

SENTIERI DELLA PAROLA

*Cominciando da Mosè e da tutti i profeti, spiegò loro  
in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui  
(Lc 24,27)*

La collana «Sentieri della Parola» vuole rispondere al bisogno di alfabetizzazione e di formazione biblica del mondo laicale, offrendo degli studi solidi, di alta divulgazione, che aiutino ad introdurre il lettore alla conoscenza e all'approfondimento dei libri biblici, del loro ambiente vitale, della storia biblica e del messaggio teologico.

La Collana raccoglie contributi di biblisti che propongono presentazioni di libri o temi della sacra Scrittura di spessore scientifico, con una doppia finalità: a) introdurre alla conoscenza dei singoli libri biblici con cenni storico-archeologici all'ambiente di riferimento; b) riflettere su temi e motivi biblici che interpellano l'attualità dei lettori.

Collana diretta da  
*Giuseppe De Virgilio*  
*Eusebio González*

#### Volumi pubblicati

R. PENNA, *Legge e libertà: l'originalità cristiana*, 2023

M. PAVAN, *“La mia preghiera sia davanti a te come un incenso” (Sal 147,2).  
Un'introduzione alle rappresentazioni del culto e della preghiera nell'Antico  
Testamento*, 2024

Marco Pavan

LA MIA PREGHIERA SIA  
DAVANTI A TE COME  
INCENSO (SAL 147,2)

Un'introduzione alle rappresentazioni  
del culto e della preghiera  
nell'Antico Testamento

EDUSC

Prima edizione 2024

© 2024 – Edizioni Santa Croce s.r.l.  
VIA SABOTINO 2/A – 00195 ROMA  
TEL. (39) 06 45493637  
INFO@EDUSC.IT  
WWW.EDIZIONISANTACROCE.IT

ISBN 979-12-5482-283-8

## SOMMARIO

PREMESSA	7
<i>Capitolo I</i>	
INTRODUZIONE ALLA TEMATICA	9
1. Prospettiva di fondo dell'analisi	10
1.1. La storia della ricerca	12
1.2. Il presente volume	17
2. Decisioni fondamentali	19
2.1. Culto e preghiera: una definizione	20
2.2. Antico Testamento, Bibbia ebraica e/o letteratura del Secondo Tempio	27
2.3. Sincronia e/o diacronia	31
2.4. Prescrizioni, poesia e prosa	32
<i>Capitolo II</i>	
LA PREGHIERA CULTUALE	35
1. Indagine sul lessico del culto	35
1.1. La genesi del culto: sacro/santo e profano	36
1.2. Il vocabolario dei sacrifici	44
1.3. Il vocabolario dello spazio sacro	51
1.4. Il vocabolario del tempo sacro	55
2. La prassi sacrificale	58
2.1. Alcuni testi sui sacrifici	59
2.1.1. Es 20,22-26	60
2.1.2. Lv 1-7	71
2.2. La critica profetica al culto	83
2.2.1. Am 5,21-27	84
2.2.2. Is 1,10-15	85
2.2.3. Ger 7,1-7	87

3. Lo spazio sacro	89
3.1. La conformazione dello spazio sacro	89
3.2. Alcune testimonianze della Bibbia ebraica	93
3.2.1. Es 25-31.35-40	94
3.2.2. Dt 12,2-12	98
3.2.3. 1 Re 5-8	102
4. Il tempo sacro	107
4.1. Tempo ciclico e tempo lineare	108
4.2. Tempo sacro nella Bibbia ebraica	113
<i>Capitolo III</i>	
LA PREGHIERA NON CULTUALE	123
1. Alcune questioni di fondo	125
1.1. Alcune statistiche	125
1.2. La preghiera “testualizzata”	126
1.3. La preghiera come discorso diretto	128
2. La preghiera di domanda	131
3. La preghiera di ringraziamento	142
4. La preghiera di confessione	148
CONCLUSIONI	155
BIBLIOGRAFIA	163
INDICE DEI NOMI	179

## PREMESSA

Il presente volume costituisce il tentativo di offrire al lettore un percorso di lettura di alcuni testi legati alla preghiera – cultuale e non cultuale – dell'Antico Testamento. L'intenzione non è quella né di essere esaustivi quanto a materiale chiamato in causa né di affrontare tutte le questioni considerate dalla ricerca su questo argomento. Al contrario, l'orizzonte da cui è nato questa piccola ricognizione è soprattutto – ma non solo – la ben nota riserva che il lettore cristiano prova di fronte ad alcuni “passaggi ostici” dell'Antico Testamento stesso, gruppo nel quale i testi cultuali occupano una posizione di rilievo. Cosa hanno da dire, infatti, le minute prescrizioni del Levitico (un vero e proprio “manuale di macelleria sacra”) ai cristiani? Come conciliare certi passaggi, pesantemente influenzati da una mentalità “sacrale” e, perciò, “discriminatoria” con l'universalismo dell'etica neotestamentaria? È possibile leggere con frutto questo genere di letteratura che, in ogni caso, il cristiano considera *ispirata* e parte della propria Scrittura?

Nel tentativo di offrire un abbozzo di risposta anche a queste domande, nelle pagine che seguono ci occuperemo prima di tutto della preghiera cultuale nell'Antico Testamento. Dopo aver affrontato alcune necessarie questioni introduttive, metteremo in luce qualche particolarità del lessico liturgico del *corpus* anticotestamentario per poi concentrarci su alcuni dei testi più significativi in merito ai sacrifici, allo spazio e al tempo sacro. Poiché, però, nessun discorso sulla preghiera nell'Antico Testamento

può essere completo senza considerare anche testi extra-culturali, ci occuperemo anche di quelle preghiere incorporate all'interno di passaggi narrativi, preghiere che – a differenza di quelle culturali – si presentano all'interno di contesti diversificati e seguono *pattern* differenti. In questo modo, nelle conclusioni, potremo avere uno sguardo più completo sulla questione e, come detto, abbozzare una risposta alle domande più sopra esplicitate.



