

IL SETTIMO GIORNO E IL PRIMO DOPO IL SABATO

“L’esigenza di mettere a fuoco il «giorno del Signore» o «dies Domini» nasce da una convinzione maturata all’interno di quel processo di revisione dell’autocoscienza cristiana in rapporto alla realtà storica del popolo ebraico, che da anni caratterizza il cammino ecumenico promosso dall’Arcidiocesi di Milano e dal gruppo interconfessionale «Teshuvà» Questo processo evidenzia equivoci e derive della cosiddetta “teologia della sostituzione” e identifica, come questione decisiva, la necessità di una rinnovata ermeneutica delle Scritture fondata sull’unità dei due testamenti.

È innegabile che la tradizione cristiana abbia prevalentemente interpretato «il primo giorno dopo il sabato» in termini di fatto sostitutivi nei confronti del «settimo giorno»¹. Basta a questo proposito ricordare la versione delle *’ăšeret haddēbārîm* (Es 34,28; Dt 4,13; 10,4), le *dieci parole*, - più comunemente indicate nella tradizione ebraica come le *’ăšeret haddîbberôt* - presente con la denominazione di *decalogo* nel Catechismo di Pio X, che risale agli inizi del XX secolo, ma che riflette la tradizione cattolica precedente. Essa è collocata tra i *Primi Elementi della Dottrina Cristiana* e, più precisamente, tra le *Prime Preghiere e Formole da sapersi a memoria*. Qui il terzo comandamento diventa *Ricordati di santificare le feste*. Si tratta di un classico esempio di scorretta manipolazione di un testo biblico. La modifica del testo biblico

¹²Osserva il giorno del sabato per santificarlo, come il Signore, tuo Dio, ti ha comandato (Dt 5)

⁸Ricòrdati del giorno del sabato per santificarlo (Es 20);

con

Ricordati di santificare le feste

costituisce un esempio significativo di quel fenomeno più ampio che è la “teologia della sostituzione”, ossia quella lettura che a partire dal II secolo e.v. si è progressivamente

¹ G. BOTTONI, “Prefazione”, in L. NASON (ed.), *Il giorno del Signore. Il settimo giorno e il primo dopo il sabato*, Centro Ambrosiano, Milano 2009, 5-10, qui 5.

imposta tra i cristiani, portandoli a presentare la chiesa come il *nuovo popolo di Dio*, come il *nuovo e vero Israele*. Mai il Nuovo Testamento designa la Chiesa come il *nuovo Israele*².

Non ci soffermiamo ora sull'omissione grave delle parole iniziali con cui JHWH si proclama il Dio dell'Esodo - «Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla condizione servile... (Es 20, 2) - né su quella non meno grave – per la forza anti-idolatrice che possiede - relativa alla proibizione di farsi immagini di Dio (cf Es 20, 4-6). Questa omissione è stata accettata dalla Chiesa cattolica romana, dalle Chiese ortodosse e dalla Chiesa evangelica luterana. Le altre Chiese della riforma, invece, conservano il testo nella sua forma originale, seguendo in questo la tradizione ebraica.

Un superamento di questa deriva, che ha portato i cristiani a contrapporre Primo e Nuovo Testamento e a leggere il Nuovo in modo viziato dall'antigiudaismo, nonostante i documenti di molte chiese cristiane, fatica a entrare nella mentalità dei pastori e dei fedeli.

Proprio all'interno di questo cammino di "conversione" dell'autocoscienza cristiana in rapporto al popolo ebraico si colloca la recente pubblicazione *Il giorno del Signore. Il settimo giorno e il primo dopo il sabato* che contiene contributi diversi – anche per la diversa provenienza confessionale (ebraica e cristiana) degli autori - unificati dall'impegno di rilettura del dato biblico e delle tradizioni ebraica e cristiana riguardo allo *jôm haššabbāt* e alla domenica³.

A questo proposito J. Meier, nel quarto e ultimo volume della sua opera *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, conclude il capitolo di più di cento pagine su "Gesù e il sabato" con alcune osservazioni interessanti e fondamentali per un ricerca seria sul Gesù storico, che egli chiama anche il "Gesù halakhico".

