

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna  
in cotutela con École Pratique des Hautes Études - Paris

**DOTTORATO DI RICERCA IN  
STUDI EBRAICI**

Ciclo XXXV

**Settore Concorsuale:** 10/N1 - Culture del Vicino Oriente Antico, del Medio Oriente e dell'Africa

**Settore Scientifico Disciplinare:** L-OR/08 - Ebraico

**Dal sacrificio alla preghiera.  
La distruzione del Secondo Tempio di Gerusalemme e  
le trasformazioni culturali della religione giudaica**

**Presentata da:** Nicolò Faustin

**Coordinatore Dottorato**

Prof. Saverio Campanini

**Co-Supervisore**

Prof. Piero Capelli

**Supervisore**

Prof. Saverio Campanini

**Supervisore**

Prof. Daniel Ben Ezra Stökl

**Esame finale anno 2023**

הזרעים בְּדִמְעָה בָּרָגְהָ יִקְצְרוּ

Chi semina nel pianto, miete nella gioia

Sal 126,5

A mia madre e mio padre.

A Carlotta.

*Vituoð er enn eða hvat?*

Un sentito ringraziamento a Luigi Bambaci, Giorgio Paolo Campi, Sebastiano Crestani e Isabella Maurizio, senza i quali tutto questo non sarebbe stato possibile.

## Indice

Abbreviazioni .....	i
Abbreviazioni dei libri veterotestamentari .....	i
Abbreviazioni dei libri neotestamentari .....	ii
Abbreviazioni dei libri deuterocanonici, apocrifi e pseudoepigrafici .....	ii
Abbreviazioni della letteratura rabbinica .....	iii
Abbreviazioni delle fonti storiche .....	iv
Altre abbreviazioni e sigle .....	v
Premessa .....	vii
Introduzione .....	viii
<b>1. Sacrificio e preghiera: una definizione .....</b>	<b>1</b>
<b>1.1. Che cosa è il sacrificio .....</b>	<b>1</b>
<b>1.2. Che cosa è la preghiera .....</b>	<b>9</b>
<b>2. Sacrificio e preghiera fino al 70 e.v. ....</b>	<b>16</b>
<b>2.1. Panorama religioso del periodo del Secondo Tempio .....</b>	<b>16</b>
<b>2.2. Il sacrificio nel periodo del Secondo Tempio .....</b>	<b>21</b>
<b>2.2.1. Tipologie di sacrifici .....</b>	<b>21</b>
<b>2.2.1.1. Olocausto: <i>'olah</i> .....</b>	<b>21</b>
<b>2.2.1.2. Offerta vegetale: <i>minḥah</i> .....</b>	<b>24</b>

2.2.1.3.	Sacrificio di comunione: <i>zevah š'lamim</i> .....	27
2.2.1.4.	Sacrifici espiatori .....	31
2.2.1.4.1.	Sacrificio espiatorio: <i>ḥaṭṭa't</i> .....	31
2.2.1.4.2.	Sacrificio di riparazione: <i>ašam</i> .....	34
2.3.	Significati e funzioni dei sacrifici .....	36
2.4.	La preghiera nel periodo del Secondo Tempio .....	38
3.	<b>Aspetti del rituale sacrificale</b> .....	51
3.1.	Gli spazi sacri: il Secondo Tempio di Gerusalemme .....	51
3.2.	Gli spazi sacri: sacrificio, purezza e spazialità sacra .....	57
3.3.	Il ruolo del sangue .....	61
3.4.	Suoni e musica nei rituali sacrificali .....	65
3.5.	Gestualità rituale: l'uso delle mani nei sacrifici .....	68
3.6.	Logiche sacrificali .....	75
4.	<b>Sacrificio e preghiera a Qumran</b> .....	84
4.1.	Il sacrificio presso la comunità di Qumran .....	84
4.2.	La preghiera presso la comunità di Qumran .....	89
4.2.1.	Liturgie per le preghiere fisse .....	89
4.2.2.	Liturgie cerimoniali .....	92
4.2.3.	Preghiere escatologiche .....	94
4.2.4.	Preghiere apotropaiche .....	96
4.2.5.	Collezioni di Salmi .....	97
4.2.6.	<i>Hodayot</i> .....	98

4.2.7. Preghiere in testi narrativi .....	99
4.3. Il ruolo della preghiera a Qumran .....	99
4.4. Origine delle preghiere a Qumran .....	101
4.5. Gestualità rituale a Qumran .....	102
4.6. Spazialità sacra a Qumran .....	106
4.7. Suoni e musica nei rituali a Qumran .....	108
4.8. Note conclusive .....	110
<b>5. Aspetti rituali della preghiera .....</b>	<b>111</b>
5.1. Gestualità rituale nella preghiera .....	111
5.2. La spazialità sacra della preghiera .....	120
5.2.1. Sinagoga e preghiera .....	120
5.2.2. L'intenzionalità della preghiera .....	126
5.3. Suoni, musica e silenzi nella preghiera .....	131
5.4. Note conclusive .....	137
<b>6. Rituale, sacrificio e preghiera dopo il 70 e.v. ....</b>	<b>140</b>
6.1. La distruzione del Secondo Tempio di Gerusalemme .....	140
6.2. La fine del sacrificio? .....	157
6.3. Preghiera e ritualità liturgiche .....	169
6.3.1. Il processo rabbinico di riorganizzazione liturgica .....	171
6.3.2. Il consolidamento della liturgia: <i>Šema'</i> e <i>'Amidah</i> .....	176
6.3.3. Note conclusive .....	183
6.4. Spazialità sacra .....	185

6.4.1. L'autorità rabbinica come incarnazione vivente della Torah .....	186
6.4.2. Pellegrinaggi presso i rabbini .....	189
6.4.3. Spazialità sacra e azione umana .....	192
6.4.4. La sinagoga come spazio sacro .....	201
6.4.4.1. La sinagoga nella Diaspora .....	211
6.4.5. Note conclusive .....	215
6.5. Gestualità rituale .....	217
6.6. Suoni e musica nei rituali .....	224
6.7. Note conclusive .....	228
<b>7. Conclusioni .....</b>	<b>231</b>
Bibliografia .....	245

## Abbreviazioni

### Abbreviazioni dei libri veterotestamentari

Gen	Genesi	Mic	Michea
Es	Esodo	Ab	Abacuc
Lev	Levitico	Zc	Zaccaria
Num	Numeri	Mal	Malachia
Dt	Deuteronomio	Sal	Salmi
Gs	Giosuè	Gb	Giobbe
Gdc	Giudici	Prov	Proverbi
1Sam	Primo libro di Samuele	Rt	Rut
2Sam	Secondo libro di Samuele	Ct	Cantico dei Cantici
1Re	Primo libro dei Re	Qo	Qohelet
2Re	Secondo libro dei Re	Lam	Lamentazioni
Is	Isaia	Est	Esther
Ger	Geremia	Dn	Daniele
Ez	Ezechiele	Esd	Esdra
Os	Osea	Ne	Neemia
Gl	Gioele	1Cr	Primo libro delle Cronache
Am	Amos	2Cr	Secondo libro delle Cronache
Gn	Giona		



### Abbreviazioni dei libri neotestamentari

Mt	Vangelo di Matteo	1Cor	Prima lettera ai Corinzi
Mc	Vangelo di Marco	Gal	Lettera ai Galati
Lc	Vangelo di Luca	Gc	Lettera di Giacomo
Gv	Vangelo di Giovanni	Eb	Lettera agli Ebrei
At	Atti degli Apostoli		

### Abbreviazioni dei libri deuterocanonici, apocrifi e pseudoepigrafici

1En	Primo libro di Enoch	Ar.	Lettera di Aristeo
1Mac	Primo libro dei Maccabei	Gdt	Giuditta
2Mac	Secondo libro dei Maccabei	Giub	Libro dei Giubilei
		Sap	Sapienza
3Mac	Terzo libro dei Maccabei	Sib.	Oracoli Sibillini
2Bar	Apocalisse siriana di Baruch	Sir	Siracide
		Tb	Tobia
4Esd	Apocalisse di Esdra		
Apoc. Ab.	Apocalisse di Abramo		
Apoc. Mos.	Apocalisse di Mosè		

## Abbreviazioni della letteratura rabbinica

<i>m</i>	Mišnah (segue titolo del trattato)
<i>t</i>	Tosefta (segue titolo del trattato)
<i>b</i>	Talmud Babilonese (segue titolo del trattato)
<i>y</i>	Talmud Palestinese (segue titolo del trattato)

GenR	Genesi Rabbah	LamR	Lamentazioni Rabbah
EsR	Esodo Rabbah	Sifre Num	Sifre Numeri
LevR	Levitico Rabbah	Sifre Dt	Sifre Deuteronomio
NumR	Numeri Rabbah	MidrTeh.	Midraš Tehillim
DtR	Deuteronomio Rabbah		

## Abbreviazioni delle fonti storiche

<b>AQUINAS</b>	<b>Tommaso d'Aquino</b>	<b>PHILO</b>	<b>Filone d'Alessandria</b>
<i>S. Th.</i>	Summa Theologiae	<i>Abr.</i>	De Abrahamo
		<i>Cher.</i>	De cherubim
<b>AUGUST.</b>	<b>Agostino d'Ippona</b>	<i>Conf.</i>	De confusione linguarum
<i>Conf.</i>	Confessiones	<i>Congr.</i>	De congressu eruditionis gratia
		<i>Contempl.</i>	De vita contemplativa
<b>CASS. DIO</b>	<b>Cassio Dione</b>	<i>Decal.</i>	De decalogo
<i>Hist. rom.</i>	Historiae romanae	<i>Deus</i>	Quod Deus sit immutabilis
		<i>Flacc.</i>	In Flaccum
<b>CHRYS.</b>	<b>Giovanni Crisostomo</b>	<i>Fug.</i>	De fuga et inventione
<i>Adv. Jud.</i>	Adversus Judaeos	<i>Gig.</i>	De gigantibus
		<i>Her.</i>	Quis rerum divinarum heres sit
<b>HES.</b>	<b>Esiodo</b>	<i>Hypoth.</i>	Hypothetica
<i>Th.</i>	Theogonía	<i>Leg.</i>	Legum allegoriae
		<i>Legat.</i>	Legatio ad Gaium
<b>IOS.</b>	<b>Flavio Giuseppe</b>	<i>Migr.</i>	De migratione Abrahami
<i>Ant.</i>	Antiquitates iudaicae	<i>Mos.</i>	De vita Mosis
<i>Bell.</i>	Bellum iudaicum	<i>Opif.</i>	De opificio mundi
<i>C. Ap.</i>	Contra Apionem	<i>Plant.</i>	De plantatione
<i>Vita</i>	Vita		

<i>Post.</i>	De posteritate Caini	<b>PS.-PHILO</b>	<b>Pseudo-Filone</b>
<i>Praem.</i>	De praemiis et poenis	<i>LAB</i>	Liber Antiquitatum Biblicarum
<i>Prob.</i>	Quod omnis probus liber sit		
<i>Somn.</i>	De somniis	<b>PS.-ARIST.</b>	<b>Pseudo-Aristotele</b>
<i>Spec.</i>	De specialibus legibus	<i>Mund.</i>	De Mundo
<i>Virt.</i>	De virtutibus		
		<b>VERGIL.</b>	<b>Virgilio</b>
<b>PLIN.</b>	<b>Plinio il Vecchio</b>	<i>Aen.</i>	Aeneis
<i>Nat.</i>	Naturalis Historia		

## Altre abbreviazioni e sigle

LXX	Septuaginta
Vg.	Vulgata
CD	Documento di Damasco
ABD	<i>The Anchor Bible Dictionary</i>
BDB	<i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i>
DBI	<i>Dictionary of Biblical Imagery</i>
DCH	<i>The Dictionary of Classical Hebrew</i>
EC	<i>The Encyclopedia of Christianity</i>
HALOT	<i>The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i>
JANT	<i>Jewish Annotated New Testament</i>
NEAEHL	<i>New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land</i>
NIDB	<i>New Interpreter's Dictionary of the Bible</i>
NJBC	<i>The New Jerome Biblical Commentary</i>
TDOT	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i>
THAT	<i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i>
TLOT	<i>Theological Lexicon of the Old Testament</i>
TWOT	<i>Theological Wordbook of the Old Testament</i>

## Premessa

Tutte le traduzioni sono a opera di chi scrive. Le fonti sono citate sulla base delle seguenti edizioni. Bibbia ebraica: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, a cura di Elliger K. e Rudolph W., Stoccarda, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983. Bibbia dei Settanta: *Septuaginta*, a cura di Ralphs A. e Hanhart R., Stoccarda, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006. Nuovo Testamento: *Novum Testamentum Graece*, a cura di Aland K., Stoccarda, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. Vulgata: *Biblia Sacra Vulgata*, a cura di Gryson R. e Weber S., Stoccarda, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983. Mišnah: *Shishah Sidre Mishnah*, a cura di Albeck C., 6 voll., Gerusalemme, Bialik Institute, 1952-1958. Tosefta: *Tosefta*, a cura di Lieberman S., New York, Jewish Theological Seminary of America, 1955-1988. Talmud Babilonese: *Talmud Bavli*, 20 voll., Torah la-'Am, Gerusalemme, 1962. Talmud Palestinese: *The Jerusalem Talmud*, a cura di Guggenheimer H.W., 17 voll., Berlino, De Gruyter, 2000-2015. Sifre Numeri: *Sifre Bamidbar*, a cura di Horowitz H.S., Lipsia, Gustav Fock, 1917. Sifre Deuteronomio: *Sifre 'al Sefer Devarim. Siphre ad Deuteronomium*, a cura di Finkelstein L., New York, Jewish Theological Seminary, 1969. Lamentazioni Rabbah: *Midraš Eikhah Rabbati*, a cura di Buber S., Vilna, 1899, (rist. 1967). Avot de-Rabbi Natan: *Avot de-Rabbi Natan. Synoptische Edition Beider Versionen*, a cura di Becker H.J. e Berner C., Tubinga, Mohr Siebeck, 2006. Testi di Qumran: *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, a cura di García Martínez F. e Tigchelaar E.J.C., 2 voll., Leiden, Brill, 1999. Flavio Giuseppe: *Flavii Iosephi opera*, a cura di Niese B., 7 voll., Berlino, Weidmann, 1887-1895 (rist. 1955). Filone d'Alessandria: *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, a cura di Cohn L., Wendland P. e Reiter S., Berlino, Reimer, 1962

## Introduzione

La tematica delle ritualità sacrificali e liturgiche, così come del culto in generale, rappresenta l'oggetto di una ricerca capace di fornire una chiave di lettura fondamentale per lo studio della religione e delle sue consuetudini. Queste, infatti, costituiscono degli strumenti di primaria importanza per la comunicazione tra la sfera terrena dell'uomo e quella superna del divino. Tali prassi, che traggono validità ed efficacia dalla loro reiterazione e dal loro inserimento in un panorama simbolico e concettuale socialmente condiviso, costituiscono quell'orizzonte ideologico e religioso verso il quale far tendere l'esperienza individuale del sacro ed entro il quale si strutturano e si codificano le ritualità stesse. Inoltre, sacrificio e preghiera si configurano come elementi cardinali del culto, esprimendo, nella loro solennità e nel loro carattere comunitario, la più intima e personale dichiarazione di devozione alla divinità. Lo studio di tali consuetudini e della loro evoluzione in seno all'incedere degli eventi politici e sociali risulta dunque di principale rilievo per una rilettura più completa della religiosità giudaica.

La presente ricerca nasce dall'esigenza di comprendere, in una prospettiva fortemente votata all'antropologia, alla storia e alla sociologia della religione, più che strettamente filologica o teologica, il senso profondo del giudaismo tramite lo studio delle sue ritualità e del suo culto. In particolare, l'interesse è rivolto alle trasformazioni che quest'ultimo vive nei primi secoli dell'era volgare. La distruzione del Secondo Tempio di Gerusalemme nel 70 e.v., per mano delle legioni romane guidate dal generale Tito, rappresenta infatti un momento drammatico e cruciale nell'evoluzione storica e teologica della religione giudaica. Prima di tale evento, l'intero sistema culturale era concentrato esclusivamente nel santuario gerosolimitano, mediante un preciso e dettagliato codice sacrificale, che rappresentava il fulcro politico, sociale e teologico di una più ampia espressione devozionale. Pertanto, per tutto il cosiddetto periodo del Secondo Tempio, il sacrificio rappresenta il primario mezzo di comunicazione con il sacro, plasmandone il senso e strutturando inoltre una rigida e verticale gerarchizzazione della religione. In

seguito alla catastrofe, tuttavia, vennero meno le condizioni per perpetuare le prassi sacrificali, polarizzate esclusivamente nel Tempio, e il giudaismo si trovò così privo di un centro dove realizzarsi. Inoltre, con la conquista romana cessò di esistere anche una classe sacerdotale addetta al culto, ormai totalmente sgretolato. Di conseguenza, la caduta del Tempio fu causa di un ripensamento necessario e totale del giudaismo, che portò a una sua completa riorganizzazione per la quale mutarono le forme, le modalità e le intenzioni del culto. Questo, infatti, andò gradualmente a impennarsi essenzialmente sulla preghiera e su atti di devozione verbali e non cruenti, strutturando così una religiosità più aperta e orizzontale, mediata dalle autorità rabbiniche. Benché un mutamento religioso di tale portata possa apparire come naturale risposta al corso degli eventi, esso sottende in realtà una varietà di significati più profondi che incarnano il senso stesso della religione. Pertanto, l'interesse nei confronti di una tematica tanto complessa e multiforme scaturisce dalla curiosità di capire l'essenza di un così radicale cambiamento e in quali maniere questo abbia influenzato e portato a variare, di conseguenza, la percezione del sacro e delle sue consuetudini.