## Capitolo I

### INTRODUZIONE ALLA TEMATICA

Nello studio della storia delle religioni l'istituzione del culto è considerata, in generale, contestuale alla nascita stessa del fenomeno religioso o, più in generale, parte integrante ed essenziale dello stesso. La separazione fondamentale, infatti, tra “sacro” e “profano” può essere collocata, come decisione, sia all'origine delle pratiche liturgiche che della religione in quanto tale<sup>1</sup>. In questo senso, lo studio delle pratiche culturali proprie di una certa cultura permette di cogliere, da molteplici punti di vista, le caratteristiche proprie dei principi religiosi che le connotano.

Il culto appartiene all'ambito più ampio della *preghiera*, realtà che ha catturato, fin da suoi albori, l'interesse degli studiosi di storia di religioni e di antropologia culturale<sup>2</sup>. In questo senso, pagine di grande interesse sono state

<sup>1</sup> Un classico, in questo senso, è chiaramente: M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1965. Cf anche J. RIES, *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, Di fronte e attraverso, Jaca Book, Milano 2007. Per un'applicazione singolare del concetto di sacro a questioni di filosofia politica contemporanea, cf G. AGAMBEN, *Homo Sacer. Edizione integrale. 1995-2015*, Quodlibet, Einaudi, Torino 2021. Cf C. DICKINSON, *Giorgio Agamben's Homo Sacer series. A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2022.

<sup>2</sup> Cf anche il recente M. DELGADO, V. LEPPIN, edd., *Homo Orans. Das Gebet im Christentum und in anderen Religionen*, Kohlhammer, Stuttgart 2022.

scritta da Rudolf Otto<sup>3</sup> ma anche e soprattutto da Claude Lévi-Strauss e René Girard<sup>4</sup>. Le riflessioni di quest'ultimo sul rapporto tra "violenza" e "sacro" hanno avuto una grande influenza su diverse discipline, non da ultima l'esegesi biblica<sup>5</sup> – valutazione che può essere fatta anche per l'opera dell'egittologo Jan Assmann<sup>6</sup>.

### 1. PROSPETTIVA DI FONDO DELL'ANALISI

L'Antico Testamento (=AT) sembra potersi collocare senza indugio nel gruppo dei testimoni della prassi di preghiera nel mondo antico e, quindi, tra i potenziali oggetti di studio della storia delle religioni e dell'antropologia culturale: in questo *corpus* testuale così variegato e complesso, infatti, abbondano i riferimenti al culto e, anzi, si può dire che la prassi e l'immaginario rituale-liturgico vi giocano un ruolo tutt'altro che secondario e marginale<sup>7</sup>. Non è, però,

<sup>3</sup> Cf il celebre: R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Perthes, Stuttgart 1919. Cf anche: T.A. GOOCH, *The Numinous and Modernity. An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*, BZAW 293, Walter De Gruyter, Berlin-New York 2000.

<sup>4</sup> Ci riferiamo, in particolare, a: C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*. I-II, Plon, Paris 1958; R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972; ID., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978.

<sup>5</sup> Tra i molti, cf la lettura del libro di Giobbe da parte di: R. GIRARD, *La route antique des hommes pervers*, Grasset, Paris 1985.

<sup>6</sup> Cf in particolare: J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Beck, München 1992; ID., *Religion und kulturelle Gedächtnis*, Beck, München 2000; ID., "Monotheismus und die Sprache der Gewalt", in P. WALTER, ed., *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, QD 216, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2006, 18-38.

<sup>7</sup> Cf ad es.: F.H. GORMAN, *The Ideology of Ritual Space, Time and Status in the Priestly Theology*, JSOTS 91, JSOT, Sheffield 1990; ID., "Ritual-

solo la relativa frequenza di tali riferimenti a colpire ma anche i numerosi punti di contatto con le pratiche religiose di altre culture, specialmente di quelle del Vicino Oriente Antico (=VOA), ambito che include, per l'appunto, quelle tradizioni con cui l'Israele biblico è venuto in contatto nel periodo formativo della letteratura anticotestamentaria<sup>8</sup>. Tali contatti sono stati a lungo notati e studiati e hanno dato origine ad un dibattito che dura tutt'ora – dalla cosiddetta *Bibel-Babel Streit* del XIX sec.<sup>9</sup>, alla *Religionsgeschichtliche Schule* per arrivare all'interpretazione “culturale” dei Salmi e ai moderni studi comparativistici<sup>10</sup>.

izing, Rite and Pentateuchal Theology”, in S.B. REID, ed., *Prophets and Paradigms. Essays in Honor of Gene M. Tucker*, Academic Press, Sheffield 1996, 173-186.

<sup>8</sup> Cf tra i molti studi in proposito: W.W. HALLO, “Compare and Contrast: The Contextual Approach to Biblical Literature”, in W.W. HALLO – B.W. JONES – G.L. MATTINGLY, edd., *The Bible in Light of Cuneiform Literature. Scripture in Context III*, ANETS 8, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston-Lampeter 1990, 1-30; I. GRUENWALD, *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel*, Brill Reference Library of Judaism 10, Brill, Leiden 2003; G.A. KLINGBEIL, *Bridging the Gap. Ritual and Ritual Texts in the Bible*, Bulletin for Biblical Research Supplements 1, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2007.

<sup>9</sup> Su questo punto, cf l'ottima sintesi di S. PONCHIA, “Riflessioni a cent'anni dalla polemica Babel-Bibel”, *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 107 (2013) 85-99.

<sup>10</sup> Una panoramica sulla questione si può trovare, tra gli altri, in: J. SCHAPER, “The Question of a ‘Biblical Theology’ and the Growing Tension between ‘Biblical Theology’ and a ‘History of the Religion of Israel’: from Johann Philipp Gabler to Rudolf Smend, Sen.”, in M. SÆBØ, ed., *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. III/1: The Nineteenth Century*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, 625-650.

### 1.1. La storia della ricerca

Lo studio delle “istituzioni culturali” dell’AT – per usare la terminologia di R. de Vaux<sup>11</sup> – ha goduto di un certo favore in tempi recenti, non da ultimo a causa del rinnovato interesse per le fonti del VOA e per la scoperta, edizione e interpretazione dei Rotoli del Mar Morto<sup>12</sup>. Una recensione completa della letteratura sull’argomento supera, chiaramente, lo scopo del presente volume; vale la pena, però, menzionare alcuni dei contributi più significativi e le posizioni che gli autori in essi esprimono<sup>13</sup>.