Circa i racconti di guarigioni compiute da Gesù nello *jôm haššabbāt*, egli sostiene che tali racconti con le dispute ad essi connesse sono privi di credibilità storica. La loro forma attuale riflette la polemica cristiana, non il Gesù storico. Tutti questi racconti sono con grandissima probabilità una creazione della polemica e dell'apologetica cristiana. Ciascuno di questi racconti presuppone, infatti, che ogni atto di guarigione costituisca una violazione dello *jôm haššabbāt*.

"Ma le Scritture ebraiche, le opere deuterocanoniche (Giuditta, 1-2 Maccabei), il *Libro dei Giubilei*, il *Documento di Damasco*, i frammenti halakhici della Grotta 4 di Qumran,

² Ciò è riconosciuto anche da una nota presente nel documento della PCB, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, LEV, Città del Vaticano 2001, n. 65, nota 301.

³ L. NASON (ed.), *Il giorno del Signore. Il settimo giorno e il primo dopo il sabato*, Centro Ambrosiano, Milano 2009.

Aristobulo, Filone e Flavio Giuseppe non attestano affatto che curare costituisca una violazione del sabato. Questa idea è completamente assente nella letteratura ebraica anteriore al 70. E tale assenza diventa ancor più significativa quando vediamo iniziare, prima in *Giubilei* e poi nel *Documento di Damasco*, la tendenza a stendere degli elenchi sempre più ampi, oltre che rigorosi, delle opere proibite nel giorno di sabato. Gli atti di guarigione restano assenti anche quando giungiamo alla fioritura completa di questa tradizione di elenchi nelle 39 opere proibite di *Mišnāh Šabbāt* 7, 2. In altri due passi del trattato, troviamo per la prima volta la proibizione di certi atti curativi, ma anche in tale sede compaiono delle distinzioni fra azioni differenti. La presenza di opinioni dissenzienti fa pensare che questa innovazione rabbinica non fosse accolta con plauso universale⁴.

Negli scritti del Nuovo Testamento, non c'è traccia di un'avvenuta sostituzione del sabato con la domenica. Solo una lettura dei racconti evangelici, acritica e condizionata da secolare antigioiudaismo, ha potuto pensare di trarne questa conclusione.

L'inno alla creazione, con cui si apre il libro della Genesi e che quindi costituisce il portale di ingresso al canone biblico, si presenta con una struttura letteraria orientata verso il settimo giorno di Dio (Gen 1, 1-2, 4a). Nella struttura del settenario della creazione hanno un rilievo particolare il primo, il quarto e il settimo giorno⁵.

Nel primo giorno, che in realtà è il «giorno uno» [*jôm 'eḥād*] e quindi il «giorno unico», con la creazione della luce Dio separa il giorno dalla notte inaugurando il regolare ritmo del tempo (Gen 1, 4b-5).

Nel quarto giorno con la creazione del «luminare grande», del «luminare piccolo» e delle stelle, Dio instaura il ciclo annuale del tempo scandito dal ritmo delle «feste» [*mô'ădîm*], dei «giorni» e degli «anni» (Gen 1, 14-18).

La creazione si conclude con un'ultima separazione temporale con cui Dio pone termine all'opera della creazione (Gen 2, 2-3):

⁴ J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, 4 volume: Legge e amore, BTC 147, Queriniana, Brescia 2009, 340 (titolo originale: *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Vol. 4: Law and Love*, Doubleday, New York, NY 2009).

⁵ Per questa parte biblica cf L. NASON, "Il settimo giorno" e "Il primo giorno dopo il sabato", in L. NASON (ed.), *Il giorno del Signore. Il settimo giorno e il primo dopo il sabato*, Centro Ambrosiano, Milano 2009, 11-19 e 71-80.

Allora Dio nel settimo giorno portò a termine il suo lavoro che aveva fatto e cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro che aveva fatto. Dio benedisse il settimo giorno e lo santificò, perché in esso Dio aveva cessato da ogni suo lavoro che egli creando aveva fatto.