Al fine di comprendere la misura e il valore di questa trasformazione, la ricerca è stata rivolta in primo luogo al cercare di definire che cosa siano il sacrificio e la preghiera, elementi cardinali del culto anteriore e posteriore al Tempio. Questa iniziale premessa, costituita dalle interpretazioni dei fenomeni offerte dall'antropologia, dalla sociologia e dalla storia delle religioni, ha permesso di delineare un generale quadro d'insieme. Così facendo, è stato possibile creare una sorta di substrato concettuale e interpretativo, utile a facilitare e favorire la comprensione di due fenomeni religiosi di primaria rilevanza all'interno del culto giudaico.

Dopodiché, si è rivelata fondamentale l'analisi delle ritualità del cosiddetto periodo del Secondo Tempio, nel tentativo di delinearne la natura e la qualità. Oltre alla liturgia, l'attenzione è stata rivolta essenzialmente al sistema sacrificale, che ha rappresentato per secoli il fuoco principale del culto gerosolimitano. A tale scopo, nello specifico, si è voluto indagare il fenomeno mediante lo studio di alcuni aspetti particolari, quali la spazialità sacra, la gestualità rituale e l'utilizzo della musica nelle consuetudini. Ciò ha permesso di comprendere più profondamente il senso del rigido codice sacrificale, svelandone il non detto e rivelando un panorama ideologico variegato, fondamentale per impennarvi l'analisi del culto post-temple.



Prima di giungere a quest'ultima, si sono volute indagare le prassi della comunità di Qumran, mediante lo studio delle sue pratiche liturgiche, della sua percezione del sacro e, nuovamente, di quei già menzionati aspetti particolari. Le consuetudini religiose del gruppo del Mar Morto, infatti, testimoniano la possibilità di un culto alternativo a quello gerosolimitano, capace di spostare l'asse del sacro da un sistema verticale a uno più orizzontale e socialmente integrato. Pertanto, lo studio delle ritualità qumraniche rappresenta un utile esempio per comprendere la rielaborazione attuata dalle autorità rabbiniche dopo la caduta del Tempio.

In seguito, è stato analizzato come si struttura il culto posteriore al 70 e.v., quali forme assume la sua liturgia e seguendo quale percorso i rabbini giungono a una sua stabilizzazione e istituzionalizzazione. A questo scopo, è stato necessario comprendere la portata storica e sociale della caduta del Tempio, ricostruendo inoltre se e come il sacrificio ne sia sopravvissuto. Non ultimo, per cogliere nel profondo il senso di questa trasformazione sono stati vagliati nuovamente gli aspetti di spazialità, gestualità e musicalità delle prassi.

Infine, la ricerca si è posta l'obiettivo di delineare, sulla base di quanto messo in luce, alcune logiche di fondo che ordinano sia il culto sacrificale del Tempio, sia il riadattamento liturgico che occorre in seguito alla catastrofe. Queste logiche, infatti, si palesano come quei vettori d'azione che regolano e strutturano l'intero impianto culturale, rappresentando l'ossatura che ne regge i significati più radicali. Pertanto, l'identificazione di tali meccanismi e il confronto fra quelli che codificano la religiosità prima e dopo il Tempio, costituiscono uno strumento fondamentale per tentare di comprendere le trasformazioni che caratterizzano la storia sociale e teologica del giudaismo dei primi secoli dell'era volgare.

Sebbene la ricerca riguardante tali argomenti nutra già un ampio ventaglio di contributi di svariata natura disciplinare, l'analisi di aspetti specifici del culto, quali la gestualità rituale, la spazialità sacra e l'uso della musica nelle prassi, parallelamente allo studio dello sviluppo del senso socio-religioso di sacrificio e preghiera, necessita ancora di approfondimenti e integrazioni interpretative. A tale scopo, sono state utilizzate innanzitutto le fonti primarie religiose, quali la Bibbia ebraica, la letteratura post-biblica, rabbinica, deuterocanonica e pseudoepigrafica, e quelle storiche, considerando

principalmente l'opera di Flavio Giuseppe e di Filone d'Alessandria. Benché tutta questa ampia letteratura possa mancare spesso di un fondamento storico oggettivo ed essere viziata da costruzioni ideologiche, rappresenta tuttavia un punto di partenza essenziale e inevitabile per lo studio delle tematiche in esame. In virtù dell'approccio antropologico di questo lavoro, più che strettamente storicistico o filologico, è risultato inoltre necessario disporre anche di fonti secondarie legate alla sociologia e alla storia della religione, al fine di considerare i fenomeni indagati da una più ampia prospettiva semantica e concettuale. Sulla base di quanto espresso nei testi religiosi, della loro interpretazione e considerando il punto di vista di altri studiosi sull'argomento, è stato dunque possibile leggere le trasformazioni del culto giudaico in maniera nuova e differente, potendo così capirne il senso profondo, delinearne le strutture fondamentali e mettere a confronto quelle del periodo del Secondo Tempio con quelle posteriori al 70 e.v., cogliendo così una possibile definizione di tale mutamento. Una simile impostazione, tuttavia, rischia di far sprofondare la ricerca in uno sconfinato enciclopedismo, motivo per il quale si è voluto circoscrivere lo studio a solo alcuni aspetti dei rituali israelitici e giudaici, così come sono state scelte alcune fonti piuttosto che altre, indagando solo il materiale più specificamente consono a rispondere alle domande fondamentali di questo lavoro. Ad ogni modo, benché questo limite possa condurre a una ricerca parziale o incompleta, rappresenta allo stesso tempo anche uno stimolo per approfondire ulteriormente e più nel dettaglio le tematiche in questione.

In questo modo, la ricerca si propone di offrire una rielaborazione del fenomeno improntata, in particolar modo, all'antropologia cognitiva, alla storia e alla sociologia della religione, al fine di fornire un'ulteriore e nuova chiave di lettura delle trasformazioni culturali che vive la religione giudaica in seguito alla distruzione del Tempio. Lungi dal volere esaurire un argomento tanto sfaccettato e complesso, il contributo che questo studio si propone di offrire è quello di agevolare così una ricostruzione dei processi interpretativi di base dell'uomo, tramite i quali esso elabora la propria percezione del sacro e dei suoi simboli, al fine di favorire la comprensione dei significati più profondi che sottendono il culto nella sua essenza.

# 1. Sacrificio e preghiera: una definizione

## 1.1. Che cosa è il sacrificio

Offrire una definizione netta e inequivocabile di concetti come sacrificio e preghiera è un compito particolarmente arduo. Entrambi i termini, infatti, includono nel loro spettro semantico e ideologico un ampio ventaglio di possibili intenzioni e significati, che ne rendono lo studio complesso soprattutto relativamente alla storia e all'antropologia della religione.

Per quanto riguarda il sacrificio, per esempio, il termine è associato, soprattutto in senso moderno, a una dimensione di rinuncia e privazione, imposta da determinate condizioni o sopportata in vista di un dato scopo, spesso considerato nobile. Tale concezione è incentrata principalmente sul sacrificante e non sul destinatario del sacrificio e ha agito e continua ad agire inconsciamente come chiave interpretativa del fenomeno, falsandone e sviandone spesso il senso. Circoscrivendo l'analisi al campo della storia delle religioni e dell'antropologia, si potrebbe accogliere una generica e provvisoria definizione, intendendo il sacrificio come una qualunque offerta, animale, umana o vegetale, fatta dall'uomo nei confronti di una divinità, di un'entità extraumana, di un defunto o di una persona viva in cui si crede incarnata la presenza del sacro. In questa ottica, l'accento si sposta direttamente sul trasferimento del bene offerto dal piano del profano, proprio dell'uomo, a quello del sacro, proprio dell'extraumano. L'etimologia latina del termine, che deriva da *sacer* e *facere*, "rendere sacro", implica proprio questo: il trasferimento di qualcosa, in questo caso l'offerta, in una dimensione di trascendenza che è al di là dell'uomo, in un gioco perenne di contemporaneo avvicinamento e distacco da essa. Il termine "sacro", infatti, deriva dal latino arcaico *sakros* e, a sua volta, dal radicale indoeuropeo *sak*, che definisce qualcosa a cui è stata conferita una validità e quindi determina un'alterità, un essere diverso rispetto all'ordinario, al profano. Pertanto, si potrebbe indicare l'atto del sacrificare come un comportamento umano, generalmente

ritualizzato, volto a stabilire, confermare o rafforzare la propria relazione con l'ordine del sacro. In ebraico, qualsiasi offerta presentata nel santuario è indicata con il termine generico קָרְבָּן, *qorbān*, “offerta” o “dono”, derivato dalla radice ebraica קָרַב, *qrb*, che indica letteralmente un “avvicinamento” o “accostamento”, esprimendo così la concezione più primitiva dell'atto, legata inesorabilmente alla dimensione del sacro: «il movimento dinamico del materiale sacrificale verso il santuario e infine verso Dio [...] che ivi risiede»<sup>1</sup>. Il sacrificio, inteso come offerta, è sì un gesto di devozione e adorazione, ma rappresenta, soprattutto, quel movimento di trascendenza che, partendo dal mondo profano, materiale, terreno, avvicina l'essere umano a una sfera che, per definizione, è qualcosa di separato dall'agire e dal pensare dell'uomo. Il sacrificio, si potrebbe quindi dire, è prima di tutto un modo per avvicinarsi al divino, al sacro, a una dimensione sconosciuta all'uomo, tanto lontana dalla sua natura, quanto vicina nel modo in cui permea la sua esistenza.

Nel corso del tempo sono state avanzate svariate ipotesi di natura antropologica riguardo alle prassi sacrificali, che hanno saputo allargare la visuale su un fenomeno tanto complesso quanto di difficile interpretazione. In ottica puramente evolucionistica, Tylor ha voluto scorgere in ogni manifestazione culturale una sorta di progressione, un passaggio da stadi di minore complessità ad altri di maggiore strutturazione. Pertanto, lo studioso legge il sacrificio come un'evoluzione che si snoda su tre momenti: dono, omaggio e abnegazione<sup>2</sup>. Nel primo caso, si tratta di un semplice dono che l'uomo offre alla divinità, con lo scopo di propiziarsela. Nel secondo momento, si ha l'elaborazione di un sentimento di riverenza nei confronti delle entità soprannaturali, «alle quali si dona con la stessa devozione e con le stesse aspettative che si hanno quando si dona a un capo o a un re»<sup>3</sup>, dove la certezza di una ricompensa lascia il posto alla speranza. Nell'ultimo caso, l'attenzione non è più focalizzata sull'offerta in sé, ma sulla dimensione di rinuncia dell'offerente, dove ciò che conta davvero è la gravità della perdita del sacrificante<sup>4</sup>. Con tale teoria, dunque, Tylor delinea una progressiva spiritualizzazione: da un'offerta reale si passa a una simbolica, nella quale, tramite il concetto della sostituzione, il bene vero e

---

<sup>1</sup> Cfr. EBERHART, 2011, p. 23

<sup>2</sup> Cfr. TYLOR, 1871, p. 375

<sup>3</sup> Cfr. FABIETTI, 1999, p. 9

<sup>4</sup> Cfr. *Ivi*, p. 10

proprio può essere rimpiazzato da uno che lo rappresenti, senza che il valore simbolico dello stesso muti.

Se Tylor pone maggiormente l'accento sull'aspetto simbolico e individuale del sacrificio, Robertson Smith si focalizza sulla dimensione sociale e collettiva della religione. Partendo dall'assunto secondo il quale la «religiosità si concretizza innanzitutto nell'adempimento di atti di culto ritenuti appropriati dalla comunità intera»<sup>5</sup>, lo studioso mette in luce come il significato del rituale, che funge da fondamento dell'esperienza religiosa, venga spesso letto in maniera vaga e variabile. Robertson Smith, dunque, riconduce questo squilibrio alla precedenza logica del rito sul mito, dove il primo viene interpretato come inizialmente obbligatorio, ma, una volta caduto in disuso il significato originario della pratica, sarebbe subentrato il secondo come sorta di riattualizzazione dello stesso. Pertanto, lo studioso antepone, anche storicamente, la dimensione sociale della religione a quella individuale e riflessiva, svelandosi in quelli che chiama “riti comunitari”, ovvero la devozione che coinvolge l'intera comunità, facendo così emergere una certa omologia tra il rituale e l'identità politica e sociale di quest'ultima<sup>6</sup>. Per Robertson Smith, dunque, il sacrificio non costituisce un dono, ma un rituale di comunione tra gli uomini e la divinità, qui intesa come una sorta di nume tutelare della comunità. Ricollegandosi al totemismo, lo studioso rintraccia nel pasto totemico il momento che permette l'interiorizzazione fisica del vincolo con l'entità, rinsaldando e accrescendo così il senso di appartenenza e la coesione sociale del gruppo. Similmente, il banchetto sacrificale si articola nel medesimo meccanismo, dove la coesione sociale poggia sulla base della soppressione dell'animale, che lega i partecipanti nel comune fardello del senso di colpa per l'uccisione<sup>7</sup>. Pertanto, nella visione di Robertson Smith il sacrificio è innanzitutto collante comunitario, ma anche dono e veicolo di un'intenzione espiatoria, che si forma nella riconciliazione derivante dal pasto stesso, poiché «ristabilisce l'armonia tra la comunità e il dio alienato, e l'idea di comunione sacrificale racchiude in sé la concezione rudimentale di una cerimonia espiatoria»<sup>8</sup>. Inoltre, nel sacrificio si può anche ritrovare una dimensione purificatoria, in quanto il sangue della

---

<sup>5</sup> Cfr. FABIETTI, 1999, p. 10

<sup>6</sup> Cfr. *Ivi*, p. 15

<sup>7</sup> Cfr. ROBERTSON-SMITH, 1889, pp. 264-266

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 294

vittima avrebbe il potere di trasferire nell'uomo "una particella di vita sacra"<sup>9</sup>. In questo modo, la religiosità non rifletterebbe l'interiorità intellettuale dell'essere umano, né tantomeno un suo bisogno spirituale o speculativo, bensì «la conservazione e il benessere della società»<sup>10</sup>. Ciò nonostante, le teorie di Robertson Smith, pur godendo dell'aver dato una nuova centralità al fattore sociale del rito, hanno tuttavia relegato in secondo piano alcuni aspetti fondamentali delle prassi, come l'uccisione della vittima in sé o lo spargimento di sangue che ne consegue, difficilmente affrontabili in quest'ottica.

Hubert e Mauss, basandosi sulla metodologia durkheimiana, si preoccupano invece di decifrare le forme elementari del sacrificio, ovvero quei tratti fondamentali che, nonostante un'apparente diversità, condividono un carattere comune. I due studiosi, dunque, mettono in luce come il sacrificio preveda sempre la consacrazione del bene immolato e che questo funga da intermediario tra l'offerente e l'entità alla quale il sacrificio è rivolto. Inoltre, riconoscendo che non tutte le offerte sono identiche, determinano che si possa parlare di sacrificio vero e proprio solo nel caso in cui queste siano distrutte parzialmente o totalmente, ovvero quando vi è un atto violento che agisce sull'intermediario tra l'uomo e la divinità: «Un atto religioso che, mediante la consacrazione della vittima, modifica lo stato della persona morale che lo compie e lo stato di certi oggetti di cui la persona si interessa»<sup>11</sup>. Ancora, Hubert e Mauss rintracciano nei sacrifici un'ampia variabilità di tempi, funzioni e modi in cui il bene è posto nella sfera del sacro, stabilendo che proprio tale mutevolezza costituisce l'unità fondamentale del sistema sacrificale, che si rivela così ambiguo, poiché le sue forme «sono troppo diverse e troppo simili perché sia possibile dividerle in categorie ben precise. Esse hanno tutte un medesimo nocciolo; è questo che crea la loro unità ed esse sono gli involucri di un medesimo meccanismo»<sup>12</sup>. I due studiosi, poi, abbozzano lo schema prototipico del rituale sacrificale: una prima fase, detta dell'ingresso, prevede pratiche purificatorie sia per l'offerente che per l'immolatore, per il luogo e per gli strumenti deputati alla prassi, così da permettere il corretto svolgimento di quest'ultima e preparando tutte le parti all'incontro con il divino<sup>13</sup>. La fase centrale è rappresentata dall'uccisione della vittima,

---

<sup>9</sup> Cfr. ROBERTSON-SMITH, 1889, p. 487

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 29

<sup>11</sup> HUBERT-MAUSS, 1899, p. 22. In questo frangente, l'aggettivo "morale" vuole intendere la condizione sociale dell'individuo nei confronti degli altri appartenenti alla comunità.