Lo studio della dimensione rituale da parte di antropologi, sociologi e storici della religione ha messo in primo piano la questione della *definizione* del rito stesso – questione che è, di fatto, di particolare importanza anche per lo studio dei testi biblici<sup>14</sup>. In quest’ultimo ambito si può

<sup>11</sup> Cf R. DE VAUX, *Les institutions de l’Ancien Testament*. I-II, Cerf, Paris 1958-1960.

<sup>12</sup> Un’ampia ricognizione di questo ambito di studi in epoca recente viene offerto da KLINGBEIL, *Bridging the Gap*, 1-4.45-69. Sulla storia della ricerca, cf anche G.A. KLINGBEIL, *A Comparative Study of the Ritual Ordination as Found in Leviticus 8 and Emar 369*, Mellen Biblical Press, Lewiston-Queenston-Lampeter 1998, 70-89. Sui testi liturgici ritrovati tra i rotoli del Deserto di Giuda, cf in particolare D.K. FALK, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*, STDJ 27, Brill, Leiden-Boston 1998.

<sup>13</sup> Già KLINGBEIL, *Comparative Study*, 1, notava l’ampio sviluppo nella ricerca recente degli studi sul culto dell’antico Israele, frutto del rinnovato e più generale interesse “in the religious history of Israel” e della crescente attenzione, al di fuori dell’ambito delle discipline bibliche, per il fenomeno rituale.

<sup>14</sup> Sulle molteplici definizioni di rito, i riferimenti sono innumerevoli. Cf anche: J. PLATVOET, “Ritual in Plural and Pluralist Societies”, in J. PLATVOET – K. VAN DER TOORN, edd., *Pluralism and Identity. Studies in Ritual Behaviour*, Studies in the History of Religion 67, Brill, Leiden 1995, 42-45.

identificare l'influsso multiforme di tali discipline in diversi autori<sup>15</sup>. Così, M.J. Buss, in un articolo del 1964, cerca di chiarire la corretta comprensione della parola "culto" nel contesto dell'esegesi dell'AT<sup>16</sup>. L'autore non si sofferma tanto sull'interpretazioni dei testi quanto sull'individuazione di alcuni "concetti chiave" che possano mettere in luce le coordinate specifiche del "culto israelita": il rito, secondo questo autore, è una "struttura molto complessa, che ha molti livelli ma che presenta ampie connessioni incrociate tra i suoi vari aspetti"<sup>17</sup>. Di poco anteriore e ugualmente influente è la monumentale ricerca di R. de Vaux, dedicata alle istituzioni dell'AT in generale<sup>18</sup>. Questo autore opera un'ampia ricognizione della dimensione culturale che emerge dal *corpus* anticotestamentario, ne descrive le caratteristiche e ne traccia le linee di sviluppo. Allo stesso tempo, pur dichiarando di non voler entrare nel campo della "teologia biblica", l'autore enumera le tre caratteristiche che distinguerebbero il culto israelita da quello degli altri popoli del VOA: la fede *monoteista*; la fede in un Dio *personale*; l'*aniconismo*<sup>19</sup>.

Grande influsso hanno avuto quegli studiosi di tradizione ebraica che, anche sotto la spinta dei progressi dello studio della storia delle religioni, hanno riconsiderato la

<sup>15</sup> Lo sviluppo dei "ritual studies" in chiave sociologica, psicoanalitica e fenomenologica è descritto da: C. BELL, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, Oxford 1997, 1-16; KLINGBEIL, *Bridging*, 23-37.

<sup>16</sup> M.J. BUSS, M.J., "The Meaning of 'Cult' and the Interpretation of the Old Testament", *Journal of American Academy of Religion* 32 (1964) 317-325. Cf anche: J.G. MCCONVILLE, "The Place of Ritual in Old Testament Religion", *Irish Biblical Studies* 3 (1981) 120-121.

<sup>17</sup> Cf BUSS, "Meaning", 325.

<sup>18</sup> Cf DE VAUX, *Institutions* 1958-1960.

<sup>19</sup> Cf DE VAUX, *Institutions*.

questione cultuale nell'AT a partire da un rinnovato interesse per il libro del Levitico: Jacob Milgrom<sup>20</sup>, Baruch Levine<sup>21</sup> e Menaḥem Haran<sup>22</sup>. È a partire da questi contributi che si è sviluppato, in diverse direzioni, lo studio di questo argomento. Klingbeil nota correttamente che tale sviluppo ha coniugato essenzialmente studio esegetico dei testi, approccio comparativo e integrazione dei metodi di studio del rito in generale<sup>23</sup>. In quest'ultimo filone può essere collocato anche Saul M. Olyan, i cui studi sulla dimensione rituale dei testi biblici si concentrano, tra le altre cose, sulla dimensione culturale, antropologica e sociologica del culto biblico, specialmente per quanto riguarda la struttura gerarchica della società che tale dimensione comporta<sup>24</sup>. Ciò che accomuna, in ogni caso, l'approccio

<sup>20</sup> Cf J. MILGROM, *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 3A, Doubleday, New York 2000. Cf anche ID., *Leviticus. A Book of Ritual and Ethics*, Fortress, Minneapolis 2004. Cf anche R.E. GANE, A. TAGGAR-COHEN, edd., *Current Issues in Priestly and Related Literature. The Legacy of Jacob Milgrom and Beyond*, Resources for Biblical Study, Society of Biblical Literature, Atlanta 2015.

<sup>21</sup> Cf in particolare: B.A. LEVINE, *In the Presence of the Lord. A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*, SJLA 5, Brill, Leiden 1974; *Leviticus*, JPS Torah Commentary 3, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1989.

<sup>22</sup> Cf M. HARAN, *Temple and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Clarendon, Oxford 1978. Cf anche: F.H. GORMAN, *Divine Presence and Community. A Commentary on the Book of Leviticus*, ITC, Eerdmans, Grand Rapids 1997.

<sup>23</sup> Cf ad es.: R.E. GANE, *Cult and Character. Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2005; GORMAN, *Ideology*.

