime due si dice che quella con Cristo è «migliore» (7,22; 8,6); altre quattro la definiscono «nuova» (*kainé diathéke*: Eb 8,8 [all'interno della citazione da Geremia]; 8,13 [*kainé*]; 9,15; *diathéke néa*: 12,24); una volta si dice che è «eterna» (13,20). Ovviamente tali caratterizzazioni sono da leggersi in contrapposizione con l'alleanza mosaica, qualificata come «prima» (8,7; 9,15), vecchia e destinata a svanire: «Dicendo [alleanza] nuova, Dio ha dichiarato antica la prima: ma, ciò che diventa antico e invecchia, è prossimo a scomparire» (8,13). Questa affermazione, che sembrerebbe dichiarare ormai decaduta l'alleanza mosaica[3] (a ben vedere, il testo afferma solo che è in procinto di scomparire), giunge però alla fine della citazione tratta dal libro di Geremia (31,31-34 [LXX: 38,31-34] = Eb 8,8-12; cf. 10,17-18), che più volte è stata evocata sopra; per cui la corretta interpretazione del testo di Ebrei dipende in gran parte proprio da come si intende la «nuova alleanza» di cui parla il profeta.

Per Geremia infatti la «nuova alleanza» non è certamente cosa diversa dall'alleanza sinaitica e pertanto è da escludere che si opponga ad essa o la sostituisca: è piuttosto la modalità con cui viene sancita e la conseguente efficacia che consiste nella sua interiorizzazione: «Porrò la mia Legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore» (Ger 31,33). Rispetto a quella sinaitica la novità dell'alleanza geremiana consiste nello speciale carattere di unilateralità di Dio che prende l'iniziativa (non è condizionata da impegni della controparte), nella sua interiorità (scritta nel cuore, non sulla pietra), nella sua valenza espiatoria (Ger 31,34b: «Io perdonerò la loro iniquità e non ricorderò più il loro peccato»; cf. Eb 8,12). Ebbene, per l'autore di Ebrei quella promessa, proiettata nel futuro escatologico, trova pieno

compimento nel sacrificio di Cristo: come il sangue sul Sinai suggellò l'alleanza mosaica, così mediante il suo sangue Gesù inaugura il nuovo patto che ha come finalità la piena comunione con Dio, nella remissione dei peccati.

In effetti è proprio questa la prospettiva principale da cui si guarda alla storia salvifica; l'originalità di Ebrei rispetto a tutto il Nuovo Testamento e alla letteratura giudaica (compreso l'Antico Testamento) è quella di mettere in evidenza un «nuovo sacerdozio», che conseguentemente inaugura una «nuova alleanza». Cristo è visto come «sommo sacerdote», il quale attraverso l'offerta di se stesso, una volta per tutte, ottiene a tutto il popolo la remissione dei peccati e l'accesso a Dio. Il suo è un sacerdozio diverso da quello levitico, e il suo servizio ci compie al di fuori dei canoni sacrali e culturali del tempio terreno (ed è ciò che risulta abolito): di essi si parla solo come «ombra» (Eb 8,5) dell'unica ed efficace mediazione salvifica che il crocifisso risorto attua nel santuario celeste attraverso l'offerta esistenziale di se stesso.

Conclusione

Sulla base degli elementi raccolti in questa breve indagine sul tema biblico della «nuova alleanza» si può dedurre che i primi cristiani erano consapevoli di essere in profonda continuità con il disegno di alleanza manifestato nella storia d'Israele, e che – mentre Dio rimaneva fedele alle promesse e alleanze con il suo popolo – Cristo ha inaugurato la tappa definitiva di questo piano salvifico che procede verso il compimento includente tutte le genti. In definitiva l'antica alleanza costituisce lo sfondo concettuale e simbolico, ma è anche promessa che trova realizzazione nella nuova alleanza realizzata dal Figlio di Dio, che ne è il mediatore.

[1] Su questo argomento, cf. R. Penna, «Resto d'Israele e innesto dei gentili. La fede cristologica come modificazione del concetto di alleanza in Rm 9-11», in J.E. Aguilar Chiu - F. Manzi - F. Urso - C. Zesati Estrada (edd.), *«Il Verbo di Dio è vivo»*. Studi sul Nuovo Testamento in onore del card. Albert Vanhoye, PIB, Roma 2007, 277-299.

[2] Cf. Penna, «Resto d'Israele e innesto dei gentili», 290.

[3] Per delle interessanti considerazioni su questo passo, cf. J. Svartvik, «Leggere la Lettera agli Ebrei senza presupporre la teologia della sostituzione», in P.A. Cunningham - J. Sievers et al. (edd.), *Gesù Cristo e il popolo ebraico. Interrogativi per la teologia di oggi*, GBP, Roma 2012, 129-147; nello stesso volume si affrontano i maggiori temi dibattuti nel dialogo ebraico-cristiano.

©2015 www.paroledivita.it

[chiudi pagina](#)