<sup>12</sup> HUBERT-MAUSS, 1899, p. 26

<sup>13</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 20-25

che riassume l'ascesa progressiva dell'offerta e del sacrificante da uno stato profano a uno di profonda sacralità<sup>14</sup>. Santificata definitivamente la vittima nella sua distruzione, entrambe le parti ricadono in una dimensione profana. Nell'ultima fase, detta dell'uscita, hanno nuovamente luogo atti di purificazione analoghi e speculari a quelli iniziali<sup>15</sup>. Risulta dunque evidente come la coppia concettuale sacro-profano rivesta un ruolo di particolare valenza, rispecchiando quella percezione delle società considerate primitive che vedono tutto scindersi in due precise dimensioni esperienziali: da una parte il profano, che riguarda la prevedibilità e la progettualità dell'uomo, dall'altra il sacro, ovvero tutto ciò che sta oltre il suo potere. Pertanto, l'incontro fra queste due parti può avvenire solo in circostanze specifiche e controllate e in presenza di un intermediario. La vittima, infatti, accogliendo in sé la potenza del sacro protegge il sacrificante da un contatto che, altrimenti, sarebbe pericoloso se non addirittura distruttivo. In questo modo, offerta e offerente vengono quasi a fondersi, in quanto entrambi soggetti a un processo di sacralizzazione: «La vittima è l'intermediario per mezzo del quale la comunicazione si stabilisce e grazie a essa tutti gli esseri che si incontrano nel sacrificio vi trovano unione; tutte le forze che vi concorrono si confondono»<sup>16</sup>. Se si volesse dunque rintracciare una qualche unità all'interno del sacrificio, considerando che in questo si articolano forze religiose imprevedibili e ambigue, essa andrebbe cercata non negli aspetti sostanziali, come ipotizzavano Tylor e Robertson Smith, ma in una struttura relazionale fra i vari elementi del rito. In questo modo, Hubert e Mauss fanno della religione una metafora sacralizzata della società, dove il sacrificio, declinandosi in molteplici valenze simboliche ed esprimendo dunque altrettante dinamiche comunitarie, costituisce quella ritualizzazione che permette all'uomo di riconoscere e alimentare la coesione sociale.

Burkert, che considera il sacrificio «la più antica forma di azione religiosa»<sup>17</sup>, cerca invece di spiegarlo delineando una continuità tra il complesso mitico-rituale dell'antica Grecia e le pratiche sacrificali dei cacciatori del Neolitico, a partire dall'opera di Meuli e dall'etologia di Lorenz. Concentrandosi sul momento in cui l'uomo diventa predatore, ovvero in cui passa da primate a *hunting ape*<sup>18</sup>, Burkert scorge, nell'uccidere

---

<sup>14</sup> Cfr. HUBERT-MAUSS, 1899, pp. 30-33

<sup>15</sup> Cfr. *Ivi*, p. 48

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 46

<sup>17</sup> BURKERT, 1981, p. 23

<sup>18</sup> Cfr. *Ivi*, p. 17

per sopravvivere, un conflitto traumatico nell'uomo, che si trova posto di fronte alla sua stessa violenza, poiché «l'animale preda diventa così un antagonista quasi umano, viene vissuto come un uomo e trattato a questa stregua»<sup>19</sup>. Al fine di fronteggiare tale crisi, l'uomo configura così consuetudini e prassi capaci di esprimere e fugare questa angoscia. Reiterando ritualmente l'uccisione e trasferendo l'azione in una dimensione altra, per l'appunto sacra, oltre che praticando delle restituzioni simboliche di parti dell'animale, viene così messa in luce una continuità tra la caccia e il rito sacrificale<sup>20</sup>. Quest'ultimo viene quindi ricondotto dallo studioso a *pattern* comportamentali biologicamente programmati, dove la chiave di lettura è la pura fisicità del rito e la violenza che ne sta alla base. In questo modo, il sacrificio si configura come rituale spontaneo dettato da meccanismi di autoconservazione atti a oggettivare la violenza, celando inoltre tentativi di scusa e riparazione ed esprimendosi in particolare nella ripetizione e nell'esagerazione teatrale, sfociando spesso nel grottesco di una “commedia dell'innocenza”<sup>21</sup>.

Nel suo studio riguardante l'origine violenta di fenomeni religiosi e culturali, Girard svela il *mysterium* del sacrificio nel rapporto imprescindibile tra un'aggressività originaria, che nasce dal desiderio, e i meccanismi psicosociali adoperati dall'uomo per gestirla. Quest'ultimo, infatti, è da sempre caratterizzato da un “desiderio mimetico”<sup>22</sup>, che costituisce la base della sua violenza primordiale. Così come si apprendono dagli altri facoltà biologiche e sociali, si impara anche a desiderare ciò che gli altri desiderano, al punto però da superare la semplice imitazione e trasformando il modello a cui si tende in rivale e problematico. La conflittualità che ne deriva innesca ciò che Girard chiama “crisi mimetica”<sup>23</sup>, una condizione caratterizzata da processi contagiosi di aggressività che portano a minacciare la comunità stessa, in una sorta di *bellum omnium contra omnes* di hobbesiana memoria. Nonostante ciò, il rischio di una violenza generalizzata viene eluso «quando la violenza potenzialmente disgregativa insita nel gruppo umano trova una modalità di espressione controllata attraverso la sua canalizzazione su una vittima»<sup>24</sup>. Tracciando così i lineamenti della teoria del “capro espiatorio”, Girard rintraccia nel sacrificio la sua capacità di esprimere la violenza sociale e, allo stesso tempo, di celarla

---

<sup>19</sup> BURKERT, 1981, p. 33

<sup>20</sup> Cfr. *Ivi*, p. 116

<sup>21</sup> Cfr. MEULI, 1946, pp. 275-276

<sup>22</sup> Cfr. GIRARD, 2004, p. 25

<sup>23</sup> Cfr. *Idem*, 1994, p. 29

<sup>24</sup> RATTI, 2014-2015, p. 91



per poter ristabilire la pace «sulla base dell'inganno risultante»<sup>25</sup>. In questa dialettica, prima la vittima polarizza su di sé la violenza di tutti, diventando la somma di tutti i mali, e poi, acquistando sacralità, solleva momentaneamente la società dalla minaccia di una crisi collettiva, trasformando «la violenza devastatrice del “tutti contro tutti” nella violenza terapeutica del “tutti contro uno”»<sup>26</sup>. In questo modo, la vittima, una volta demonizzata e poi divinizzata, diventa una forza capace di purificare l'ordine sociale, dove, però, l'antidoto alla violenza mimetica è la violenza stessa. Confermata la validità del meccanismo, esso viene ripetuto in una chiara ritualità per prevenire la violenza e l'insorgere di crisi mimetiche, che il sacrificio argina terapeuticamente, autorizzando un'aggressività socialmente controllata e accettata. Pertanto, Girard interpreta il sacrificio come un mezzo per trasformare una violenza globale in una forza positiva che riassume il male sociale nel male di uno solo, ora riconosciuto come causa della propria aggressività, ma, una volta distrutto, come cura per un rinnovato benessere e ordine collettivo. Il sacrificio, dunque, è visto dallo studioso come paradigma fondamentale di tutti i rituali, dove funge da sorta di *pharmakon* in grado di contenere l'innata e indiscriminata violenza dell'essere umano.

Diversamente da Burkert e Girard, Detienne e Vernant vedono il sacrificio come semplice aspetto culinario della preparazione e del consumo delle carni. Desacralizzando le immolazioni rituali della Grecia antica e rigettando la proiezione di tendenze cristiane di abnegazione e devozione su fenomeni meno complessi, ricollegano queste prassi a una dimensione, oltre che alimentare, fortemente politica. Le precise modalità di spartizione della vittima, infatti, formalizzavano le demarcazioni sociali evidenziando la struttura gerarchica e socio-politica della *polis*<sup>27</sup>. Basandosi sul mito del sacrificio presente in Esiodo<sup>28</sup>, i due studiosi fanno del rituale una rievocazione del mito fondante. In questo modo, le azioni svolte e i partecipanti diventano strumenti linguistici, definendo sé stessi distinti dagli dèi e dagli animali, in una dichiarazione collettiva di identità. La distanza che viene a crearsi in questa percezione si struttura in uno schema gerarchico costitutivo dell'ordine della società. Per Detienne e Vernant, dunque, il sacrificio è perlopiù atto

---

<sup>25</sup> GIRARD, 2001, pp. 13-14

<sup>26</sup> *Ibidem*

<sup>27</sup> Cfr. DETIENNE-VERNANT, 2014, p. 153

<sup>28</sup> Cfr. HES., *The.* vv. 535-557

simbolico e comunicativo che, concretizzandosi in un pasto comunitario, si fa veicolo della riattualizzazione di un mito.

Similmente, Alfred Marx rilegge le pratiche immolatorie, in particolare quelle israelitiche, in un'ottica fortemente sociale e politica. Innanzitutto, lo studioso ritiene che sia difficile determinare una specifica concezione di sacrificio nel culto dell'antico Israele, in virtù della sua evoluzione e trasformazione nel corso del tempo<sup>29</sup>. Tuttavia, Marx pone una particolare cura nell'analisi delle offerte vegetali considerandole di primaria importanza nell'economia del culto, rifiutando così l'idea che esse rappresentassero una semplice integrazione ad altri sacrifici<sup>30</sup>. Queste erano parte di ogni momento del culto, costituendo il più puro avvicinamento dell'uomo a Dio<sup>31</sup>. Più in generale, lo studioso sostiene che l'uccisione della vittima non fosse parte delle ritualità sacrificali e che queste avessero come obiettivi principali sia un'intenzione oblativa di porgere alla divinità tributi e omaggi, sia di esprimere ruoli e funzioni nel culto e nella comunità<sup>32</sup>. La cottura, la combustione e la spartizione delle varie porzioni della vittima, infatti, costituivano dei demarcatori sociali che definivano distinti livelli gerarchici e di commensalità nei rapporti tra Dio, i sacerdoti, l'offerente e i vari partecipanti al rito<sup>33</sup>. Pertanto, Marx concettualizza il sacrificio quale espressione di una comunicazione e di un avvicinamento a Dio da parte dell'uomo, dove il legame che si crea e si rinforza tra le due parti diventa anche veicolo di una differenziazione di ruoli sociali tra gli uomini e la divinità, così come tra gli uomini stessi.

Se Detienne e Vernant pongono l'accento sugli aspetti più precipuamente alimentari del sacrificio, Eberhart ne sintetizza l'essenza nei riti con il fuoco, il quale trasforma l'offerta alla divinità in una sostanza più adatta alla sua natura superna, permettendone così l'avvicinamento da parte degli uomini<sup>34</sup>. Il sacrificio si configura come fenomeno sfaccettato che si riferisce tanto ai momenti del culto quanto a una metaforizzazione di attività profane di dono e tributo<sup>35</sup>. In questa dinamica, ciò che realizza il senso profondo delle immolazioni rituali, ovvero la comunicazione con Dio e

---

<sup>29</sup> Cfr. MARX, 2005a, pp. 15-51

<sup>30</sup> Cfr. *Idem*, 1994, pp. 83-84

<sup>31</sup> Cfr. *Ivi*, p. 81

<sup>32</sup> Cfr. *Idem*, 2000, p. 35; *Idem*, 2005a, pp. 78-88

<sup>33</sup> Cfr. *Idem*, 1994, p. 82-84; *Idem*, 2005a, p. 35

<sup>34</sup> Cfr. EBERHART, 2004, p. 491; *Idem*, 2011, pp. 23.28-32

<sup>35</sup> Cfr. *Idem*, 2011, pp. 20-22

l'accostamento a esso, è rappresentato non tanto dall'uccisione della vittima o dai riti legati al sangue, ma dalla combustione dell'offerta nel fuoco sacro, il quale, simbolicamente, consuma a sua volta l'offerente, facendolo salire in fumo alla divinità<sup>36</sup>. Pertanto, ad esempio, lo studioso ritiene che i rituali della Pasqua o del capro espiatorio non siano da considerare sacrifici, almeno nella loro forma originaria<sup>37</sup>. Ciononostante, l'espiazione dei peccati, che per Eberhart si traduce in una purificazione o in un placare la divinità<sup>38</sup>, si può realizzare sia mediante il sacrificio, sia tramite i riti del sangue o di trasferimento dei mali, nella prospettiva di un dedicarsi integralmente a Dio e ristabilire un gioioso e pacifico rapporto con esso<sup>39</sup>. Il sacrificio, quindi, è visto dallo studioso come il mezzo di comunicazione con il divino per eccellenza, ampliandone la concettualizzazione in una variegata dialettica che trascende il sacro e sintetizzandolo in un fondamentale movimento di avvicinamento a Dio.

## 1.2. Che cosa è la preghiera

Per quanto concerne la preghiera, la questione si fa, forse, più intricata e sfumata, data la natura ancora più impalpabile della stessa. Se il sacrificio può rappresentare un veicolo di comunicazione con il sacro mediato dall'offerta di un bene materiale e tangibile, la preghiera invece costituisce un modo di relazionarsi con l'extraumano fondato sulla parola, verbale o mentale che sia, che per sua natura è incorporea e astratta. L'atto del pregare, antico come la storia dell'uomo e comune alla gran parte dei culti, poiché «pregare è come respirare»<sup>40</sup>, è usualmente inteso in senso moderno come una «richiesta fatta a qualcuno con atteggiamento di umiltà, di sottomissione»<sup>41</sup>. In una prospettiva più propriamente religiosa, lo spettro semantico del termine si amplia e varia: invocare, chiedere aiuto, grazia o perdono, lodare, ringraziare, santificare, o esprimere

---

<sup>36</sup> Cfr. EBERHART, 2002, pp. 303-308; *Idem*, 2011, p. 29; *Idem*, 2017, pp. 200.214-218

<sup>37</sup> Cfr. *Idem*, 2011, pp. 20.30; *Idem*, 2017, pp. 214-215

<sup>38</sup> Cfr. *Idem*, 2017, pp. 225-226

<sup>39</sup> Cfr. *Idem*, 2011, p. 23; *Idem*, 2017, pp. 214.219-226

<sup>40</sup> FABRO, 1981, p. 97

<sup>41</sup> TRECCANI, 2018, s.v. "pregare"

devozione o abbandono. Innanzitutto, la preghiera è *proprie religionis actus*<sup>42</sup>, è attualizzazione e concretizzazione della religione, includendo appunto molteplici dimensioni, come, fra le varie, offerta, voto, lamento, richiesta o saluto. Questi molteplici tentativi di classificarla descrittivamente testimoniano l'intrinseca difficoltà di coglierne l'essenza. La preghiera, infatti, può essere personale o comunitaria, privata o ufficiale, silenziosa, vocale o gestuale. Seguendo Heiler, si possono distinguere due più ampie categorie, facendo dipendere la preghiera da due indirizzi fondamentali: quello profetico, focalizzato su esperienze particolari, e quello mistico, votato alla comunione. Il primo consiste nella risposta esperienziale alla manifestazione del divino nella storia mediata da una comunità, mentre il secondo tende, in virtù della libertà totale dell'individuo, a oltrepassare spazio e tempo per unirsi e uniformarsi all'infinità del sacro<sup>43</sup>.

Nella Bibbia ebraica si parla di Dio quasi sempre per metafore, tratte perlopiù dalla sfera dell'uomo, ancorando così la percezione del divino all'esperienza terrena<sup>44</sup>. Dio, infatti, è spesso descritto con caratteristiche fisiche, quali l'aver bocca, mani, naso e mani, o emotive, come amore, odio, gioia o rabbia, tipiche delle forme umane. Se Dio ha bocca, occhi e orecchie, può pertanto parlare, vedere e sentire. Tali metafore, dunque, evidenziano significativamente una relazione tra profano e divino, la quale esprime una funzione di reciprocità. Questo aspetto si declina, tendenzialmente, in un dialogo, dove Dio parla, ascolta e agisce e il suo popolo fa lo stesso, specularmente, in risposta<sup>45</sup>. In questa dialettica, la preghiera implica necessariamente una mutua partecipazione e ne diventa espressione basilare, poiché, come evidenziano alcuni passi biblici, la disobbedienza a tale impegno può mettere a rischio questo dialogo<sup>46</sup>. Cercare di capire di chi sia l'iniziativa di tale confronto è lecito ma, tuttavia, fuorviante. Come sostiene Putnam, richiamando le teorie di Buber, il dialogo non è la modalità della preghiera, bensì l'essenza della persona che la offre, proprio perché dialogicamente strutturata<sup>47</sup>. In questo modo, la preghiera si potrebbe configurare come l'inserimento in un dialogo preesistente,

---

<sup>42</sup> Cfr. AQUINAS, *S. Th.* II 83,3

<sup>43</sup> Cfr. HEILER, 1997, pp. 352-363

<sup>44</sup> Cfr. FRETHEIM, 1984, p. 5

<sup>45</sup> Cfr. GREENBERG, 2008, p. 20

<sup>46</sup> Cfr. Is 1,15; Ger 7,16; 11,11; 14,11-12; Ez 8,18; Mic 3,4

<sup>47</sup> Cfr. PUTNAM, 2011, pp. 172-173

intrattenuto con un'alterità irriducibile ma riconosciuta, che si riassume nella libera reciprocità e nella gratuità del dono, cioè del presentarsi di ciò che non è dovuto<sup>48</sup>.