<sup>24</sup> Cf S.M. OLYAN, *Rites and Rank. Hierarchy in Biblical Representations of the Cult*, Princeton University Press, Princeton, 2000; ID., "Purity Ideology in Ezra-Nehemiah as a Tool to Reconstitute the Community", *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 35 (2004) 1-16.

di questi autori è il tentativo di far emergere la pratica e la teoria incorporata nel rito a partire dai testi stessi<sup>25</sup>.

Una certa tensione tra approcci focalizzati sul testo (*text-oriented approaches*) o sul contesto (*context-oriented approaches*)<sup>26</sup> si ritrova anche in altri studiosi che hanno orientato il loro percorso di ricerca a comprendere la dimensione “rituale” dei testi biblici. In questo senso, si può notare uno sviluppo piuttosto ampio di approcci radicati nello studio dei reciproci influssi culturali e sociali tra rito e contesto di appartenenza<sup>27</sup>. Interessante è, in questo senso, la lettura di BERGEN, il cui scopo è quello di individuare la *struttura retorica* dei testi rituali dell’AT e del loro radicamento nella prassi della loro *lettura pubblica*<sup>28</sup>. Per contro, la combinazione del tradizionale studio delle fonti e della storia redazionale dei testi con quello specifico dei passaggi rituali ha costituito una variante di non poca importanza nella ricerca biblica<sup>29</sup>. In questo ambito, una delle difficoltà maggiori è quella di determinare – anche con l’aiuto delle fonti parallele del VOA – la data dei testi in questione e, quindi, di ricostruire con precisione non solo lo sviluppo del materiale scritto ma anche quello della

<sup>25</sup> Cf, in questo senso, GRUENWALD, *Rituals*.

<sup>26</sup> Cf KLINGBEIL, *Bridging*, 35-37. Cf anche C. NIHAN, J. RHYDER, ed., *Text and Ritual in the Pentateuch. A Systematic and Comparative Approach*, Eisenbrauns, University Park 2021.

<sup>27</sup> A questi si deve aggiungere: W.J. BERGEN, *Reading Ritual. Leviticus in Post-Modern Culture*, JSOT.S 417, T&T Clark, London-New York 2005.

<sup>28</sup> Cf BERGEN, *Reading*. Cf anche C.L. MEYERS, *The Tabernacle Menorah. A Synthetic Study of a Symbol from the Biblical Cult*, ASORDS 2, American School of Oriental Research, Cambridge MA 1976.

<sup>29</sup> Cf G.A. KLINGBEIL, “Ritus / Ritual”, *WiBiLex* [<https://www.bibelwissenschaft.de/ressourcen/wibilex/altestament/ritus-ritual> – ultima consultazione: 2/2/2024].

realtà stessa, cioè il sistema culturale<sup>30</sup>. In generale, comunque, nell'esegesi europea un particolare peso viene dato allo studio comparativistico dei passaggi culturali dell'AT e allo sfondo antropologico del fenomeno del rito<sup>31</sup>. In quest'ultimo senso, anche lo sviluppo dei "ritual studies", nelle sue diverse ramificazioni, ha avuto un impatto non trascurabile anche nell'ermeneutica dell'AT<sup>32</sup>.

La combinazione dello studio esegetico dei testi con l'approccio comparativista e l'influsso dello studio della storia della religione ha senz'altro prodotto, negli ultimi decenni, una mole cospicua di studi e di approcci. Uno degli effetti di questi studi è, senz'altro, quello di aver ricollocato nella giusta posizione questa ampia tematica, "riscattandola", per così dire, da una certa svalutazione subita nella ricerca a causa di alcune premesse di metodo e di pensiero. L'impressione di frammentarietà che uno sguardo sulla letteratura prodotta su questo argomento può generare si può senz'altro ricondurre alla vastità dell'argomento e anche alla varietà degli approcci con cui viene affrontato.

<sup>30</sup> Cf T.A. KÄMMERER, ed., *Studien zu Ritual und Sozialgeschichte im Alten Orient*, BZAW 374, De Gruyter, Berlin 2007.

<sup>31</sup> Cf ad es.: B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*, WMANT 55, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1982; A. SCHENKER, ed., *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament*, FAT 3, Mohr Siebeck, Tübingen 1992; ID., *Recht und Kult im Alten Testament. Achtzehn Studien*, OBO 172, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000; B. JÜRGENS, *Heiligkeit und Versöhnung. Levitikus 16 in seinem literarischen Kontext*, HBS 28, Herder, Freiburg 2001.

<sup>32</sup> J.P. SØRENSEN, "Ritualistics: A New Discipline in the History of Religions", in T. AHLBÄCK, ed., *The Problem of Ritual. Based on Papers Read at the Symposium on Religious Rites held at Åbo, Finland, on the 13th-16th of August 1991*, Scripta Instituti Donneriani Aboensis 15, The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, Åbo 1993, 9-25.



## 1.2. *Il presente volume*

Muovendosi sullo sfondo di questa ampia produzione, le pagine che seguono si propongono il più modesto compito di offrire, come detto più sopra, alcune considerazioni introduttive sulle caratteristiche della preghiera cultuale e non cultuale nell'AT. Per la precisione, lo scopo di questo volume non è tanto quello di informare il lettore – magari con ampia erudizione – sulle prassi di orazione desumibili dall'AT stessi e sui possibili paralleli nelle letterature del VOA; al contrario, le considerazioni che seguono intendono indirizzarsi alla ben specifica situazione del lettore *cristiano* delle Scritture. Da una parte, infatti, tale lettore può essere condotto – per via di una certa comprensione della liturgia cristiana – ad interrogarsi sul valore e sull'attualità delle prescrizioni o della configurazione rituale attestata nell'AT: non si tratta, forse, di residui di una sorta di “religiosità naturale” alimentatasi dello stesso *humus* di altre culture<sup>33</sup>? Non è forse da considerare obsoleta o “superata” dalla rivoluzione operata con la venuta di Cristo e attestata in non pochi passaggi del NT<sup>34</sup>? Non è, quindi, del tutto archeologico l'interesse che il lettore cristiano può avere per queste tipologie di testi, interesse che può e, anzi, *deve* assumere connotati critici?