L'insistenza sul settimo giorno è forte: in esso Dio pone un termine ad ogni suo «lavoro che aveva fatto», quindi all'opera della creazione. La creazione perciò non si conclude con la creazione dell'uomo e della donna (Gen 1, 26-31), collocata nel sesto giorno, ma con il settimo giorno in cui tutto viene portato a compimento. La tradizione ebraica precisa che gli animali e l'uomo sono stati creati nello stesso giorno: gli animali al mattino, l'uomo alla fine del pomeriggio, alla frontiera del sesto giorno, poiché il giorno nuovo inizia con il tramonto del sole.

Il verbo *šābaṭ*, dalla cui radice deriva *šabbāṭ*, significa sia “riposarsi” che “arrestarsi”, “astenersi”, “cessare”. Dio dunque portò a termine la creazione, interrompendo l'attività del creare: ciò significa, secondo i maestri ebrei, che Dio limita la creazione lasciando l'uomo nella libertà di accoglierla o di rifiutarla.

Con questa interruzione Dio pone un termine alla potenza delle “dieci parole” con cui ha creato l'universo. “Smettendo il suo lavoro, egli si mostra padrone della propria padronanza, e questo è il segreto della sua mitezza”⁶. Perciò il giorno di *šabbāṭ* “sottolinea ancora una volta la dolcezza al cuore dell'immagine di Dio. Legge di dolcezza che corregge le proiezioni di un Dio superpotente, confuso con il nostro sogno di superpotenza, vale a dire un Dio a nostra immagine”⁷. Nello stesso tempo con questo suo gesto Dio pone a se stesso un limite aprendo “uno spazio d'autonomia per ciò che non è lui, cioè l'universo, e, in particolare, per l'umanità alla quale ha appena affidato la terra (Gen 1, 26-28)”⁸.

“Vi è un potente paradosso in questa immagine di un Dio che, per completare la creazione, si ritira lasciandola incompiuta e si assume così il rischio di aprire uno spazio di vita al vivente. Non è ciò che la finale del testo sottolinea ricorrendo a questa espressione curiosa: «Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò (lo dichiarò suo), perché in esso si

⁶ A. WÉNIN, *Le Sabbat dans la Bible*, Connaître la Bible 38, Lumen Vitae, Bruxelles 2005, 23 (trad. italiana: // *Sabato nella Bibbia*, EDB, Bologna 2006, 23).

⁷ P. BEAUCHAMP, *Testament biblique*, Bayard, Paris 2001, 27 (trad. italiana: *Testamento biblico*, Qiqajon, Magnano (BI) 2007, 21).

⁸ A. WÉNIN, *Le Sabbat dans la Bible*, 23 (trad. italiana, 23).

riposò da ogni sua opera che aveva creato e fatto (aveva creato per fare)» (2, 3b: *'ăšer-bārā' 'ēlōhîm la'ăšôṭ*)?⁹.

Nel giorno di šabbāt Israele celebra nello stesso tempo la festa della creazione, ricordata nel *qīdd*☉ serale, la festa della rivelazione, evocata con la lettura della *Tôrāh* nella celebrazione sinagogale del mattino, e la festa della redenzione, annunciata nella *habdālāh* conclusiva che si apre all'attesa messianica¹⁰. «Il sabato è la festa della creazione, ma di una creazione avvenuta in vista della redenzione»¹¹.

Le narrazioni pasquali nel Nuovo Testamento iniziano con l'espressione suggestiva e forse anche piuttosto intrigante «τῆ μιᾷ τῶν σαββάτων / *tê(i) miâ(i) tôn sabbátōn*», tradotta solitamente con «il primo giorno dopo il sabato» (letteralmente si dovrebbe tradurre: “l'uno dei sabati” [o “delle settimane”?]). L'espressione si trova in tutti i vangeli, si trova anche in At 20, 7 e, in una forma un po' diversa, in 1Cor 16, 2 [κατὰ μίαν σαββάτου / *katà mían sabbátou*]¹². Anche se, in genere, i commentari esegetici vi prestano poca attenzione, limitandosi a dire che si tratta di una formula che dipende dal linguaggio semitico, ebraico o aramaico, non si tratta affatto di un'espressione ovvia.