Il termine pregare, come molti suoi equivalenti indoeuropei, deriva dal latino *precari*, “chiedere, domandare, implorare”, che a sua volta proviene dalla radice indoeuropea *prek*, che indica proprio l'atto del chiedere<sup>49</sup>. In ebraico, invece, il termine הִפְלִיחַ, *ḥifliah*, ovvero “preghiera”, deriva dal verbo פָּלַל, *palal*, che significa “intervenire, decidere, giudicare, mediare, pensare”<sup>50</sup>. Con questo suo spettro semantico quasi giudiziario, il termine può essere inteso sì come richiesta o domanda, ma anche come una sorta di giudizio su di sé o come azione verso il divino, in un'ottica molto diversa da quella indoeuropea e decisamente più riflessiva e profonda. In Sal 106,30, per esempio, si legge che Fineas intercedette, o “fece giudizio”, e arrestò la piaga<sup>51</sup>. In questo caso, il verbo וַיִּפְלֵל, *waypallel*, mette in luce proprio quanto detto poc'anzi, sottolineando inoltre l'importanza dell'aspetto pratico e attivo che deve accompagnare solertemente la preghiera o l'intercessione. Il legame profondo tra preghiera e azione si può riscontrare anche in 1Sam 12,23, dove Samuele, in quanto giudice, ha una certa responsabilità verso il popolo: «Non sia mai che io pecchi contro il Signore, cessando di pregare per voi, ma vi indicherò la via buona e retta»<sup>52</sup>. Anche in questo passo, il termine לְהִתְפַּלֵּל, *ḥitpallel*, evidenzia l'impegno attivo di Samuele verso Israele, al quale promette così la sua costante intercessione. La preghiera ebraica, infatti, non consiste solo di suppliche o canti di gloria, ma spesso esprime una sorta di missione da parte del popolo d'Israele, le sue speranze e le sue visioni del mondo, nonché la fierezza e la gioia di farne parte e di assumerne i doveri e il destino. Essa non è una circostanza occasionale, ma una parte essenziale della vita quotidiana. Con una fisionomia simile, talvolta, a quella degli insegnamenti, la liturgia giudaica induce all'esame di sé e a una presa di coscienza della propria natura<sup>53</sup>. Attraverso la preghiera, infatti, si cerca di «sviluppare la capacità di introspezione, il senso di responsabilità, la disposizione d'animo per essere in una certa misura giudici del

---

<sup>48</sup> Cfr. 1Cor 13,12; AUG., *Confess.* XI, 2,3

<sup>49</sup> BUCK, 2008, pp. 1264.1470-1471; BENVENISTE 1974, pp. 399-405; 469-475

<sup>50</sup> Cfr. TDOT, XI, p. 568

<sup>51</sup> «Ma Fineas si alzò, fece giudizio e la piaga cessò» («וַיִּפְלֵל אֶת־עֲצַר הַמַּגָּפָה»). In questo caso, tuttavia, il termine appare particolarmente equivoco e di difficile interpretazione. Cfr. TDOT, XI, p. 574; HALOT, III, p. 933; TLOT, II, p. 991; DCH, s.v. “palal”

<sup>52</sup> «גַּם אֲנֹכִי חָלִילָה לִי מִחֶטְאָ לִיהְיֶה מְחֹזֵל לְהִתְפַּלֵּל בְּעַדְכֶם וְהוֹרִיתִי אֶתְכֶם בְּדַרְךַּ הַטּוֹבָה וְהַיְשָׁרָה»

<sup>53</sup> Cfr. HAMMER, 1994, p. 4

proprio operato»<sup>54</sup>. Questa idea si potrebbe inoltre svolgere intorno al concetto di עֲבוּדָה, 'avodah, traducibile con lavoro, servizio, schiavitù e, per esteso, culto<sup>55</sup>. Nell'Esodo, ma non solo<sup>56</sup>, sono molteplici gli utilizzi del termine, che viene usato per descrivere la schiavitù in Egitto ma anche il servizio divino<sup>57</sup>. 'Avodah è originariamente legato alle offerte sacrificali<sup>58</sup>, ma di fatto estende il suo spettro semantico religioso a tutte le azioni riferite a Dio, compresi la preghiera, i rituali e il culto. Quest'ultimo, infatti, è un'azione impegnativa organizzata in vista di un fine e rappresenta il centro del sistema teologico e politico prescritto dalla Bibbia, dettagliando così una sorta di forma di vita, che, in quanto tale, tocca ogni aspetto dell'esistenza. Come afferma Davies, il culto è «sinonimo di tutta una vita di venerazione, fatta di pietà così come di atti liturgici. Per questo il significato del termine ha un ambito molto esteso»<sup>59</sup>.

Oltre a essere un impegno costante con un carattere spesso normativo e istituzionale, la preghiera è, come già evidenziato, anche intimo dialogo con il sacro, dove la sincerità d'intenti richiama alla meditazione interiore, alla riflessione e alla lettura dei sentimenti più profondi quali condizioni necessarie per avvicinarsi, ed essere avvicinati, il più possibile al sacro. La divinità, infatti, è spesso interpellata in veste di sovrano, ma anche come padre, svelando così proprio quella dimensione privata e personale che, intrinsecamente, accompagna quella più tradizionalmente prescrittiva. Tuttavia, se nella sua dimensione privata e individuale la preghiera può essere principalmente una comunicazione con Dio, esprimendo emozioni, bisogni e sentimenti, quando essa entra nel prisma del culto, dell'atto organizzato e comunitario, può diventare un'esperienza profondamente multiforme e sfaccettata. In definitiva, si potrebbe dire che la preghiera è «un modo di esperire la realtà di Dio nel mondo e di relazionarsi a essa»<sup>60</sup>.

È inoltre opportuno distinguere la preghiera in sé, quale atto unitario, dalla liturgia. Quest'ultima, intesa come il complesso delle azioni e delle cerimonie messe in atto come manifestazione del culto in forma di orazioni, invocazioni e inni, rappresenta un qualcosa di più profondo di ciò che il nome indica. La liturgia come rituale è un

---

<sup>54</sup> MOMIGLIANO G., 2013, p. 190

<sup>55</sup> Cfr. TDOT, X, pp. 383-387.403-404

<sup>56</sup> Cfr., ad esempio, Gen 2,15; 2Sam 16,9; Sal 104,23; Gs 24,15; Ez 20,40

<sup>57</sup> Cfr., fra i vari, Es 1,13-14; 3,12; 8,1; 9,20,14,31

<sup>58</sup> Cfr. Num 7,5

<sup>59</sup> DAVIES, 1989, p. 879

<sup>60</sup> HAMMER, 1994, p. 7

insieme in cui il contesto, le modalità e gli spazi di esecuzione, l'uso del corpo, la configurazione dei partecipanti, i suoni o i silenzi e altri aspetti verbali e non costituiscono globalmente prospettive significative. Anche nella preghiera, la ritualità è un sistema con una grammatica ben precisa e codificata, dove la sequenza e l'ordine delle cose sono di primaria importanza. Inoltre, un elemento da non sottovalutare è ciò che la liturgia compie, o, meglio, ciò che le persone realizzano in essa. Questa, infatti, può essere interpretata non solo come un mezzo di comunicazione con il sacro, ma anche come un modo di agire, di operare un cambiamento e di plasmare l'identità di un singolo o di un gruppo<sup>61</sup>. Invero, la preghiera ebraica ha la caratteristica peculiare di essere perlopiù un agire pubblico e collettivo, in grado di rappresentare così il legame profondo fra i partecipanti e tra questi e Dio. Il carattere sociale della preghiera, infatti, così come quello dei rituali in generale, rappresenta un aspetto particolarmente rilevante, poiché nella condivisione di un medesimo orizzonte religioso e culturale, una società crea la propria coesione, rinsalda la propria natura e la propria memoria e stabilisce la propria uniformità nei confronti di ciò che è esterno a essa. In buona sostanza, se «l'attuazione della preghiera presuppone la messa in movimento di tutte le forze dello spirito nella doppia direzione della trascendenza e dell'immanenza»<sup>62</sup>, si potrebbe dire che essa è un accadimento della natura umana che si realizza, comportando il riconoscimento dell'esperienza dell'uomo e la ricchezza spirituale che soggiace a ogni orazione<sup>63</sup>.

Al concetto di liturgia si lega inevitabilmente quello di rituale. La lingua italiana definisce il rito come «il complesso di norme, prestabilite e vincolanti la validità degli atti, che regola lo svolgimento di un'azione sacrale, le cerimonie di un culto religioso»<sup>64</sup>, considerandolo anche come la cerimonia stessa e ponendo comunque l'accento sugli aspetti legali e sociali, poiché assume il significato di «comportamento costituito da una sequenza di elementi comportamentali che assume un significato specifico nella comunicazione sociale»<sup>65</sup>. Tuttavia, in quanto parte dell'esperienza religiosa, determinare i confini semantici e concettuali dei rituali può condurre a insidie e ambiguità, dove la

---

<sup>61</sup> Cfr. BELL, 1997, pp. 72-83; BLOCH, 1974, p. 77

<sup>62</sup> FABRO, 1979, p. 42

<sup>63</sup> Cfr. BIANCHI E., 1997, p. ix

<sup>64</sup> TRECCANI, 2018, s.v. "rito"

<sup>65</sup> *Ibidem*

categorizzazione di tali comportamenti rappresenta un'impresa talvolta limitante e parziale.

A partire dalle teorie di Frazer, che tenta di classificare i riti in alcune categorie basate sui concetti di magia e superstizione<sup>66</sup>, nel tempo sono state avanzate molteplici letture del fenomeno. Durkheim, ad esempio, che inserisce credenze e rituali nella sfera dell'esperienza religiosa, pone l'accento sull'aspetto prescrittivo, interpretando i riti come le regole di condotta che regolamentano il rapporto con l'ambiguità del sacro, e su quello sociale, definendoli come momenti di effervescenza collettiva<sup>67</sup>, cioè strumenti che servono a forgiare, consolidare e unire la società<sup>68</sup>. A sua volta, nella sua analisi delle religioni totemiche, lo studioso abbozza una categorizzazione dei riti secondo l'alternarsi di tempi sacri e tempi profani<sup>69</sup>.

Malina, invece, ha voluto allargare l'orizzonte del concetto di preghiera a uno studio transculturale, definendola «un atto di comunicazione socialmente significativo con cui ci si rivolge direttamente a persone che vengono percepite come quelle che in qualche modo sostengono, mantengono e governano il piano dell'esistenza di chi prega, compiuto nell'intento di ottenere risultati dalla e nella interazione comunicativa»<sup>70</sup>. In questa definizione, lo studioso determina cinque elementi caratteristici ricorrenti, ovvero la presenza di un mittente, di un messaggio e di un veicolo, che può essere verbale, materiale o entrambi, oltre che di un destinatario e di uno scopo. Inoltre, Malina ha rintracciato sette finalità liturgiche, ovvero gli obiettivi ai quali l'orante mira mediante questo genere di comunicazione, classificandole così in preghiere: *di richiesta*, cioè per ottenere qualcosa; *ingiuntive*, cioè per dirigere l'azione di Dio a vantaggio di chi prega; *interazionali*, votate al mantenimento un legame emotivo con Dio; *autoreferenziali*, ovvero che definiscono il soggetto davanti al divino; *euristiche*, con lo scopo di indagare il mondo di Dio e la sua azione tra gli uomini; *immaginative/contemplative*, volte a creare

---

<sup>66</sup> Cfr. FRAZER, 1973, p. 1023

<sup>67</sup> Cfr. DURKHEIM, 1912, p. 4

<sup>68</sup> Cfr. STEPHENSON, 2015, pp. 38-39; STOLLBERG-RILINGER, 2013, pp. 22-23; TÖBELMANN, 2013, p. 223; BELL, 1997, p. 93

<sup>69</sup> Cfr. DURKHEIM, 1912, pp. 11.422-423

<sup>70</sup> MALINA, 1980, p. 215



un'ambientazione sacrale; *di riconoscimento*, con le quali viene espressa gratitudine e lode a Dio, così come la dichiarazione della sua sovranità<sup>71</sup>.

Ancora, Douglas accosta il rito a un'azione simbolica efficace nel dare forma e ordine all'esperienza, concentrandosi invece sugli aspetti allegorici e relativi alla contaminazione dello stesso. Cercando di inserire il rituale in un campo pienamente religioso, la studiosa vede nelle prassi legate alla purità e all'impurità uno strumento per rendere pubblici dei modelli simbolici «nei quali sono posti in relazione disparati elementi e disparate esperienze acquistano significato»<sup>72</sup>.

Bell ha voluto distinguere sei categorie di rituale, ovvero quelli *di passaggio*, legati a eventi biologici o socio-culturali; quelli *commemorativi o calendariali*, come il rituale di Pasqua; quelli *di comunione e scambio*, con una forte accezione sociale e comunitaria; quelli *di afflizione*, con l'intento di curare, purificare, esorcizzare o proteggere; quelli *celebrativi, festivi o di digiuno*, che enfatizzano una rappresentazione pubblica di sentimenti religiosi; quelli *politici*, come incoronazioni ed eventi militari<sup>73</sup>. Al di là di ogni possibile formulazione teorica, si potrebbe comunemente accettare il rituale come un fattore altamente sociale della religione, che, tramite la sua ripetitività e prescrittività, riproduce «ordini di maggiore grandezza»<sup>74</sup>, riconoscendo e rappresentando un «cosmo gerarchicamente costituito e preciso»<sup>75</sup>. Così come altre comportamenti culturali, anche liturgia e preghiera si inseriscono in questa architettura, costituendone uno dei pilastri fondamentali e riflettendo e reggendo quel cosmo ordinato fatto di un rapporto multiforme fra il mondo terreno e quello divino.

Come è emerso, dunque, se il sacrificio può assumere varie forme, ma rimanendo pur sempre all'interno di ordini e schemi ben codificati, la preghiera, che può certamente seguire il medesimo paradigma, assume anche un carattere puramente intimo e "incontenibile".

---

<sup>71</sup> Cfr. MALINA, 1980, pp. 217-218

<sup>72</sup> DOUGLAS, 1975, p. 33

<sup>73</sup> Cfr. BELL, 1997, pp. 91-137

<sup>74</sup> RAPPAPORT, 1979, pp. 192 ss.

<sup>75</sup> TAMBIAH, 1995, pp. 130 ss.

## 2. Sacrificio e preghiera fino al 70 e.v.

### 2.1. Panorama religioso del periodo del Secondo Tempio

Dopo l'esperienza traumatica della caduta del Primo Tempio di Gerusalemme per mano dei Babilonesi nel 586 a.e.v. e del conseguente esilio, l'intero impianto religioso giudaico subì una reinterpretazione e un adattamento alle nuove contingenze. Il giudaismo, infatti, fu sottoposto a una dura prova di resistenza, con una gran messe di gruppi e correnti in lotta reciproca in un conflitto non solo ideologico, ma anche puramente politico. In queste varie fasi, naturalmente, sulla religione giudaica agirono molteplici influenze culturali e cultuali che ne ampliarono notevolmente il panorama ideologico e furono causa, talvolta, della nascita di settarismi e fazioni. Tuttavia, le problematiche collegate alla ricostruzione del Tempio e di un'identità collettiva, che si declinarono anche in un orizzonte escatologico pieno di attese «che travalicò sempre più chiaramente i limiti della storia politica e dell'esistenza umana»<sup>76</sup>, gettarono le fondamenta che avrebbero modellato e formato in maniera determinante la futura religione ebraica.