Allo stesso tempo, il medesimo lettore partecipa, in un modo o in un altro, di quella che è la temperie cul-

<sup>33</sup> Una sorta di pregiudizio per i “testi cultuali” dell'AT è – com'è noto – già retaggio della teologia “protestante”, confluita poi nei lavori dei grandi studiosi di fine '800 e inizio '900. Cf gli autori menzionati da: F.H. GORMAN, “Ritual Studies and Biblical Studies: Assessment of the Past; Prospects for the Future”, *Semeia* 67 (1994) 13-20; KLINGBEIL, *Bridging*, 49-50.

<sup>34</sup> In questo senso, la parte del leone la giocano soprattutto certi passaggi di Eb (cf Eb 10), dei Sinottici (cf Mt 5,23-24; 6,5-15; 12,1-8) e dell'epistolario paolino (cf Gal 4,10).

turale creata da quel complesso processo che va sotto il nome di *secolarizzazione*<sup>35</sup>. Sebbene quest'ultimo non possa essere descritto in modo esaustivo in poche righe è fuori di dubbio che "secolarizzare" significhi propriamente togliere o relativizzare, per così dire, dalla sfera pubblica la categoria di "sacro" sulla quale si basa generalmente l'idea stessa di culto. Nello spazio e nel tempo secolarizzato proprio l'esistenza del "sacro" è criticata, specialmente nei suoi possibili (o inevitabili) addentellati con l'esercizio del potere e della violenza. A questo processo si è associata anche storicamente la formazione della cosiddetta "società industriale" e "tecnologica", all'interno delle quali il concetto stesso di religione, se non escluso *a priori*, assume comunque una conformazione sostanzialmente diversa rispetto a quella testimoniata nelle culture antiche. Il cristiano che vede come inevitabile o persino *auspicabile* tale processo può essere, chiaramente, portato a leggere le testimonianze anticotestamentarie da un punto di vista puramente archeologico, come l'ennesimo residuo del mondo "prescientifico" e "sacralizzato", definitivamente e felicemente rovesciato dall'avvento della modernità secolarizzata. Più ancora, tale lettore può essere spinto anche a impostare una certa critica della prassi ecclesiale sulla base, tra gli altri, del pericolo di riadottare paradigmi di lettura della realtà "anticotestamentari" ormai desueti e, in ultima analisi, deleteri.

Nelle pagine che seguono non affronteremo direttamente tali ampie e complesse problematiche ma, come

<sup>35</sup> Pur essendo eminentemente un processo europeo o "occidentale", la secolarizzazione ha, di fatto, avuto una grande influenza anche su culture collocate al di fuori di questo perimetro. Cf tra l'ampia bibliografia: D. MARTIN, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Ashgate, Burlington, VT 2005; C. TAYLOR, *A Secular Age*, Belknap Press, Harvard 2007.

detto, ci limiteremo ad offrire un'introduzione alle prassi cultuali testimoniate in alcuni passaggi scelti dal *corpus* anticotestamentario. In questo senso, si può comprendere la presente indagine come un invito alla lettura dei testi e, di conseguenza, come un contributo indiretto, per così dire, a tale dibattito. Una riflessione ragionata sul "panorama rituale" dell'AT può, infatti, permettere una comprensione più puntuale del *sensu* e della *pertinenza* di questa realtà anche per il lettore cristiano e sgravare la cosiddetta "questione del *sacro*" del peso delle critiche mosse, come detto sopra, da due angolature diverse. Chiaramente, quanto segue si rivolge anche semplicemente a chi desidera accostarsi, nel suo complesso, a tale questione per motivi personali o di ricerca. Non ci proponiamo, in ultima analisi, di offrire uno sguardo originale sul culto o sulla preghiera non culturale nel loro complesso o su singoli aspetti della questione ma di introdurre il lettore alla conoscenza di questo ambito e delle problematiche che hanno interpellato e interpellano gli interpreti di tutte le generazioni.

## 2. DECISIONI FONDAMENTALI

Prima di selezionare e brevemente considerare i testi che, da prospettive diverse, si occupano del fenomeno culturale nell'AT è opportuno chiarire alcune delle decisioni fondamentali che strutturano l'analisi qui proposta<sup>36</sup>. In linea generale, procederemo ad illustrare il nostro argomento per tappe successive, articolate a partire da un criterio relativamente empirico – quello di mettere in luce

<sup>36</sup> Uno dei limiti di questo avviamento alla lettura è anche quello di far ricorso solo in modo limitato alla letteratura del VOA, fonte imprescindibile per comprendere più in profondità il sistema (o i sistemi) liturgici dell'AT. Sui problemi di metodo, cf HALLO, "Compare", 1-13.

le componenti fondamentali del fenomeno culturale. Così, dopo una prima introduzione lessicografica, che permetta di evidenziare quali possono essere i testi più indicati per l'analisi, ci muoveremo considerando via via: la prassi dei *sacrifici*; lo *spazio* sacro; il *tempo* sacro<sup>37</sup>. L'ultima tappa di tale analisi verrà dedicata ad un *corpus* di testi di grande importanza per il nostro tema – quello delle preghiere *extra culturali*. Alle conclusioni verrà affidato il compito di tirare le somme di quanto raccolto in questa ricognizione.

L'analisi o la lettura commentata dei testi che si occupano degli argomenti sopra menzionati risulterà, a sua volta, da una certa “presa di posizione” nei confronti di quattro questioni fondamentali di metodo che è opportuno chiarire in via preliminare: la definizione di *culto* e di *preghiera*; la scelta dell'*AT* come ambito di indagine; il rapporto tra analisi *sincronica* e *diacronica*; il rapporto tra testi *prescrittivi*, *descrittivi* e *poetici*.

### 2.1. *Culto e preghiera: una definizione*

Definire il proprio oggetto di studio all'inizio della ricerca è, dal punto di vista metodologico, una necessità ma anche un'arma a doppio taglio, per così dire. Lo scopo della ricerca stessa è, infatti, proprio quello di individuare *cosa è la preghiera culturale* per i testi che andremo ad analizzare – è, per la precisione, quello di determinare la *peculiarità* con cui gli autori<sup>38</sup> dell'*AT* parlano di questo atto proprio dell'uomo. Se è, quindi, necessario lasciare alle conclusioni

<sup>37</sup> Questi tre elementi non esauriscono, chiaramente, l'argomento. Bisognerebbe anche trattare dei “funzionari” preposti alla prassi culturale (i sacerdoti) e, più in generale, delle norme di purezza e impurità.