In questa espressione, con cui iniziano tutte le narrazioni pasquali, vi è molto probabilmente un'indicazione che chiama in causa l'antico calendario liturgico solare attestato dal Libro dei Giubilei (apocrifo giudaico della seconda metà del II secolo a.e.v.). Sembra ormai accertato che gli ebrei del tempo di Gesù usassero ancora due calendari. Il più antico di questi si basava esclusivamente sul sole e ripeteva ogni anno uno schema

⁹ A. WENIN, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, Lectio Divina 171, Cerf, Paris 1998, 34 (trad. italiana: *Non di solo pane... Violenza e alleanza nella Bibbia*, EDB, Bologna 2004, 30). Cf. Id., *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1, 1-12, 4*, coll. Lire la Bible, Cerf, Paris 2007, 33-37 (trad. Italiana: *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi*, I - Gen 1, 1-12, 4, EDB, Bologna 2008, 24-27).

¹⁰ Cf. F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, 331-336 (titolo originale: *Der Stern der Erlösung*, 1929).

¹¹ Id., 336.

¹² L'espressione si trova in Mc 16, 1-2, in Mt 28, 1 con una piccola differenza [τῆ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων / *tê(i) epifōskousē(i) eis mían sabbátōn*], in Lc 24, 1 e in Gv 20, 1.19 (al v. 19 nella forma τῆ μιᾷ σαββάτων / *tê(i) miâ(i) sabbátōn*). Si devono rilevare nel testo greco tre anomalie: l'assenza del termine ἡμέρα / *ēmera* [giorno], che renderebbe più chiara la formulazione; l'uso dell'aggettivo numerale cardinale μία / *mía* [uno] invece dell'ordinale πρώτη / *prōtē* [primo] che ci si aspetterebbe; il complemento di determinazione al plurale σαββάτων / *sabbátōn* [sabati], preceduto o no dall'articolo, che può essere tradotto in modi diversi: «dei sabati» (è il senso più ovvio), «delle settimane», «della settimana» (rendendo con il singolare questo plurale).

fisso, con i giorni della settimana e i giorni del mese sempre uguali. Le feste principali cadevano sempre nel quarto giorno, il giorno della creazione dei due luminari che rendevano possibile la misurazione del tempo, e quindi non si sovrapponevano mai al giorno di šabbāt̄. Per questo suo carattere regolare è chiamato anche il “calendario delle settimane” o il “calendario dei sabati”. Questo calendario era rimasto in uso nel movimento essenico, designato oggi più precisamente con il nome di enochismo¹³.

Mi pare che l'espressione τῆ μιᾷ τῶν σαββάτων / *tê(i) miâ(i) tōn sabbátōn* [«l'uno (giorno) dei sabati»], evochi, in particolare, l'inno alla creazione di Gen 1,1-2, 4a¹⁴.

La domenica cristiana, la κυριακή ἡμέρα / *kuriakē ēméra* [«giorno del Signore»]¹⁵, a partire dalla *Lettera di Barnaba* è chiamata anche «ottavo giorno»¹⁶. Poiché il giorno di šabbāt̄ era il settimo giorno della settimana giudaica, la domenica poteva essere considerata, spiega Gregorio di Nazianzo (329-389), come «il primo giorno rispetto ai successivi e l'ottavo rispetto ai precedenti»¹⁷. Questo secondo modo di indicare la domenica è stato più frequente del primo nella letteratura cristiana dei primi cinque secoli.

Purtroppo, a partire da Giustino, la maggior parte dei padri della chiesa non esce dallo schema della *teologia sostitutiva* che si era imposto dopo la decisione dell'imperatore Adriano (135 e.v.) che, in seguito alla seconda guerra giudaica, aveva proibito la pratica della religione giudaica in tutto l'impero e, in particolare, aveva condannato l'osservanza del giorno di šabbāt̄.

¹³ Su questi due calendari cf P. SACCHI, *Gesù e la sua gente*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003, 226-228. In particolare, sul “calendario delle settimane” o “calendario dei sabati” cf G. BORGONOVO, “Significato numerico delle cronologie bibliche e rilevanza delle varianti testuali (TM – LXX – Sam)”, in G. L. PRATO (ed.), «Un tempo per nascere e un tempo per morire». *Cronologie narrative e razionalità della storia nell'antico Israele*, Atti del IX Convegno di Studi veterotestamentari (L'Aquila, 11-13 settembre 1995), in *Ricerche Storico Bibliche* 1(1997), 139-170, in particolare 157-163 (Rapporti tra cronologia e calendario).