Naturale conseguenza di un rivolgimento sociale di tali proporzioni fu la ricchezza e la vitalità del discorso teologico del periodo del Secondo Tempio, che si manifesta nella messe di correnti che emergono dai testi dell'epoca. Tradizioni deuteronomiche, sacerdotali, cronistiche, sapienziali, profetiche e salmodiche, infatti, si trovarono a convivere, talvolta in contrasto, talvolta quasi sovrapponendosi<sup>77</sup>. Così, nella prima età

---

<sup>76</sup> ALBERTZ, 2005, p. 502

<sup>77</sup> Per approfondire la profusione e l'intreccio di correnti, cfr. PLÖGER, 1959, pp. 129 ss.; MANTEL, 1973, *passim*; BLENKINSOPP, 1981, p. 13; CRÜSEMANN, 1985, pp. 212 ss.; STECK, 1969, pp. 310-315. I riferimenti alle varie tradizioni vengono qui utilizzati per comodità narrativa, senza pretese esegetiche legate alle possibili redazioni della Bibbia ebraica e senza ricollegarsi necessariamente alla cosiddetta "ipotesi documentaria", formulata da Wellhausen nell'Ottocento e considerata da molti studiosi ormai superata e più volte rigettata, modificata o integrata nel corso del tempo. Per una chiara e breve disamina

post-esilica, il lascito teologico dell'esilio modellò tre progetti che ambivano ad affermare la propria influenza sulla riorganizzazione della nuova società giudaica: la teologia deuteronomistica con le sue varie interpretazioni, la teologia riformata sacerdotale e la profezia salvifica esilica della scuola del Deutero-Isaia<sup>78</sup>. Ciò mise in moto due fondamentali movimenti antitetici. Il primo, votato all'integrazione, aveva come esempio principale la costituzione del canone della Torah<sup>79</sup>, che avrebbe dovuto così «assicurare l'identità religiosa e la base religiosa della società giudaica secondo la visione dei gruppi dominanti»<sup>80</sup>. Il secondo, di natura invece disgregativa, vedeva la religiosità personale scindersi nella cosiddetta “sapienza teologizzata” del Libro di Giobbe e di Prov 1-9<sup>81</sup>. Infine, una più propriamente popolare, espressa ad esempio nei Salmi<sup>82</sup>.

In seguito all'esilio, il Tempio di Gerusalemme divenne nuovamente il punto focale della vita politica e religiosa, rappresentando il centro nevralgico del culto sacrificale e della mentalità sacerdotale che lo reggeva. I concetti di Dio, Tempio e Torah rappresentavano un complesso ideologico tanto semplice quanto efficace, che si riassumeva in una particolare unicità: un unico Dio che scelse un popolo come suo eletto, con un solo Tempio dove venerarlo e una sola Legge da studiare e osservare<sup>83</sup>. Liberato dalle ingerenze monarchiche, il Tempio tornò a essere un'istituzione municipale autonoma, cioè di tutta la società, tanto che quest'ultima si addossò l'onere economico del mantenimento del santuario<sup>84</sup>. I sacerdoti, infatti, ormai distinti dai Leviti, ricevevano porzioni maggiorate dei sacrifici, oltre a ulteriori imposte, come primizie o ciò che era stato promesso in voto. Inoltre, la popolazione comune era ulteriormente coinvolta nel culto templare regolare, che assumeva così tratti più populistici rispetto alle epoche precedenti. Per cercare di porre rimedio ai rischi di contaminazioni del sacro si impose maggiormente una teologia del puro e dell'impuro, con l'istituzione della cerimonia del

---

dell'argomento, si veda il testo e i ricchi rimandi bibliografici di Jean-Louis Ska. Cfr. SKA, 2022, pp. 140-213.250-253

<sup>78</sup> Cfr. ALBERTZ, 2005, p. 505. Tuttavia, è bene notare che l'idea di un Deutero-Isaia considerato come autore a sé stante rappresenta un'argomentazione a oggi molto discussa, considerando l'intera composizione ben più complessa. Si veda, ad esempio, BERGES, 2015, *passim*; *Idem*, 2020, *passim*; *Idem*, 2022, *passim*

<sup>79</sup> Cfr. Esd 7,14.25-26. Si veda anche BLUM, 1990, pp. 345-360; ALBERTZ, 2005, p. 541

<sup>80</sup> ALBERTZ, 2005, p. 505

<sup>81</sup> Cfr. VON RAD, 2000, vol. 1, pp. 495 ss.; MCKANE, 1970, p. 11; WITTENBERG, 1987, pp. 8 ss.

<sup>82</sup> Cfr. ALBERTZ, 1981, pp. 357 ss.

<sup>83</sup> Cfr. SCHWARTZ S., 2001, p. 63; IOS., *C. Ap.* 2,193

<sup>84</sup> Cfr. SANDERS, 1992, pp. 47-145; UDOH, 2005, pp. 113-206; BAESENS, 2006, pp. 179-200; GABBA, 1999, pp. 94-167; ROCCA, 2008, p. 209; PASTOR, 1997, p. 110

giorno dell'espiazione<sup>85</sup>, da ripetere ogni anno, e, più in generale, una messa in risalto della funzione espiatrice del culto.

L'età ellenistica, invece, vede come principale caratteristica l'insorgere di una serie di gruppi sociali e religiosi che si opponevano marcatamente ai nuovi dilaganti costumi. Tuttavia, le informazioni riguardanti tali comunità sono relativamente scarse e rarissime, se non quasi inesistenti, sono le opere che si riallacciano a esse<sup>86</sup>. Benché sia assai probabile che ne esistessero di più<sup>87</sup>, nelle *Antichità giudaiche*, Flavio Giuseppe afferma che «vi erano tra i giudei tre correnti di pensiero che tenevano opinioni diverse riguardo alle cose umane. La prima corrente è detta dei Farisei, l'altra dei Sadducei, la terza degli Esseni»<sup>88</sup>. L'origine dei Farisei è forse da inscrivere alla metà del II secolo a.e.v., in seguito alle rivolte maccabaiche<sup>89</sup>. Sorti in opposizione ai Sadducei, questi si precisarono come laici e scribi. A differenza di altri gruppi coevi, i Farisei ritenevano che Dio avesse dato a Mosè una doppia Torah, scritta e orale, e che quest'ultima fosse rintracciabile nelle tradizioni orali dei saggi. Grazie a essa, sarebbe stato possibile adattare la Legge alle mutate circostanze storiche, superando così ogni difficoltà. Questa malleabilità teologica permise di estendere l'influenza del farisaismo oltre la caduta di Gerusalemme nel 70 e.v., garantendone la sopravvivenza nella Diaspora e nella letteratura rabbinica. I Sadducei, invece, erano legati al sommo sacerdozio e all'aristocrazia giudaica, facendo risalire la loro origine a Šadoq<sup>90</sup>. In conflitto con i Farisei, ritenevano che fosse impossibile scostarsi dalla Torah scritta, in una prospettiva di rigido conservatorismo esegetico ed ermeneutico che comprendeva l'idea dell'inaccessibilità di Dio, la contrarietà all'immortalità dell'anima e il rifiuto della dottrina degli angeli<sup>91</sup>. A causa del loro radicato legame con la politica e con il Tempio gerosolimitano, i Sadducei scomparvero all'indomani della presa del santuario per mano dei Romani. Diversamente da altri gruppi, degli Esseni non vi è traccia né nel Nuovo Testamento, né nella letteratura rabbinica. Prima della scoperta dei manoscritti di Qumran era necessario riferirsi

---

<sup>85</sup> Cfr. Lev 16,1-34; IOS., *Ant.* 3,239-243

<sup>86</sup> Cfr. MARTONE, 2008, p. 44; IOS., *Ant.* 3,237

<sup>87</sup> Cfr. BAUMGARTEN A., 1997, pp. 2-3

<sup>88</sup> «Κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον τρεῖς αἰρέσεις τῶν Ἰουδαίων ἦσαν, αἱ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων διαφόρως ὑπελάμβανον, ἧν ἡ μὲν Φαρισαίων ἐλέγετο, ἡ δὲ Σαδδουκαίων, ἡ τρίτη δὲ Ἑσσηνῶν». IOS., *Ant.* 13,171

<sup>89</sup> Cfr. COHEN, 1987a, pp. 143-159; BAUMGARTEN A., 1983, pp. 411-428

<sup>90</sup> Cfr. 1Re 2,35

<sup>91</sup> Cfr. GRABBE, 2010, pp. 57-59; IOS., *Ant.* 13,297; 18,16 ss.; Mt 22,23; Mc 12,18; Lc 20,27; At 23,8

principalmente a Flavio Giuseppe, a Filone d'Alessandria e a Plinio il Vecchio<sup>92</sup>. Secondo queste fonti, gli Esseni rappresentavano delle specie di comunità monastiche, esclusivamente maschili<sup>93</sup> e sparse su tutto il territorio. I beni dei membri erano messi in comune e l'osservanza e lo studio della Legge mosaica erano eseguiti rigorosamente, così come le regole sul riposo del sabato e, soprattutto, quelle sulla purità, alla quale era riservata un'attenzione particolare<sup>94</sup>. Benché nei materiali ritrovati a Qumran vi siano molte analogie con quanto scritto sugli Esseni, la comunità presentava alcune divergenze. Il gruppo di Qumran, infatti, a differenza di questi ultimi, aveva un atteggiamento radicalmente polemico nei confronti del Tempio di Gerusalemme, che riteneva fosse ormai inquinato dalle impurità e lontano dalla sua reale natura e, pertanto, inadatto a ospitare il culto come prescritto da Dio<sup>95</sup>.

Inoltre, nel periodo del Secondo Tempio emersero una serie di aspettative messianiche, apocalittiche ed escatologiche, dettate dalle condizioni storiche, religiose e sociali del momento, come si evince dalla relativa letteratura<sup>96</sup>. Presero piede, infatti, alcune visioni legate a un Tempio celeste, all'angelologia, alla fine dei tempi e a una dimensione di riscatto messianico. Queste fondamentali espressioni del disagio causato dall'esilio, dalla frammentarietà socio-religiosa del periodo e dalla crescente percezione della colpa e del peccato della società, proiettavano così aspettative e desideri in una dimensione futura e altra, fondata sul riscatto e sul pentimento, nell'ottica di una speranza in grado di sollevare dalle sofferenze delle persecuzioni<sup>97</sup>.

Pertanto, più in generale, il periodo del Secondo Tempio vide un estremo fervore e ripensamento teologico, necessariamente dettato dalle conseguenze della grande catastrofe nazionale, della distruzione del Tempio di Gerusalemme e dell'esilio, che segnarono profondamente l'animo e la mentalità del popolo israelitico, il quale si trovò ora a doversi ricostruire un'identità sociale, politica e, soprattutto, religiosa, in seno,

---

<sup>92</sup> Cfr., ad esempio, IOS., *Bell.* 2,8.2-13; 120-161; *Ant.* 18,1.5; 18-22; PHILO, *Prob.* 75-87; PLIN., *Nat.* 5.73. Si veda anche GRABBE, 2010, pp. 59-61

<sup>93</sup> Cfr. COPPENS, 1978, pp. 16-24; HUBNER, 1971, pp. 153-167

<sup>94</sup> Cfr. LUPIERI, 1985, pp. 16-43; JOKIRANTA, 2013, pp. 144-163

<sup>95</sup> Cfr. SCHIFFMAN, 1989, pp. 239-255; GARCIA MARTINEZ, 1987, pp. 527-556; VIVIAN, 1991, pp. 97-114

<sup>96</sup> Cfr. Zc 1-8; Is 24-27.56-66; Dn 7-12; 1En 72-82; 85-93; 2Bar 53-74; SACCHI, 2019, pp. 367-391

<sup>97</sup> Cfr. MAIER, 2000, p. 359; SACCHI, 2019, pp. 297-317; FOHRER, 1985, p. 433; NOTH, 1953, pp. 248-273; LEBRAM, 1964, pp. 328-331; GRUENWALD, 1988, pp. 145-170; ELIOR, 1993, pp. 3-53; VRIEZEN-VAN DER WOUDE, 2005, pp. 605-609; FLUSSER, 2007, pp. 207-213; KNIBB, 2005, pp. 404-408; *Idem*, 2010, pp. 403-432; DiTOMMASO, 2011, pp. 115-133

tuttavia, alle grandi trasformazioni storico-politiche che ebbero luogo. In questo periodo, infatti, giunsero a maturazione prassi culturali molto diverse tra loro. I rituali sacrificali, già molto presenti nell'era precedente, ripresero a pieno ritmo nel nuovo Tempio gerosolimitano con rinnovato vigore e in maggior numero. Alle antiche consuetudini, si aggiunsero ora il sacrificio espiatorio  $\text{הַטָּטָף}$ , *hatta't*, e quello di riparazione  $\text{אַשָׁם}$ , *ašam*, che rispondevano alle sempre più incalzanti esigenze teologiche di purità e santità dell'uomo. La consolidata interpretazione deuteronomistica della storia, infatti, che attribuiva agli uomini la causa delle sventure del popolo israelitico, acuì ora il senso di peccaminosità delle azioni umane, spingendolo così a percepire la necessità di mondarsi dalle impurità e dai peccati di cui si era macchiato. Il significato dei sacrifici riflette le esperienze storiche vissute dal popolo d'Israele, inserendosi nelle specifiche elaborazioni teologiche nate in epoca post-esilica. Relativamente alle singole ritualità, dunque, si incontra una logica di purificazione in cui il sangue svolge un ruolo di deterzione dei luoghi e degli oggetti sacri, arginando la minaccia della contaminazione. Vi è poi una dimensione apotropaica in cui il male viene simbolicamente allontanato ed estromesso dalla comunità, mediante l'invio nel deserto di un capro emissario. Inoltre, si può identificare un principio oblativo di riconciliazione con Dio, tramite il prelevamento di una vittima dai beni dell'uomo, così come se ne può ritrovare una legata a una dinamica di omaggio e ringraziamento, in cui l'offerta si configura come una restituzione a Dio di ciò che gli appartiene, in una dichiarazione di sottomissione e riconoscenza nei suoi confronti. In aggiunta, accanto alle varie prassi strettamente sacrificali, andarono a consolidarsi tutta una serie di modalità alternative e accessorie di devozione, quali opere di giustizia sociale, l'obbedienza ai comandamenti divini e, soprattutto, preghiere e suppliche, che raccolgono in esse quel substrato ideologico del periodo esprimendo, nuovamente, istanze penitenziali che rivelano l'essenza culturale del periodo<sup>98</sup>. In questo *bailamme* religioso si gettarono così le basi, ovvero le forme e le modalità di ciò che poi sarà il giudaismo rabbinico, stabilendo le prassi liturgiche fondamentali e delineando quei sentimenti che perdureranno anche all'indomani della caduta del secondo Tempio di Gerusalemme e costituendo così l'ossatura della religione ebraica moderna.

---

<sup>98</sup> L'idea si ritrova anche in Filone, il quale ritiene che onorare e rendere grazie a Dio rappresenti un modo per mondare la vita dai peccati. Cfr. PHILO, *Deus* 3,15; *Spec.* 2,209; 7,437; *Post.* 2,355; *Her.* 4,299; *Congr.* 4,511

## 2.2. Il sacrificio nel periodo del Secondo Tempio

### 2.2.1. Tipologie di sacrifici

#### 2.2.1.1. Olocausto: 'olah

Il sacrificio di olocausto rappresenta «il sacrificio che viene fatto salire sull'altare o, più verosimilmente, il cui fumo con la combustione vien fatto salire verso Dio»<sup>99</sup>. Il termine infatti è mutuato, tramite la Vulgata, dall'*olokaustosis* (όλοκαύστωσις da ὅλος, “intero”, e καυστός, “bruciato”) greco della Settanta e deriva dall'ebraico הָלַח, 'olah, la cui radice significa “salire” e che indica il sacrificio più comune in ambito israelitico, ovvero quello dove la vittima viene combusta completamente<sup>100</sup>.

Secondo il rituale descritto in Lev 1, l'offerta dell'olocausto consisteva in un animale maschio, senza difetto alcuno, da scegliere tra il bestiame grosso o minuto, come bovini, capri o pecore, o tra gli uccelli, specificatamente tortore o colombe<sup>101</sup>. La procedura prevedeva che la vittima venisse dapprima condotta nel cortile interno del Tempio, dove l'offerente, in stato di purità rituale, imponeva la mano sul capo dell'animale, che poi uccideva, tagliandogli la gola<sup>102</sup>. Dopodiché il sacerdote si preoccupava di raccoglierne il sangue per aspergere l'altare, poiché «la vita di ogni carne è il suo sangue»<sup>103</sup>. La vittima veniva poi scuoiata e fatta a pezzi, che venivano dunque posti sull'altare dagli officianti. Questi dovevano premurarsi che tutte le parti dell'animale, preventivamente lavate, bruciassero continuamente fino al mattino seguente<sup>104</sup>. Infine, una volta distrutta completamente la vittima nella combustione, le sue

---

<sup>99</sup> DE VAUX, 1964, p. 404. Cfr. SOGGIN, 2001, p. 85; CARDELLINI, 2001, pp. 37-38; GROTTANELLI, 1991, pp. 24.49; EBERHART, 2011, pp. 28-32

<sup>100</sup> Flavio Giuseppe testimonia che l'olocausto faceva parte, oltre che dei riti specifici che lo prevedevano, anche di ogni festività. Cfr. IOS., *Ant.* 3,221.225.244-257

<sup>101</sup> Cfr. IOS., *Ant.* 3,226

<sup>102</sup> L'immolazione per mano di sacerdoti e Leviti avveniva solo durante i sacrifici pubblici. Cfr. 2Cr 29,22.24.34; Ez 44,11

<sup>103</sup> «כִּי־יָיִחַם שֶׁבְּכָל־בְּשָׂרָה נַפְשָׁהּ». Lev 17,14. Cfr. IOS., *Ant.* 3,225-227

<sup>104</sup> Cfr. Lev 6,2.5-6; IOS., *Ant.* 3,227

ceneri dovevano essere tenute accanto all'altare, per poi essere portate dal sacerdote, «deposte le sue vesti e indossatene altre»<sup>105</sup>, in un luogo puro, fuori dal Tempio.