<sup>38</sup> Il termine “autori” viene utilizzato qui in modo molto generale, senza entrare nel merito delle complesse questioni redazionali che, per l'appunto, circondano i passaggi dell'*AT* che andremo ad analizzare.

la parola finale circa la natura e lo scopo dell'orazione nel *corpus* anticotestamentario, non è inopportuno ma, anzi, ugualmente necessario stabilire, in maniera generale, dove ci si muove quando si cerca di riflettere sulla preghiera.

Di primo acchito, nel tentare di definire l'atto culturale ci si scontra immediatamente con l'*abbondanza* delle testimonianze in questo senso e con l'estrema *varietà* di contesti nei quali sono state prodotte<sup>39</sup>. Per tentare di farci largo in questa foresta, una prima, essenziale distinzione da operare a questo punto dell'analisi è quella tra preghiera *privata* e *culturale*. Questa distinzione si rivela decisiva anche per organizzare i testi dell'AT da analizzare ed è stata adottata, in qualche misura, anche dalla ricerca biblica<sup>40</sup>. In generale, possiamo definire il culto come una *preghiera* – parole e azioni – compiuta in un contesto con *regole condivise* e dal carattere *pubblico*. Un tale definizione comporta, chiaramente, una differenziazione dall'orazione compiuta al di fuori di questi limiti circoscritti, solitamente collocata nell'ambito della fondamentale separazione tra *sacro / santo* (o *puro*) e *profano* (o *impuro*). Come accenna-

<sup>39</sup> Contributi sull'argomento si possono trovare in: A. GREIFF, *Das Gebet im Alten Testament*, Alttestamentliche Abhandlungen 5, Aschendorff, Münster 1915; H.G. REVENTLOW, *Gebet im Alten Testament*, Kohlhammer, Stuttgart 1986; P.D. MILLER, *They Cried to the Lord. The Form and Theology of Biblical Prayer*, Fortress, Minneapolis 1994; R.J. BAUTCH, *Developments in Genre between Post-exilic Penitential Prayers and the Psalms of Communal Lament*, SBL.AcBib 7, Brill, Atlanta 2003. Cf anche: R. EGGER-WENZEL – J. CORLEY, edd., *Prayer from Tobit to Qumran*, DCLY 2004, Walter De Gruyter, Berlin-New York 2004; W. BRUEGGEMANN, *Great Prayers of the Old Testament*, John Knox Press, Louisville 2008; G. FISCHER – K. BACKHAUS, *Beten*, NEB.Themen 14, Echter, Würzburg 2009.

<sup>40</sup> Cf, tra gli altri: R. ALBERTZ, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*, CThM.BW 9, Calwer, Stuttgart 1978.

to in apertura di capitolo, le teorie sull'origine del culto sono molteplici, sia dal punto di vista del metodo che da quello dell'ambito di afferenza. In generale, però, si può riconoscere in tutti questi approcci il fatto che il rito possa essere ascritto all'interno del più ampio rapporto con il "divino" e, quindi, della *preghiera*. Una definizione puntuale del culto non può, quindi, prescindere da una considerazione altrettanto puntuale dell'orazione e dei molteplici modi con cui questa può essere intesa.

Di fatto, la *preghiera* è un atto che appartiene, a pieno titolo, alla sfera delle azioni umane ed è, perciò, un fenomeno che si riscontra, in modo trasversale, in tutte le culture e in tutte le religioni – è un dato, cioè, *metaculturale*. L'abbondanza di attestazioni rende, perciò, difficile tentare una definizione di questa realtà, dato che ogni cultura o religione ne ha dato una descrizione diversa o ha elaborato in modo diverso l'"ideale" della "preghiera perfetta". Tale diversità, tuttavia, non impedisce, ad uno sguardo attento, di cogliere una serie di elementi *comuni* ad ogni cultura o religione. Sono proprio questi elementi – indagati con cura dalla storia delle religioni – a fornire una base di partenza per comprendere cosa si intende con *preghiera*<sup>41</sup>. Dovendo fare una scelta, per amore di semplicità ci focalizziamo su due definizioni, elaborate in ambito *ellenistico* e poi passate, attraverso diversi canali, anche alla tradizione *cristiana*<sup>42</sup>. La

<sup>41</sup> La definizione di partenza può mutare tutta l'impostazione dell'analisi ed è, quindi, di grande importanza. Cf tra gli altri: E. VON SEVERUS, "Gebet. I", *Reallexikon für Antike und Christentum* VIII (1972) 1134-1258.

<sup>42</sup> Su questo punto, cf L. PERRONE, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, Letteratura cristiana antica 24, Morcelliana, Brescia 2011. Una introduzione generale ancora valida è quella di: A. MÉHAT, "Prière. III Dans la tradition chrétienne. A. Du 2<sup>e</sup> siècle au concile de Nicée (325)", *Dictionnaire de Spiritualité* 12 (1984) 2247-2256. Cf

preghiera può essere considerata un'azione che implica gesti, parole o entrambi oppure un'atto puramente interiore, che esteriormente non implica nessuna particolare manifestazione. Allo stesso tempo, la preghiera può essere prima di tutto *orale* ma avere anche una relazione particolare con la parola *scritta*. La preghiera, in particolare, suppone il rivolgersi ad un interlocutore specifico. In questo senso, la *scelta* dell'interlocutore e la *modalità* di rapportarsi ad esso definiscono essenzialmente le coordinate dell'atto orante.