¹⁴ La risurrezione di Gesù viene in questo modo collocata sullo sfondo delle “dieci parole” della creazione. Si tratta di un'indicazione di notevole portata.

¹⁵ Cf Ap 1,10. Questa espressione tradotta nel latino della Vulgata *dominica dies* ha dato origine al termine *domenica*.

¹⁶ Il testo della *Lettera di Barnaba* (15,9) è riportato nel contributo di G. Borgonovo citato più avanti. Il ritmo liturgico attestato dal quarto vangelo [«Il giorno uno» e «Dopo otto giorni» (Gv 20,1. 26)] ha certamente favorito questa consuetudine.

¹⁷ GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio 44 in novam dominicam*, PG 36, 612C-613A. Il testo è citato in S. BACCHIOCCHI, *From Sabbath to Sunday: A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity*, Pontifical Gregorian University Press, Rome 1977.

Questa politica anti-giudaica incoraggiò la produzione di una letteratura cristiana antiggiudaica rappresentata, in particolare, dalle numerose opere intitolate *Adversus Iudaeos*¹⁸. Di questa polemica contro il giudaismo fu vittima anche il giorno di šabbāt soppiantato di fatto dalla domenica già dal II secolo. Nel contesto della polemica anti-giudaica, il simbolo dell'ottavo giorno venne utilizzato per sostenere la superiorità della nuova «realtà» cristiana rispetto all'«ombra» ormai superata del giudaismo.

“Il rapporto tra šabbāt e domenica non è concorrenziale. La figura profetica del primo non termina con il compimento della seconda, né la pienezza celebrata nella seconda impone l'abolizione della figura profetica che la precede. Una riflessione teologica equilibrata e sensibile alla rivelazione nella sua integrità dovrebbe avvertire l'esigenza di rendere ragione della presenza della spiritualità della šabbāt accanto a quella della domenica”¹⁹.

Il significato e l'importanza del giorno di šabbāt sono stati purtroppo dimenticati dalla maggior parte dei cristiani²⁰. La tradizione del popolo ebraico attesta che “non è tanto Israele che ha custodito il giorno di šabbāt, ma è il giorno di šabbāt che ha custodito Israele”²¹. “Per la tradizione cristiana non vale l'equivalente: a fare la chiesa non è la domenica, bensì l'eucaristia. Celebrare l'eucaristia non può essere considerato equivalente all'osservanza del giorno di sabato, non è celebrare un giorno di festa: evidentemente è altro...”²².

Sarebbe però stolto e riduttivo concludere, come spesso i cristiani hanno fatto e come ancor oggi, almeno in gran parte, fanno che questo esito dipende dal fatto che il giorno di šabbāt appartiene all'economia della creazione oppure dell'antica alleanza, mentre *dies dominica* è espressione dell'economia della redenzione e della nuova alleanza perché il

¹⁸ La prima opera con questo titolo è di Tertulliano (inizio del III secolo).

¹⁹ G. BORGONOVO, “Profezia della shabbat e compimento della domenica”, in L. NASON (ed.), *Il giorno del Signore. Il settimo giorno e il primo dopo il sabato*, Centro Ambrosiano, Milano 2009, 159-190, qui 189. “La semplice sostituzione è un impoverimento della ricchezza della rivelazione biblica” (Id., 176).

²⁰ Dalla maggior parte dei cristiani, ma non, per esempio, dalla chiesa Avventista. Forse sarebbe anche significativo ricordare che la tradizione ambrosiana ha conservato il carattere semifestivo del sabato e l'ha ulteriormente valorizzato con il suo nuovo Lezionario. Esso prevede, per buona parte dell'anno, la lettura di testi della *Tôrāh* nella mattina del sabato, in ideale connessione con la liturgia sinagogale.

²¹ ACHAD HA-AM (letteralmente “Uno del popolo” è pseudonimo di Asher Hirsch Ginsberg [1856-1927]), ‘*Al pāṛāšat d'ērākīm*, III, c. 30 citato in E. BIANCHI, *Giorno del Signore giorno dell'uomo*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1994, 10.