Qualora la vittima provenisse dal bestiame minuto il rituale rimaneva immutato, tranne per il fatto che l'animale doveva essere sgozzato «dal lato settentrionale dell'altare»<sup>106</sup>. Ciò potrebbe trovare giustificazione in un fatto puramente pratico: a differenza di un toro, un ovino non necessitava di uno spazio ampio per essere immolato, quale era il cortile esterno. Tuttavia, poiché l'organizzazione spaziale intorno all'altare esterno prevedeva il luogo delle ceneri a est<sup>107</sup>, la vasca per l'abluzione a ovest<sup>108</sup> e, a sud, la scalinata che conduceva all'altare, un'ulteriore e ipotetica ragione potrebbe essere che il lato settentrionale dell'altare fosse l'unico spazio adeguato rimanente<sup>109</sup>.

Nel caso in cui venisse offerto un volatile, la normativa prevedeva un *iter* differente. L'imposizione della mano e lo sgozzamento venivano meno, mentre, una volta reciso il capo, il gozzo con le piume veniva staccato e gettato «nel lato orientale dell'altare, dove è il luogo delle ceneri»<sup>110</sup>. L'animale veniva dunque squartato, «prendendolo per le ali, senza separarlo»<sup>111</sup>, per poi essere gettato nel fuoco sull'altare. Come evidenzia De Vaux, «il sacrificio di uccelli era l'equivalente, per i poveri, del sacrificio di bestiame, possibile solo ai ricchi. Per lo stesso motivo economico i sacrifici di montoni e di capri erano più frequenti che quelli di grosso bestiame»<sup>112</sup>. L'assunto è ribadito anche da Balentine, per il quale «l'olocausto di uccelli, che sono molto più numerosi e quindi molto più facili da ottenere, [...] [è] per i poveri, che potrebbero non avere bestiame o comunque non averne a sufficienza per un sacrificio»<sup>113</sup>.

Di particolare interesse per lo studio dello sviluppo delle pratiche rituali della società israelitica e giudaica sono le prassi legate al תמיד, *tamid*, o עולת התמיד, '*olat hattamid*'<sup>114</sup>, che rappresentava l'olocausto presentato quotidianamente «come un dono

---

<sup>105</sup> «וּפָשַׁט אֶת-בְּגָדָיו וְלָבַשׁ בְּגָדִים אֲחֵרִים». Lev 6,11

<sup>106</sup> «עַל יָדָהּ הַמִּזְבֵּחַ צִפְנָה». Lev 1,11

<sup>107</sup> Cfr. Lev 1,16

<sup>108</sup> Cfr. Es 40,30

<sup>109</sup> Cfr. MILGROM, 1991, p. 163

<sup>110</sup> «וְהִשְׁלִיךְ אֹתָהּ אֶצְלֵי הַמִּזְבֵּחַ קִדְמָה אֶל-מְקוֹם הַדָּשָׁן». Lev 1,16

<sup>111</sup> «וְשָׁסַע אֹתוֹ בְּכַנְפָּיו לֹא יִבְדִּילֵהוּ». Lev 1,17

<sup>112</sup> DE VAUX, 1964, p. 405

<sup>113</sup> BALENTINE, 2008, p. 38

<sup>114</sup> Cfr. Num 28,10.15.24.31; 29,16.19.22.25.28.31.34.38; Esd 3,5; Ne 10,34



offerto alla divinità dimorante nel Tempio e da essa consumato in “soave odore”<sup>115</sup>. Cardellini sostiene che, benché il termine significhi generalmente “sempre, continuamente”, in questo contesto indicherebbe «piuttosto una ripetizione a intervalli regolari e a tempi fissi dell’atto rituale»<sup>116</sup>. Nel codice del Levitico, il termine è menzionato relativamente agli olocausti, che devono bruciare «tutta la notte, fino al mattino»<sup>117</sup> e in riferimento alla prescrizione di presentare l’oblazione del sommo sacerdote come offerta «perpetua, metà la mattina e metà la sera»<sup>118</sup>. Pertanto, Balentine sostiene che, in tali casi, «*tamid* ha funzione di avverbio per descrivere un’azione che viene ripetuta quotidianamente, continuamente, per sempre»<sup>119</sup>.

Nel corso del tempo, il termine andò a indicare regolarmente una serie di rituali quotidiani<sup>120</sup>. Benché gli elementi costitutivi di tali prassi non siano particolarmente chiari, secondo Levine si possono ritrovare tre particolari consuetudini<sup>121</sup>: l’olocausto quotidiano di due agnelli, uno al mattino e uno alla sera, accompagnato da offerte di cereali e libazioni<sup>122</sup>; l’accensione regolare del candelabro nella tenda del convegno<sup>123</sup>; infine, le regolari offerte di incenso, presentate ogni mattina quando il sacerdote si occupa del candelabro.<sup>124</sup>

Il Levitico sottolinea ben tre volte che il fuoco sull’altare degli olocausti non debba mai essere lasciato spegnersi<sup>125</sup>. Questa prescrizione rimanderebbe alla narrazione di Lev 9,24 circa la prima accensione del fuoco sull’altare, avvenuta durante l’inaugurazione del culto pubblico, quando «un fuoco uscì dalla presenza del Signore e divorò l’olocausto e le parti grasse». Questo fuoco divino e rivelatore rappresenta il segno della costante presenza di Dio, che viene realizzata e riaffermata ogni qualvolta il rogo venga attizzato, mettendo in comunicazione gli uomini e Dio<sup>126</sup>. Il rituale, dunque, concretizza la volontà

---

<sup>115</sup> CARDELLINI, 2001, p. 254

<sup>116</sup> *Ibidem*

<sup>117</sup> «כָּל־הַלַּיְלָה עַד־הַבֹּקֶר». Lev 6,9

<sup>118</sup> «תָּמִיד מִחֲצִי־הַבֹּקֶר וּמִחֲצִי־הָעֶרֶב». Lev 6,13

<sup>119</sup> BALENTINE, 2008, p. 83

<sup>120</sup> A conferma di ciò, si veda, anche se relativamente a un’interpretazione posteriore, il trattato *Tamid* della *Mišnah*.

<sup>121</sup> Cfr. LEVINE B., 1989, p. 38

<sup>122</sup> Cfr. Es 29,38-42; Num 28,3-8; Ez 46,13-15

<sup>123</sup> Cfr. Es 27,20-21; 30,7-8; Lev 24,1-4

<sup>124</sup> Cfr. Es 30,7-9; 40,24-27

<sup>125</sup> Cfr. Lev 6,2.5.6

<sup>126</sup> Cfr. EBERHART, 2004, p. 285

di Dio di dimorare in mezzo al suo popolo, rendendola visibile affinché la comunità «possa regolarsi sulla testimonianza del santuario»<sup>127</sup>. Secondo Eberhart, inoltre, il fuoco che consumava la vittima sacrificale rappresentava il momento culminante dell'intero rito, realizzando il senso stesso dell'avvicinamento a Dio che l'immolazione sottende<sup>128</sup>. Lo studioso ritiene che le parti animali bruciate rappresentassero simbolicamente la vita dell'offerente, il quale a sua volta “saliva in fumo” verso il cielo e dunque verso Dio<sup>129</sup>.

La regolarità delle prassi del *tamid*, presentando olocausti al mattino e alla sera<sup>130</sup>, così come la necessità di tenere perennemente vivo il fuoco sull'altare, si radicano nella ritmica creazionale di Gen 1,1-2,4, che nella continuità fra giorno e notte testimonia così «il collegamento vitale tra gli inizi e le conclusioni che portano a ulteriori inizi»<sup>131</sup>. Inoltre, questi rituali sacralizzano la devozione dei fedeli, la quale diventa un vero e proprio *modus vivendi* e una concezione del culto costante e abituale. Pertanto, queste celebrazioni devono essere osservate con disciplina e responsabilità, così che il culto si radichi nella quotidianità della società, per i quali l'orientamento e il continuo tendere verso Dio devono essere sempre senza posa. Il rituale, infatti, rappresenta un sistema di comunicazione simbolica che si caratterizza anche per la sua ripetitività, la quale rinforza la religione e i simboli stessi che la strutturano<sup>132</sup>.

### 2.2.1.2. Offerta vegetale: *minḥah*

L'offerta incruenta di vegetali e primizie, detta מִנְחָה, *minḥah*, generalmente traducibile con “dono”, poteva essere di varia natura. Innanzitutto, come stabilisce Lev 2, questa poteva essere costituita dall'offerta non cotta di fior di farina, intrisa d'olio e accompagnata da incenso<sup>133</sup>. Una parte di essa era bruciata sull'altare dal sacerdote «come

---

<sup>127</sup> BALENTINE, 2008, p. 84

<sup>128</sup> Cfr. EBERHART, 2002, pp. 303-308; *Idem*, 2011, p. 29

<sup>129</sup> Cfr. *Idem*, 2017, p. 218

<sup>130</sup> Cfr. IOS., *Ant.* 3,237-238

<sup>131</sup> BALENTINE, 2008, p. 84

<sup>132</sup> Cfr. TAMBIAH, 1995, p. 119; BELL, 1997, p. 140

<sup>133</sup> Cfr. IOS., *Ant.* 3,233-235

memoriale»<sup>134</sup>, mentre ciò che ne restava era attribuito ai sacerdoti<sup>135</sup>, «parte santissima tra i sacrifici offerti al Signore»<sup>136</sup>. Qualora si trattasse invece di pasta cotta al forno, alla piastra o in pentola, il fior di farina doveva essere «preparato in focacce azzime intrise d'olio e in schiacciate azzime spalmate d'olio»<sup>137</sup>. Nuovamente una parte dell'offerta veniva arsa sull'altare, mentre il restante spettava ai sacerdoti<sup>138</sup>. In ogni caso, la *minḥah* era costituita da prodotti agricoli lavorati dall'uomo e provenienti dalla terra donatagli da Dio. In maniera simbolica, quindi, il sacrificante offriva a YHWH anche la sua forza lavoro, il suo impegno quotidiano profano e la sua capacità di trasformare tali beni in un qualcosa di gradito alla divinità<sup>139</sup>.

Elemento fondamentale e immancabile di tali offerte era il sale, simbolo dell'alleanza con Dio<sup>140</sup>. Presso le popolazioni del Vicino Oriente antico, infatti, era usanza comune riunirsi in un pasto dove i partecipanti condividevano il sale quando si stringeva un patto<sup>141</sup>. Tale alimento aveva perciò una forte carica simbolica evidenziando sia un'idea di commensalità che la fiducia nel rapporto con Dio, che veniva così esaltato e rinnovato<sup>142</sup>. Inoltre, era proibito bruciare sia il lievito sia il miele, che dovevano essere invece offerti come primizia, anche se non sarebbero saliti «sull'altare come profumo gradito»<sup>143</sup>. Tali divieti si basano convenzionalmente sull'idea che, in quanto zuccheri, lievito e miele fossero associati alla fermentazione e considerati da fonti rabbiniche, cristiane ed ellenistiche metafora di corruzione e decadenza e, quindi, di morte<sup>144</sup>. Tuttavia, Balentine ipotizza che tali alimenti fossero «[...] con sperma e sangue, agenti che portano la vita in maniera naturale, vale a dire che rientrano nella sfera della vita che gli esseri umani possono controllare da soli. Le offerte sull'altare, invece, diventano agenti della vita portata dal divino, vale a dire riconoscono che tutta la vita è un dono di

---

<sup>134</sup> «אֶזְכְּרָתֶהָ». Lev 2,2

<sup>135</sup> Cfr. Lev 2,1-3; 6,7-11; 7,10. Flavio Giuseppe sostiene inoltre che nel caso in cui l'offerente fosse stato un sacerdote, l'offerta andava totalmente bruciata. Cfr. IOS., *Ant.* 3,235

<sup>136</sup> «קֹדֶשׁ קֹדְשִׁים מֵאֲשֵׁי יְהוָה». Lev 2,3

<sup>137</sup> «מִנְחָה מֵאֲפֶה תִגֹּר סֶלֶת חֲלוֹת מִצֹּת בְּלוּלֹת בְּשֶׁמֶן וְרִקְיָקִי מִצֹּת מִשְׁתִּים בְּשֶׁמֶן». Lev 2,4

<sup>138</sup> Cfr. Lev 2,4-10; 7,9

<sup>139</sup> Cfr. MARX, 1994, pp. 43-44; *Idem*, 2005a, p. 76

<sup>140</sup> Cfr. Lev 2,13. Flavio Giuseppe, tuttavia, fa riferimento al sale solo in relazione alle porzioni dell'olocausto, prima che queste venissero poste sull'altare e bruciate. Cfr. IOS., *Ant.* 3,227

<sup>141</sup> Cfr. MILGROM, 1991, pp. 191-192; TWOT, I, p. 506; ROBERTSON-SMITH, 1889, pp. 270.273.479; HAUCK, I, 1964, p. 228; BRATT, 2009, p. 220

<sup>142</sup> Cfr. BIANCHI F., 2015, p. 8

<sup>143</sup> «וְאֶל־הַמִּזְבֵּחַ לֹא־יָעֲלוּ לְרִיחַ גִּיחָם». Lev 2,12

<sup>144</sup> Cfr. MILGROM, 1991, p. 189

Dio»<sup>145</sup>. Poco attendibile sembrerebbe invece l'ipotesi circa il fatto di un divieto basato sull'idea di evitare una commistione con elementi pagani<sup>146</sup>, poiché anche l'olio, largamente utilizzato in questi rituali, veniva adoperato nei culti pagani<sup>147</sup>. Infine, Lev 2,14-16 include tra le offerte vegetali anche l'oblazione di primizie, בכורים, *bikkurim*<sup>148</sup>, come spighe tostate e pane d'orzo mondato, accompagnate da olio e incenso, di cui, nuovamente, una parte doveva essere bruciata sull'altare.

Tra le offerte vegetali si possono includere anche i cosiddetti pani d'oblazione o di presentazione, denominati לֶחֶם הַפָּנִים, *leḥem happanim*, letteralmente “pani della faccia o della presenza”<sup>149</sup>. Da quanto si evince in Lev 24,5-9, questi erano costituiti da dodici focacce di fior di farina, disposte «su due pile, sei per ogni pila, sul tavolo d'oro puro davanti al Signore»<sup>150</sup>. Posto dell'incenso a bruciare sui pani come אֲזָכָרָה, *azkarah*<sup>151</sup>, questi venivano infine consumati dai sacerdoti. Queste offerte, rinnovate «ogni giorno di sabato [...], sempre»<sup>152</sup>, erano un pegno dell'alleanza eterna con Dio<sup>153</sup>.

Come evidenziato poc'anzi, il termine *minḥah* è traducibile genericamente con “dono”. In testi non sacerdotali, come Gen 32,14-19.21; 43,11, il termine può indicare un omaggio<sup>154</sup>, esprimendo gratitudine o un'amicizia personale, ma, nella letteratura storica, può assumere anche la sfumatura di “tributo”, in forma di sottomissione politica verso un re o un superiore<sup>155</sup>. In questa dimensione, il termine sottende una differenziazione di *status* tra offerente e divinità, promuovendo e rinforzando, allo stesso tempo, un legame che permette di realizzare un avvicinamento sicuro e quindi la più intima comunione tra le due parti<sup>156</sup>. In una prospettiva simile, la *minḥah* può anche esprimere riverenza e

---

<sup>145</sup> BALENTINE, 2008, p. 48. Cfr. EBERHART, 2017, p. 205

<sup>146</sup> Cfr. HARTLEY, 1992, p. 33

<sup>147</sup> Cfr. DEIANA, 2005, p. 60

<sup>148</sup> Il termine, che deriva da בכור, *b<sup>e</sup>khor*, è comune a molte lingue semitiche per indicare i primogeniti sia umani che animali. Cfr. HALOT, I, s.v. “b<sup>e</sup>khor”

<sup>149</sup> Cfr. Es 25,30

<sup>150</sup> «וְשִׂמְתָה אֹתָם שְׁתֵּי מַעְרָכֹת יָשָׁשׁ הַמַּעְרָכֹת עַל הַשֻּׁלְחָן הַטֹּהָר לִפְנֵי יְהוָה»

<sup>151</sup> Cfr. Lev 2,2.9.16; 6,8. Il termine, dal significato discusso, può intendersi come «“memoriale”, che ricorda l'offerente a Dio, oppure “pegno”, una piccola parte che è donata a Dio e gli rappresenta il tutto». DE VAUX, 1964, p. 410. Cfr. BALENTINE, 2008, p. 46

<sup>152</sup> «בַּיּוֹם הַשְּׁפָטָה בַּיּוֹם הַשְּׁפָטָה [...] תִּמְיֵד». Lev 24,8

<sup>153</sup> Cfr. *Ibidem*; STADE, I, 1905, p. 168; SCHOTTROFF, 1964, pp. 328-338; THAT, I, p. 508; TWOT, II, pp. 589-591; BDB, I, pp. 99-100; HALOT, I, p. 26; DCH, I, pp. 169-170

<sup>154</sup> Cfr. EBERHART, 2004, p. 488

<sup>155</sup> Cfr. 2Sam 8,2-6; 1Re 4,21. Secondo Marx, tale sacrificio si configura in maniera analoga al rapporto che intercorre tra un sovrano e un suo suddito. Cfr. MARX, 2000, p. 35; *Idem*, 2005a, pp. 78-88; EBERHART, 2002, pp. 358-359

<sup>156</sup> Cfr. MARX, 1994, pp. 82-84; *Idem*, 2005a, p. 35; WATTS, 2013, p. 302; EBERHART, 2017, p. 216

riconciliazione con Dio<sup>157</sup>. Negli scritti della redazione sacerdotale, tuttavia, *minḥah* si riferisce sempre alle offerte vegetali di grani e cereali. Il fatto che si parli di cereali subito dopo aver trattato l'olocausto, e in particolare quello di uccelli, il più economico, «fa presumere che si tratti di una seconda opzione per i più poveri. Se qualcuno non può permettersi neanche un uccello, può fare un'offerta di grano, che possiede la stessa capacità di diventare “profumo soave” per il Signore dei sacrifici più costosi»<sup>158</sup>. Tale ipotesi può essere confermata da quella di Milgrom, che a sua volta ritiene l'offerta di cereali «l'olocausto dei poveri»<sup>159</sup>.