È significativo notare che in uno dei primi trattati – se non il primo – sulla preghiera scritti in ambito cristiano si faccia riferimento a definizioni di tale realtà elaborate in ambito greco-romano. Così Origene, nel *De oratione*, riferisce che l'atto orante può essere delimitato utilizzando due termini chiave: *omilia/colloquium* (“dialogo”) o *anabasis/elevatio* (“elevazione”)<sup>43</sup>. Le due terminologie sono utilizzate in contesti specifici e da Origene vengono ripresi per introdurre la sua propria visione dell'atto orante<sup>44</sup>. Sebbene si trovi, nella produzione cristiana dei primi secoli, una certa varietà nel modo di accostarsi alla questione della preghiera (definizione; necessità; modi di orazione; ecc.), l'influenza dell'alessandrino è chiaramente avvertibile in un certo numero di autori; questo è vero

anche: P. VAN DEUN, “Εὐχή distingué de προσευχή: Un essai de précision terminologique chez les pères Grecs et les écrivains Byzantins”, in J. DEN BOEFT – M.L. VAN POLL-VAN DE LISDONK, edd., *The Impact of Scripture in Early Christianity*, VC.S 54, Brill, Leiden-Boston-Köln 1999, 202-222.

<sup>43</sup> Cf A. MÉHAT, “Sur deux définitions de la prière”, in *Origeniana Sexta*. Origène et la Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum. Chantilly, 30 août – 3 septembre 1993, BETHL 118, Peeters, Leuven 1995, 115-120. Cf anche: G. EBELING, “Das Gebet”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70 (1973) 206-225.

<sup>44</sup> Cf PERRONE, *La preghiera*.

particolarmente per Evagrio Pontico, snodo cruciale nello sviluppo e nell'affermazione del movimento monastico e, più in generale, della spiritualità cristiana<sup>45</sup>. Proprio da quest'ultimo prendiamo le mosse per illustrare, brevemente, le due definizioni di preghiera riprese dalla tradizione greca da parte di Origene.

Nel trattato sulla preghiera (Περὶ Εὐχῆς) di Evagrio<sup>46</sup> si legge: “la preghiera è un colloquio [ὁμιλία] dell'intelletto con Dio”<sup>47</sup>. Il termine *omilia* (ὁμιλία) indica, tra le altre cose, il “dialogo”, uno scambio di parole con qualcuno<sup>48</sup>. L'elemento centrale di tale dialogo è proprio il *logos*, cioè la “parola”, che viene data e ricevuta a e da un interlocutore specifico. Nel caso della preghiera, tale interlocutore è Dio stesso. All'interno della definizione di *omilia* rientrano, quindi, tutte le espressioni verbali – esteriori o interiori – rivolte a Dio nelle quali si esprime l'attesa o la speranza di una parola di risposta o di “reazione”. Nello specifico, tuttavia, sono due le possibilità che si creano una volta che si definisce la preghiera in termini di *omilia*: l'uomo rivolge una parola a Dio aspettandosi una risposta oppure

<sup>45</sup> Tra l'ampia letteratura, cf: G. BUNGE, *Das Geistgebet. Studien zum Traktat De Oratione des Evagrius Pontikos*, Schriftenreihe des Zentrums Patristischer Spiritualität Koinonia-Oriens im Erzbistum Köln 25, Luthé, Köln 1987; L. DYSINGER, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford University Press, Oxford 2005; A. CASIDAY, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus. Beyond Heresy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013. Circa le opere sulla preghiera: P. GÉHIN, *Évagre le Pontique. Chapitres sur la prière*, SC 589, Cerf, Paris, 2017.

<sup>46</sup> Cf EVAGRIUS, *De Oratione*, PG 78, 1165A-1200C. Per una traduzione italiana: EVAGRIO PONTICO, *La preghiera*, Città Nuova, Roma 1994.

<sup>47</sup> EVAGRIUS, *Oratione* 3.

<sup>48</sup> Cf H.G. LIDDELL – R. SCOTT – H.S. JONES, *A Greek-English Lexicon (With a Supplement)*, Clarendon, Oxford 1968, 1222 (“intercourse, company; association; instruction”).



l'uomo rivolge a Dio una parola *come risposta* ad una parola divina precedentemente avvertita.

Nel medesimo trattato, Evagrio però afferma anche: “la preghiera è una salita [ἀνάβασις] dell'intelletto verso Dio”<sup>49</sup>. Il termine *anabasis* (ἀνάβασις) significa “elevazione” dello spirito (*elevatio mentis* o *elevatio cordis*)<sup>50</sup>. Questo termine ha, di fatto, una valenza metaforica, dato che indica un “movimento spirituale” – quello dello “spirito” che si innalza verso Dio. Tale movimento non implica quella centralità della parola riscontrabile nella definizione di preghiera come *omilia* ma pone, piuttosto, l'accento su una disposizione interiore di “concentrazione” o, appunto, “movimento” verso Dio stesso. Del resto, l'idea che la preghiera consista in un moto ascendente a Dio senza parole e senza rappresentazioni della fantasia o immagini interiori avrà un influsso non trascurabile lungo tutta la tradizione cristiana proprio a partire da certe affermazioni di Evagrio e di autori della medesima “scuola”.

Le due definizioni riflettono, grosso modo, la distinzione classica tra preghiera *vocale* e *mentale* che ha giocato e gioca un ruolo centrale nella tradizione cristiana e non solo. Secondo le testimonianze qui evocate, quindi, le definizioni fondamentali di preghiera sono *due* – fatto che testimonia la complessità di ricondurre questo fenomeno ad un quadro di comprensione unitario. Tali definizioni non sembrano all'apparenza comprendere attitudini che noi associamo volentieri alla preghiera (quali, ad es., l'adorazione, il ringraziamento, ecc), ma focalizzarsi essenzialmente su due *modalità* basilari attraverso cui l'uomo “si rivolge” a Dio.

<sup>49</sup> Cf EVAGRIUS, *Oratione* 35.

<sup>50</sup> Cf LIDDELL-SCOTT-JONES, *Lexicon*, 99 (“going up, mounting; ascension; ascent [of soul to God]”).