²² Cf G. BOTTONI, 9

disegno di salvezza è unitario: creazione e redenzione si implicano a vicenda nell'unica economia rivelatrice dell'amore di Dio.

L'espressione «alleanza mai revocata», presente nell'allocuzione rivolta da Giovanni Paolo II al Consiglio centrale degli ebrei in Germania ed alla Conferenza dei rabbini nella sinagoga di Mainz il 17 novembre 1980, è stata ripresa da un documento ufficiale della Chiesa cattolica che la definisce «una formula teologica particolarmente felice»²³. Questa espressione è ormai citata con grande frequenza, tuttavia non sempre ci si rende conto che l'asserzione in essa contenuta potrebbe conservare una certa ambiguità, soprattutto se interpretata al di fuori del contesto di Rom 9-11, esplicitamente richiamato dal messaggio del Papa e dai *Sussidi*. Con un linguaggio forse più pertinente, tenendo presente che nell'ottica biblica non esiste che un'unica alleanza continuamente rinnovata per "grazia" perché la fedeltà di Dio è più forte delle infedeltà di Israele e di tutta l'umanità, si dovrebbe parlare più che di «alleanza mai revocata» di «alleanza perenne»:

Ma io mi ricorderò della mia alleanza con te, quella del tempo della tua gioventù, e stabilirò con te un'alleanza perenne [*bərīt 'ōlām*] (Ez 16, 60);

Gli Israeliti osserveranno il sabato, festeggiando il sabato nelle loro generazioni come un'alleanza perenne [*bərīt 'ōlām*] (Es 31, 16)²⁴.

N. Lohfink, dopo aver precisato che il termine ebraico *bərīt* può indicare sia l'atto di concludere un trattato sia la relazione stabilita in questo modo tra due contraenti, afferma che, se si considerano i due partners dell'alleanza, non si può non concludere che la relazione con Dio «rimane una e identica». Riferendosi poi alla «nuova alleanza» di Ger

²³ SEGRETARIATO PER L'UNIONE DEI CRISTIANI (COMMISSIONE PER I RAPPORTI RELIGIOSI CON L'EBRAISMO), *Ebrei ed ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa cattolica*, I, 3: EV/9/1619. Cf P. F. FUMAGALLI, *Fratelli prediletti. Chiesa e Popolo ebraico. Documenti e fatti: 1965 – 2005*, Prefazione di W. KASPER, Mondadori, Milano 2005, 69-70.

²⁴ L'espressione *bərīt 'ōlām*, «alleanza eterna», al posto di *bərīt ḥādāšāh*, «alleanza nuova», attenua la contrapposizione tra alleanza antica e alleanza futura presente in Ger 31, 31-34 per sottolineare la continuità dell'unica alleanza nella storia. Israele ha certamente rotto l'alleanza, ma questa resta in vigore in quanto fondata sul «ricordo» di JHWH, ossia in definitiva sulla sua fedeltà. Cf B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle Alliance ? Le message des prophètes*, Lectio Divina 189, Cerf, Paris 2002, 116.126.131; ID., «L'alliance éternelle d'Éz 16, 59-63 et l'alliance nouvelle de Jér 31, 31-34», in J. LUST (éd.), *Ezechiel and His Book*, BETL LXXIV, Leuven 1986, 335-339.

31, 31-34, egli sottolinea che «nuova non è la relazione di alleanza, il contenuto dell'alleanza, ma l'avvenimento mediante cui la nuova alleanza si realizza»²⁵.

L'alleanza è una sola, attuata in più tappe lungo la storia biblica della salvezza e sempre riproposta nell'unica prospettiva del suo rinnovamento: l'alleanza nuova - *berîṭ ḥădāšāh* - o, ancor più chiaramente, l'alleanza eterna - *berîṭ 'ôlām* (cf Gen 9, 16; 17, 7. 13. 19; Es 31, 16; Lv 24, 8; 2Sam 23, 5; Is 24, 5; 55, 3; 61, 8; Ger 32, 40; 50, 5; Ez 16, 60; 37, 26; Sal 105, 8. 10; 1Cr 16, 17).

²⁵ N. LOHFINK, «Ein Bund oder zwei Bünde in der heiligen Schrift», in *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede – Roma, settembre 1999, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, 273-297, qui 280.282.289.