Infine, la *minḥah*, offerta da sola esclusivamente in speciali occasioni<sup>160</sup>, era più spesso «il completamento di un sacrificio cruento, olocausto o sacrificio di comunione»<sup>161</sup>, dove era accompagnata da una libazione di vino<sup>162</sup>. Infatti, questa funzione ausiliaria della *minḥah* si ritrova anche nei testi antichi e profetici<sup>163</sup>, talvolta affiancata dal verbo קָטַר, *qatar*, ovvero “salire in fumo”<sup>164</sup>. Contrariamente a tale ruolo accessorio, Marx ritiene che essa rappresentasse invece la ritualità più importante dell'intero sistema, proprio perché parte di ogni prassi pubblica e privata e per il fatto che YHWH e i sacerdoti consumassero il medesimo prodotto, circostanza che non si verificava nei sacrifici animali<sup>165</sup>.

### 2.2.1.3. Sacrificio di comunione: *zevah š'lamim*

Il termine זֶבַח שְׁלָמִים, *zevah š'lamim*, spesso solo זֶבַח, *zevah*, o solo שְׁלָמִים, *š'lamim*, –sempre al plurale, eccezione fatta per Am 5,22, dove compare il singolare שְׁלֵם, *š'lem*–,

<sup>157</sup> Cfr. EBERHART, 2011, p. 25

<sup>158</sup> BALENTINE, 2008, p. 46

<sup>159</sup> MILGROM, 1991, p. 195. Cfr. MARX, 1994, p. 39; *Idem*, 2005a, p. 84

<sup>160</sup> Cfr. Lev 5,11-13; 6,13-16; Num 5,15

<sup>161</sup> DE VAUX, 1964, p. 410. Cfr. Lev 7,12-14; 8,26-27; Num 6,19-21; 2Cr 7,7

<sup>162</sup> Cfr. Es 29,40; Lev 23,13; Num 15,1-12; Ios., *Ant.* 3,234

<sup>163</sup> Cfr. 1Sam 1,24; 2,29; 3,14; 10,3; 1Re 8,64; 2Re 16,13; Is 19,21; 43,23; 66,3; Ger 14,12; 17,26; Am 5,22-25

<sup>164</sup> Cfr. 2Re 16,13; 17,11

<sup>165</sup> Cfr. MARX, 1994, pp. 83-84

indica generalmente un rendimento di grazie e un'unione con Dio. «L'equivalenza di tali termini è dimostrata dalla loro alternanza negli stessi passi e nei passi paralleli, e dall'identità dei motivi e dei riti»<sup>166</sup>, specifica De Vaux, che ricorda, inoltre, come traduzioni quali “sacrificio pacifico” e “sacrificio di salvezza” siano echi della versione greca della Settanta<sup>167</sup>.

Il rituale precisa tre tipologie di sacrificio di comunione, i cui confini sono tuttavia piuttosto sfumati e imprecisi: תּוֹדָה, *todah*, il sacrificio di lode o ringraziamento, che prevede anche l'accompagnamento di un'offerta di focacce lievitate ma anche di pani e schiacciate azzimi intrisi di olio, di cui una parte è prelevata per Dio e attribuita al sacerdote<sup>168</sup>; נְדָבָה, *n'davah*, il sacrificio spontaneo «offerto per devozione fuori da ogni prescrizione o promessa»<sup>169</sup>; infine נִדְבָר, *neder*, il sacrificio votivo<sup>170</sup>.

Eccezione fatta per i volatili, le vittime erano le stesse della prassi dell'olocausto, che in questo caso potevano essere però anche femmine, pur sempre senza difetti<sup>171</sup>. Similmente, coincidevano anche i momenti dell'imposizione della mano, dello sgozzamento e del rito di sangue. A differenza dell'olocausto, il rituale prevedeva che la vittima, invece che completamente distrutta nel fuoco, venisse spartita fra Dio, il sacerdote e l'offerente, in un banchetto comunitario a cui prendevano parte tutti i partecipanti al rito<sup>172</sup>. Tale convivio rappresentava la memoria del patrimonio pastorale del periodo nomadico degli Israeliti, che si riassumeva nel rituale del sacrificio di Pasqua, זֶבַח פֶּסַח, *zevah pesah*<sup>173</sup>. Secondo la tradizione, infatti, ogni famiglia doveva immolare un capo di bestiame minuto al crepuscolo del primo plenilunio di primavera, la cui carne doveva essere tassativamente arrostita sul fuoco: «Non mangiatene però cruda o bollita

---

<sup>166</sup> DE VAUX, 1964, p. 406

<sup>167</sup> Cfr. ad esempio, LXX Lev 7,11.21

<sup>168</sup> Cfr. Lev 7,12-15; 22,29-30

<sup>169</sup> DE VAUX, 1964, p. 406. Cfr. Lev 7,16-17; 22,18-23

<sup>170</sup> Cfr. Lev 7,16-17; 22,18-23

<sup>171</sup> Il motivo dell'esclusione degli uccelli è, forse, da ricercare nell'esiguità delle carni dei volatili, che quindi risulterebbero inadatte a un rituale finalizzato a un pasto comunitario. Cfr. DEIANA, 2005, p. 48; IOS., *Ant.* 3,228-229

<sup>172</sup> Cfr. IOS., *Ant.* 3,225

<sup>173</sup> Cfr. Es 12; 23,15; 34,18.25; Dt 16,1-8; Lev 23,5-8; Num 9,1-4; 28,16-25; Gs 5,10-12; 2Re 23,21-23; 2Cr 35,1-18; Esd 6,19-22; Ez 45,21-24; IOS., *Ant.* 3,244-248. Flavio Giuseppe attesta che in tale occasione «attorno a ogni sacrificio si raccoglie un gruppo di confratelli in numero non inferiore a dieci, perché non è lecito sedere da solo alla mensa rituale» («ὅσπερ δὲ πατρία περὶ ἐκάστην γίνεται θυσίαν οὐκ ἐλάσ σων ἀνδρῶν δέκα, μόνον γὰρ οὐκ ἔξεστιν δαίνυσθαι, πολλοὶ δὲ καὶ συνείκοσιν ἀθροίζοντα») (IOS., *Bell.* 6,423) e che, pur non descrivendo mai nel dettaglio le festività giudaiche, queste comprendevano sempre un banchetto comunitario. Cfr. IOS., *Ant.* 3,254

nell'acqua, ma solo arrostita al fuoco, con la testa, le zampe e gli intestini»<sup>174</sup>. In aggiunta, essa doveva accompagnarsi a pani azzimi ed erbe amare, da consumare in un pasto comunitario dove i partecipanti erano «in tenuta da viaggio»<sup>175</sup>, ovvero con i fianchi cinti, calzando i sandali e tenendo un bastone in mano. Dell'animale immolato non si potevano spezzare le ossa e ciò che rimaneva dopo il pasto doveva essere bruciato completamente entro il giorno stesso<sup>176</sup>. Circa il sacrificio pasquale, Eberhart sostiene che esso non rappresentasse originariamente una ritualità immolatoria vera e propria, poiché nessun prodotto era offerto a YHWH sull'altare e non aveva luogo nessun rito legato al sangue, ma che divenne sacrificio in senso stretto nel momento in cui venne inserito nelle prassi del Tempio<sup>177</sup>.

Per quanto il testo biblico non offra molti dettagli circa le modalità di spartizione e distribuzione delle carni, è specificato che la parte bruciata sull'altare, ovvero «tutto il grasso circostante le interiora, i reni, il fegato, e la coda grassa degli ovini»<sup>178</sup> spettava a Dio, come «cibo, dono offerto come profumo gradito»<sup>179</sup>, poiché il grasso era considerato, come il sangue, parte vitale: «Ogni parte grassa appartiene al Signore. [...] Non mangerete né grasso né sangue!»<sup>180</sup>. Secondo Marx, tuttavia, le porzioni animali offerte a Dio sono da intendere come una sorta di pasto simbolico, rifiutando l'idea che esse fossero donate come nutrimento vero e proprio o come soddisfacimento di bisogni primari della divinità<sup>181</sup>. Al sacerdote, invece, spettava il petto, dopo averlo presentato «con il rito di agitazione davanti al Signore»<sup>182</sup>, תְּנוּפָה, *tenupah*<sup>183</sup>, e averne bruciato il grasso sull'altare, e la coscia destra, la quale, a sua volta, andava elevata secondo il rito<sup>184</sup>, תְּרוּמָה,

<sup>174</sup> «אֶל־תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נֶאֱמַר וּבִשְׁלַל מִבְּשָׁל בְּיָמָם כִּי אִם־צִלִי־אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל־כַּרְעָיו וְעַל־קַרְבּוֹ». Es 12,9

<sup>175</sup> DE VAUX, 1964, p. 467

<sup>176</sup> Cfr. Es 12,10.46; Num 9,12

<sup>177</sup> Cfr. EBERHART, 2011, pp. 20.30

<sup>178</sup> DE VAUX, 1964, p. 406. Cfr. IOS., *Ant.* 3,228

<sup>179</sup> «לְקֹחַם אִשָּׁה לְרִיחַ נִיחֹחַ». Lev 3,16

<sup>180</sup> «כָּל־חֵלֶב וְכָל־דָּם לֹא תֹאכְלוּ». [...] «כָּל־חֵלֶב לַיהוָה». Lev 3,16-17. Cfr. EBERHART, 2004, p. 588

<sup>181</sup> Cfr. MARX, 2005b, pp. 3-13

<sup>182</sup> «תְּנוּפָה לְפָנֵי יְהוָה». Lev 7,30

<sup>183</sup> Il termine ricorre la prima volta in Levitico, ma compare in Es 29,24 in contesto cultuale. Il rito consisteva nel muovere le vivande con le mani, da sinistra a destra. Cfr. NOTH, 1977, p. 289. L'esatto significato del termine è incerto, ma viene generalmente fatto derivare dal verbo נוּף, *nuf*, "agitare". Cfr. TDOT, IX, pp. 296-299

<sup>184</sup> Cfr. Lev 10,14-15

*terumah*<sup>185</sup>. Infine, all'offerente spettava ciò che restava delle carni, per consumarlo con famigliari e invitati, in stato di purità rituale.

Per le tre varianti del sacrificio di comunione, la vittima del *todah* doveva essere consumata il giorno stesso<sup>186</sup>, mentre quelle di *nedavah* e *neder* potevano essere mangiate l'indomani, bruciando però ciò che rimaneva nel terzo giorno<sup>187</sup>. Secondo Deiana, tale prescrizione era legata a una «funzione di tutela della salute pubblica, tenuto conto che non esistevano mezzi per conservare a lungo gli alimenti deperibili»<sup>188</sup>.

Relativamente alla terminologia, l'espressione *zevah šelamim* nasconde una doppia insidia. In primo luogo, la formula combina due termini utilizzati anche separatamente per indicare un sacrificio. Alcuni studiosi ritengono che ciò indicasse originariamente due tipologie distinte di sacrificio, uno privato e occasionale e uno pubblico<sup>189</sup>. Tuttavia, sembrerebbe trattarsi di due termini equivalenti<sup>190</sup>: *zevah* si riferirebbe «a qualunque animale ucciso sull'altare»<sup>191</sup>, mentre *šelamim*, indicherebbe «le motivazioni o le occasioni che danno adito al sacrificio»<sup>192</sup>. Inoltre, Lev 7,11-16 elenca tre motivazioni per offrire la variante *šelamim* dello *zevah*: un ringraziamento, un voto o un'offerta spontanea. Balentine sostiene che queste tre motivazioni sono legate tra loro dalla gioia, richiamando Dt 27,7, poiché lo *zevah šelamim* «[...] in qualunque modo sia offerto a Dio, è sempre un'occasione di grande giubilo. È un rito che mette in atto e concretizza la gioia dell'offerente per aver saputo accostarsi alla presenza di Dio»<sup>193</sup>. La seconda problematica si lega al significato stesso del termine *šelamim*, la cui radice compare in varie forme, rispecchiate dalla vasta gamma di possibilità offerte dalle traduzioni moderne: sacrificio di riconoscenza, di comunione, di ringraziamento, di pace.

---

<sup>185</sup> Il termine trova generalmente origine in  $\text{רָם}$ , *rum*, “essere alto”, che alla forma *hiphil* significa “sollevare, prelevare, donare”. Hartley ha così voluto riconoscere nel termine il significato di “prelievo, tributo”; cfr. HARTLEY, 1992, p. 92; TDOT, XIII, p. 407. Flavio Giuseppe sostiene che ciò che rimaneva dell'offerta andava indistintamente bruciata dopo due giorni. Cfr. IOS., *Ant.* 3,229

<sup>186</sup> Cfr. Lev 7,15

<sup>187</sup> Cfr. Lev 7,16-17

<sup>188</sup> DEIANA, 2005, p. 48

<sup>189</sup> Cfr. MILGROM, 1991, pp. 217-225

<sup>190</sup> Cfr. *Ibidem*

<sup>191</sup> BALENTINE, 2008, p. 50

<sup>192</sup> *Ibidem*

<sup>193</sup> *Ibidem*



Tuttavia, giacché l'etimologia del termine è incerta, tutte queste varianti sono «quantomeno ipotesi ragionevoli»<sup>194</sup>.

#### **2.2.1.4. Sacrifici espiatori**

Il Levitico stabilisce due distinte tipologie per tale categoria sacrificale, delle quali però non si ha un termine comune: quello espiatorio vero e proprio, חַטָּאת, *ḥaṭṭa't*, detto anche “per il peccato”, e quello di riparazione, אָשָׁם, *ašam*. Entrambi hanno lo scopo di ripristinare l'alleanza con Dio, inquinata da peccati e mancanze tanto nei suoi confronti, quanto verso la proprietà divina o di un privato. Benché sia «difficile determinare la significazione propria all'uno e all'altro, e il motivo della loro distinzione»<sup>195</sup>, caratteristica di questi rituali è che l'offerta di tali sacrifici è obbligatoria e regolata dall'autorità, che si preoccupa anche di stabilire le vittime in base al grado sociale del peccatore.

##### **2.2.1.4.1. Sacrificio espiatorio: ḥaṭṭa't**

Il termine *ḥaṭṭa't*, paradossalmente, indica sia il peccato in sé, sia il rito volto a cancellarlo<sup>196</sup>. In questo tipo di sacrificio, la natura della vittima variava in base a quella del peccatore: se si trattava del sommo sacerdote, la cui colpa macchia l'intero popolo, doveva essere offerto un giovenco senza difetto<sup>197</sup>. Era necessario offrire ugualmente un giovenco, un capo di bestiame grosso senza difetto, se a peccare era l'intera assemblea<sup>198</sup>.

---

<sup>194</sup> MILGROM, 1991, p. 220

<sup>195</sup> DE VAUX, 1964, p. 407. Secondo Flavio Giuseppe, il sacrificio espiatorio si riferisce ai peccati commessi inavvertitamente, mentre quello di riparazione diviene necessario in caso di violazioni volontarie. Cfr. IOS., *Ant.* 3,230-232; WATTS, 2013, pp. 304-312

<sup>196</sup> Cfr. Lev 4,1-5.13; 6,17-23

<sup>197</sup> Cfr. Lev 4,3

<sup>198</sup> Cfr. Lev 4,13-15

Nel caso di un capo, una volta riconosciuto il peccato commesso, questo era tenuto a portare in offerta un capro maschio, senza difetto<sup>199</sup>. Infine, per l'inadempienza di un privato, l'offerta consisteva in una capra o una pecora, sempre senza difetto<sup>200</sup>.