Queste considerazioni permettono di inserire, quindi, la preghiera cultuale all'interno della modalità con cui l'uomo "si rivolge", appunto, a Dio. Nello specifico, tutte e due le dimensioni sopra evocate (quella verbale e quella spirituale) entrano a pieno titolo nell'azione cultuale, senza esaurirne la specificità: nel culto, infatti, a questi si aggiunge anche una particolare *modalità*, quella dell'espressione *gestuale* pubblicamente normata. Il coinvolgimento del corpo e, quindi, del linguaggio che gli è proprio si ritrova anche nella preghiera non cultuale, nella quale non è infrequente accompagnare le parole o una certa attitudine interiore ad un "contegno" esteriore riconoscibile; tuttavia, questa dimensione acquista, nel culto, un particolare spessore e si ritrova inquadrata all'interno di una prassi regolata e condivisa<sup>51</sup>.

Per questa ragione, la preghiera può essere fatta virtualmente *ovunque e in ogni momento* mentre il culto implica necessariamente una precisa definizione di spazio e di tempo. Allo stesso modo, anche altri particolari riferiti strettamente al corpo (ad es., il modo di vestirsi) acquistano, in contesto liturgico, una connotazione specifica, sottratta alla scelta del singolo orante. Pur non essendo del tutto non correlati, preghiera cultuale e non cultuale si muovono, quindi, in ambiti specifici e, non di rado, si trovano in tensione l'uno con l'altro. Nelle pagine che seguono, quindi, ci focalizzeremo prima di tutto sulla preghiera cultuale e poi su quella non liturgica testimoniate nell'AT, in modo tale da offrire una sorta di panoramica introduttiva sulla questione.

<sup>51</sup> È questo, infatti, uno degli aspetti del rito come fenomeno "sociale": cf PLATVOET, *Ritual*, 41.

## 2.2. *Antico Testamento, Bibbia ebraica e/o letteratura del Secondo Tempio*

Se la preghiera cultuale rappresenta l'oggetto precipuo di questa introduzione, è bene anche spendere due parole a proposito dell'*ambito testuale* all'interno del quale si svolgerà il nostro discorso. Il *corpus* che abbraccia la produzione letteraria interna alla tradizione ebraica, dalle sue origini fino al I sec. d.C. si può, infatti, designare in modo diversi e, quindi, vedere da angolazioni differenti con esiti differenti, metodologicamente parlando, a livello di analisi.

Si è affermata nella ricerca, in tempi relativamente recenti, la denominazione "letteratura" del Primo o del Secondo Tempio<sup>52</sup> per designare o descrivere, da un punto di vista storiografico, la produzione letteraria ascrivibile alla tradizione ebraica compresa, grosso modo, tra l'epoca delle origini e il I sec. d.C.<sup>53</sup> Tale produzione è, chiaramente, estremamente diversificata da molti punti di vista e non del tutto riconducibile a movimenti, tendenze o generi specifici<sup>54</sup>. Chi volesse indagare o ricostruire, anche nel suo sviluppo storico, le prassi di preghiera, culturali e

<sup>52</sup> Sull'argomento, cf tra gli altri: L.R. HELYER, *Exploring Jewish Literature of the Second Temple Period. A Guide for New Testament Studies*, InterVarsity, Downers Grove, IL 2002; M.Z. SIMKOVICH, *Discovering Second Temple Literature. The Scriptures and Stories that Shaped Early Judaism*, University of Nebraska Press, Lincoln 2018. Cf anche: A.Y. REED, "The Modern Invention of 'Old Testament Pseudepigrapha'", *Journal of Theological Studies* 6 (2009) 403-436; L.L. GRABBE, *An Introduction to Second Temple Judaism. History and Religion of the Jews in the Time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel and Jesus*, T&T Clark, London-New York 2010.

<sup>53</sup> Il confine che separa la letteratura del Secondo Tempio da quella rabbinica è convenzionalmente legato alla distruzione del tempio nel 70 d.C. Sulla questione si può consultare: J. NEUSNER, *Three Questions of Formative Judaism. History, Literature, and Religion*, Brill, Boston-Leiden 2002.

<sup>54</sup> Cf, ad es., la rassegna di SIMKOVICH, *Discovering*.

non, nell’“Israele antico” dovrebbe necessariamente riferirsi a questo *corpus* letterario nella sua interezza, stante, ad esempio, l’importanza dei testi liturgici ritrovati nel Deserto di Giuda<sup>55</sup>. In ogni caso, questa denominazione serve a delimitare, nella sua massima estensione, il recinto ideale di ogni ricerca storica e a definirne, di conseguenza, anche la metodologia di approccio.

Le locuzioni “Antico Testamento” e “Bibbia Ebraica” (=BE) designano, com’è noto, due selezioni specifiche del materiale letterario compreso nel più ampio ambito della letteratura del Primo e del Secondo Tempio, selezioni che corrispondono a criteri specifici e fanno capo a due soggetti diversi<sup>56</sup>. La BE comprende, grosso modo, tutti quei libri riconosciuti autorevoli dalla tradizione ebraica, raccolti in una sorta di “canone” i cui limiti sono stati tradizionalmente definiti e comunemente accettati. L’AT, per contro, è un prodotto cristiano, composto da una selezione più ampia della BE, definita, per così dire, in

<sup>55</sup> Sull’argomento, cf D.K. FALK, “The Contribution of the Qumran Scrolls to the Study of Ancient Jewish Liturgy”, in T.H. LIM – J.J. COLLINS, ed., *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford University Press, Oxford 2010, 617-651. Cf anche: E.G. CHAZON, “Liturgy Before and After the Temple’s Destruction: Change or Continuity?”, in D.R. SCHWARTZ – Z. WEISS, ed., *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism Before and After the Destruction of the Second Temple*, Ancient Judaism and Christianity 78, Brill, Leiden-Boston 2013, 371-392; M.S. PAJUNEN, “The Praise of God and His Name as the Core of the Second Temple Liturgy”, *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 127 (2015) 475-488.

<sup>56</sup> La denominazione “Bibbia Ebraica” è, chiaramente, di origine cristiana, visto che la denominazione corrente nella tradizione ebraica per il *corpus* di cui ci occupiamo è l’acronimo *Tanakh* (cf “Introduction: What is the ‘Jewish Study Bible?’”, in A. BERLIN – M. ZVI BRETTLER, ed., *The Jewish Study Bible*, Oxford University Press, Oxford 2004, x). Cf anche I. KALIMI, ed., *Jewish Bible Theology. Perspectives and Case Studies*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2012.