In questa tipologia di sacrificio, il sangue riveste un ruolo di grande rilevanza. Nel caso del peccato del sommo sacerdote o dell'assemblea, per esempio, dopo l'imposizione delle mani sulla testa della vittima e la sua immolazione, aveva luogo una ritualità specifica. Una volta raccolto, l'officiante doveva portare il sangue nella tenda del convegno e, bagnatosene un dito, aspergeva sette volte il velo del santuario<sup>201</sup>. Dopodiché vi bagnava i corni dell'altare dei profumi dinanzi al velo e, infine, spargeva il restante sangue alla base dell'altare degli olocausti<sup>202</sup>. A questo proposito, ricorda De Vaux che «sono i soli casi di sacrifici di animali, in cui qualcosa della vittima è portata nell'interno del Tempio»<sup>203</sup>. Per il peccato di un capo o di un privato, invece, bisognava immolare la vittima nel luogo dove si offrono gli olocausti. Dopodiché, ci si limitava a strofinare con il sangue i corni dell'altare, versandone poi il restante alla base. Risulta dunque evidente la grande importanza del sangue e del suo valore espiatorio, legato fortemente al riconoscimento della sua funzione di principio vitale: «La vita dell'essere vivente è nel sangue. Perciò vi ho ordinato di porlo sull'altare in espiazione per le vostre vite. Il sangue, infatti, in quanto è vita, espia»<sup>204</sup>. Secondo Eberhart, tuttavia, l'espiazione realizzata dal sangue non si traduce in un perdono *tout court* dei peccati commessi, ma nel fatto che esso è in grado di comunicare santità, riabilitando così il trasgressore agli occhi di Dio<sup>205</sup>.

Come nel sacrificio di comunione, tutto il grasso veniva bruciato sull'altare<sup>206</sup>, mentre le carni non venivano attribuite all'offerente, poiché colpevole, ma assegnate interamente ai sacerdoti<sup>207</sup>. Questi ultimi dovevano però portare la vittima fuori dal santuario e bruciarla sul deposito delle ceneri. Il fatto che i grassi fossero bruciati

---

<sup>199</sup> Cfr. Lev 4,22-23; IOS., *Ant.* 3,231-232

<sup>200</sup> Cfr. Lev 4,27-28.32

<sup>201</sup> Deiana fa notare come il termine ebraico פָּרֹכֶת, *parokhet*, “cortina, velo”, sembra derivato dall'accadico *parāku*, “porsi di traverso”. Cfr. DEIANA, 2005, p. 73; HALOT, s.v. “parokhet”; DCH, s.v. “parokhet”

<sup>202</sup> Cfr. Lev 4,5-7. Secondo Flavio Giuseppe, tuttavia, il sacerdote bagnava con il sangue «soltanto gli angoli sporgenti» dell'altare. Cfr. IOS., *Ant.* 3,231

<sup>203</sup> DE VAUX, 1964, p. 407

<sup>204</sup> «כִּי גִפְשׁ הַבְּשָׂר׃ בְּדָם הוּא וְאֵי נִתְתִּי לְכֶם עַל־הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל־נַפְשׁוֹתֵיכֶם כִּי־הַדָּם הוּא בְּגִפְשׁ׃ יִכַּפֵּר» Lev 17,11

<sup>205</sup> Cfr. EBERHART, 2002, pp. 257-261. Contrariamente a tale idea, Gilders sostiene che nei testi della redazione sacerdotale il sangue non viene mai definito santo. Cfr. GILDERS, 2004, p. 18

<sup>206</sup> Cfr. EBERHART, 2004, p. 488; *Idem*, 2017, pp. 217-218

<sup>207</sup> Cfr. IOS., *Ant.* 3,232

sull'altare e che la carne della vittima del sacrificio di un privato fosse mangiata dai sacerdoti come «cosa santissima»<sup>208</sup>, «smentisce la teoria secondo cui la vittima sarebbe caricata del peccato dell'offerente e diventerebbe essa stessa “peccato”; è invece vittima gradita a Dio, il quale, in considerazione di tale offerta, cancella il peccato»<sup>209</sup>.

Come evidenziato da Lev 5,7-13, inoltre, se il colpevole non avesse potuto offrire un animale del gregge, avrebbe potuto sostituirlo con due tortore o due piccioni, dei quali uno era destinato al sacrificio espiatorio, l'altro all'olocausto. Nel caso il colpevole non si fosse potuto permettere di offrire nemmeno le tortore o i piccioni, poteva presentare un decimo di אֵיפָה, *efah*<sup>210</sup> di fior di farina, senza olio né incenso, «perché è un sacrificio espiatorio»<sup>211</sup>.

Tale sacrificio era necessario quando «qualcuno pecca per inavvertenza contro una qualsiasi norma del Signore, facendo qualcosa di proibito»<sup>212</sup>. Come commenta Balentine, l'attenzione è posta sui peccati in cui si commette attivamente qualcosa di sbagliato, secondo due modalità: «O si commette un'azione sbagliata senza essere consapevoli che è sbagliata, o si commette un'azione che si sa sbagliata ma senza essere consapevoli di averla compiuta»<sup>213</sup>. In entrambi i casi, tuttavia, non vi è intenzionalità. Nonostante non siano forniti dettagli su quali peccati siano considerati accidentali, una certa attenzione è rivolta al venire inavvertitamente a contatto con qualcosa di impuro<sup>214</sup>.

L'importanza cardinale del sangue e della sua natura espiatoria non si lega solo alla concezione dello stesso quale sede della vita, ma anche al fatto che colui che pecca, oltre a snaturare il suo rapporto con Dio, inquina anche il santuario stesso, rendendolo inospitale alla presenza divina. Infatti, quando il sacerdote bagna di sangue i corni dell'altare purifica simbolicamente tutto il santuario dalle impurità introdotte dal peccatore e dalla sua colpa. Inoltre, scrive Balentine, «spargendo il sangue sette volte davanti alla tenda, il sacerdote rappresenta in modo rituale la creazione del mondo in sette giorni, che durante i sacrifici espiatori diventa una “nuova creazione” rituale delle

---

<sup>208</sup> «קָדֵשׁ קָדָשִׁים». Lev, 6,22

<sup>209</sup> DE VAUX, 1964, p. 408

<sup>210</sup> L' *efah* era un'unità di misura corrispondente a circa 12,6 kg e valeva dieci volte un עֹמֶר, 'omer. Cfr. Es 16,36; SKA, 2022, p. 122

<sup>211</sup> «לְחַטָּאת». Lev 5,11

<sup>212</sup> «נָפֵשׁ כִּי־תִחַטָּא בְּשִׁגְגָה מִכָּל־מִצְוֹת יְהוָה אֲשֶׁר לֹא תַעֲשֶׂינָהּ וְעִשְׂתָּהּ מֵאַחַת מֵהֵנָּה». Lev 4,2

<sup>213</sup> BALENTINE, 2008, p. 58

<sup>214</sup> Cfr. Lev 5,2-3

speranze e delle aspettative primordiali di Dio per il mondo»<sup>215</sup>. Infine, la poca attenzione posta alla vittima offerta e alle sue carni, che sono fatte perlopiù bruciare fuori dal recinto sacro, confermerebbe il ruolo del sangue come perno dell'intero sacrificio e del suo rituale, relegando la morte dell'animale a una sorta di formalità necessaria per ottenere il prezioso liquido e assecondare così la prassi<sup>216</sup>.

#### 2.2.1.4.2. *Sacrificio di riparazione: ašam*

Per il cosiddetto sacrificio di riparazione, *ašam*, la normativa prevede le stesse modalità di quello espiatorio<sup>217</sup>, a differenza del fatto che il primo era previsto solo per i privati. Per questo motivo il sangue non veniva mai portato nel santuario, né la vittima era bruciata fuori da questo.

Tale sacrificio era previsto in casi di «violazione della fede»<sup>218</sup> e, nello specifico, contemplava due casi: ciò che riguarda le «cose consacrate al Signore»<sup>219</sup> e ciò che riguarda violenze e sopraffazioni verso altri esseri umani<sup>220</sup>, atti che violano la fedeltà a Dio in quanto spezzano ciò che considera santo.

Nel primo caso, la normativa non è particolarmente chiara circa quali siano le «cose consacrate al Signore»<sup>221</sup>, ma probabilmente si tratta di ciò che è dedicato a Dio, «per esempio l'arredo sacro del tabernacolo, i sacrifici offerti in luoghi sacri, gli oggetti che appartengono esclusivamente ai sacerdoti (cibo, vesti, terra, parti di alcuni sacrifici)»<sup>222</sup>. A sostegno di tale ipotesi vi è la pratica diffusa, nel Vicino Oriente antico, di proteggere le cose sacre a Dio<sup>223</sup>, così come anche la stessa Bibbia offre alcuni esempi

---

<sup>215</sup> BALENTINE, 2008, p. 59

<sup>216</sup> Cfr. DEIANA, 2005, p. 73

<sup>217</sup> Cfr. Lev 7,7

<sup>218</sup> HARTLEY, 1992, p. 75

<sup>219</sup> «מִקְדָּשֵׁי יְהוָה». Cfr. Lev 5,14-19

<sup>220</sup> Cfr. Lev 5,20-26

<sup>221</sup> «מִקְדָּשֵׁי יְהוָה». Lev 5,15

<sup>222</sup> BALENTINE, 2008, p. 65

<sup>223</sup> MILGROM, 1991, pp. 345-346. Cfr. PRITCHARD, 1969, pp. 207-210

di divieti e punizioni simili<sup>224</sup>. Ciò considerato, si potrebbe sostenere che ci si macchia di “infedeltà” nel momento in cui «si “usa” Dio per scopi non santi, egoisti e per motivi nascosti»<sup>225</sup>.

Al fine di sanare tale mancanza e ristabilire la propria relazione con Dio, era dunque necessario offrire «un capro del gregge, senza difetto, da valutare in sicli d’argento, in base al siclo del santuario»<sup>226</sup>, oltre a restituire ai sacerdoti o al privato leso il valore del danno aumentato di un quinto<sup>227</sup>.

Contestualmente al secondo caso, si parla invece di quelle “infedeltà” che concernono il giurare il falso<sup>228</sup>. Oltre a ledere il prossimo, questi atti nuocciono anche a Dio, «perché giurando il falso il colpevole ha invocato il santo nome di Dio, rendendolo così complice di disonestà e frode»<sup>229</sup>. La normativa riguarda tre circostanze: l’ingannare il prossimo «in materia di depositi, pegni o refurtiva»<sup>230</sup>, ovvero se qualcuno trattiene un deposito affidatogli affinché lo salvaguardi, se rifiuta di restituire un pegno o se ruba beni o proprietà di qualcuno, giurando poi, in nome di Dio, la propria innocenza; lo sfruttamento del prossimo<sup>231</sup>, traendo vantaggio dalla frode con modalità, seppur legali, immorali o contrarie all’etica; infine, il mentire riguardo al trovare qualcosa che qualcuno ha perso<sup>232</sup>.

La prassi riparatoria è pressoché la stessa del primo caso, a differenza del fatto che il colpevole doveva prima fare ammenda nei confronti della parte lesa, aggiungendo un quinto alla somma frodata<sup>233</sup>, e solo poi portare «come sacrificio di riparazione a YHWH un montone del gregge, senza difetto, da valutare»<sup>234</sup>. Milgrom ha voluto vedere

---

<sup>224</sup> Si veda il caso di Ozia, punito con la lebbra per aver usurpato il diritto dei sacerdoti di bruciare l’incenso nel Tempio (cfr. 2Cr 26,16-21), o di Acaz, che si rese «infedele al Signore» («מַעַל בַּיהוָה»), sacrificando e bruciando incensi «agli dèi stranieri» («לְאֱלֹהִים אֲחֵרִים»). Cfr. 2Cr 28,19-25

<sup>225</sup> BALENTINE, 2008, p. 66

<sup>226</sup> «אֵיל תְּמִים מִן־הַצֹּאן בְּעֶרְבֹק בְּסִרְי־שִׁקְלִים בְּשִׁקְל־הַקֹּדֶשׁ לְאִשָּׁם». Lev 5,15

<sup>227</sup> Cfr. Lev 5,14-16; 7,1-6

<sup>228</sup> Cfr. Lev 5,20-22

<sup>229</sup> BALENTINE, 2008, p. 67

<sup>230</sup> Cfr. Lev 5,21a

<sup>231</sup> Cfr. Lev 5,21b

<sup>232</sup> Cfr. Lev 5,22

<sup>233</sup> Cfr. Lev 5,24

<sup>234</sup> «יָבִיא לַיהוָה אֵיל תְּמִים מִן־הַצֹּאן בְּעֶרְבֹק לְאִשָּׁם». Lev 5,25. Cfr. Ios., *Ant.* 3,232

in questa inversione d'ordine una sorta di sensibilità riguardo alle violazioni contro gli esseri umani: «In fatto di giustizia l'uomo ha la priorità rispetto a Dio»<sup>235</sup>.

Risulta evidente, dunque, il peso del peccato, che rompe la relazione con Dio, frena l'essere umano nel suo tendere alla santità e vizia tanto il Tempio quanto la società e il mondo stesso<sup>236</sup>. Inquinando con tali colpe il santuario, dimora terrena di Dio, si offende di conseguenza il suo ministero, riflettendone l'onta su tutta la comunità. Pertanto, diviene necessario riappacificare l'ordine del mondo e del rapporto tra uomo e Dio. Per questo motivo, l'obiettivo di tali sacrifici, più volte espresso, è la promessa del perdono<sup>237</sup>.

Come sottolinea Balentine, «la forma passiva del verbo “gli sarà perdonato”<sup>238</sup> ci rammenta che colui che attua il perdono è sempre Dio, mai il sacerdote o i riti che il sacerdote compie»<sup>239</sup>. La promessa del perdono richiede infatti la consapevolezza del colpevole nel riconoscere e ammettere i propri sbagli, ma anche la decisione di affrontare la confessione «deve essere messa in pratica tramite un comportamento che ne concretizzi il proposito»<sup>240</sup>.

### 2.3. Significati e funzioni dei sacrifici

I testi biblici indicano esplicitamente l'olocausto, l'offerta vegetale e il sacrificio di comunione come *רֵיחַ-נִיחֹחַ לַיהוָה*, “profumo gradito al Signore”<sup>241</sup>. L'espressione non risulta invece utilizzata per il sacrificio espiatorio e di riparazione. Ciò rimanderebbe le prime tre ritualità a una sfera donativa e intrinsecamente propiziatoria multiforme: dal dono espiatorio e devozionale dell'olocausto, al dono di omaggio e riverenza dell'offerta

---

<sup>235</sup> MILGROM, 1991, p. 370

<sup>236</sup> Cfr. MARX, 2000, pp. 12.24-27

<sup>237</sup> «רָפָא לְאָח». Cfr. Lev 4,20.26.31.35; 5,10.13.16.18.26

<sup>238</sup> Cfr. Lev 4,20.26.31; 5,10.13.16.18.26

<sup>239</sup> BALENTINE, 2008, p. 73

<sup>240</sup> *Ivi*, p. 74

<sup>241</sup> Cfr. Es 29,18.41; Lev 1,9.13.17; 2,2.9; 3,5.16; 8,28; 23,13.18; Num 15,10.13.14; 18,17; 28,2.6.8.13.24; 29,6.13.36

vegetale a quello alimentare e di condivisione del sacrificio di comunione, seppur tutti legati anche a una dimensione relativamente propiziatoria. In un simile panorama, Dio appare rispettivamente come un sovrano a cui porgere onori e ossequi, come un'entità familiare e prossima, alla quale offrire un pasto, e infine come garante della giustizia, al quale rispondere dei propri peccati e delle proprie mancanze. La combustione<sup>242</sup> trasformava l'offerta in una sostanza incorporea e impalpabile, più adatta alla natura della divinità, alla quale era raramente offerto il sangue, che veniva invece restituito alla terra, quasi a voler scagionare l'offerente dalla colpa dell'uccisione della vittima sacrificale<sup>243</sup>. Il fumo che si produceva nella combustione dell'offerta e che saliva a YHWH, invece, costituiva un momento cruciale delle prassi, veicolando l'idea di un dio antropomorfo e capace di percepire odori e profumi e realizzando «il climax della comunicazione umana con Dio»<sup>244</sup>.

A differenza di una semantica più prettamente oblativa dei primi tre sacrifici, la *ḥaṭṭa't* ne sottende invece una espiatoria di tipo purificatorio, votata a riconciliare la relazione tra l'uomo e Dio<sup>245</sup>. Ciò troverebbe conferma nelle aspersioni con il sangue sugli oggetti sacri del Tempio, in un'ottica di vera e propria detersione e disinfezione dalle contaminazioni e dalle impurità<sup>246</sup>. Inoltre, la combustione del grasso sull'altare, in questo caso, non viene designata come un'offerta di profumo soave. Ancora, la vittima era trattata in maniera diversa in base all'entità dell'impurità, tanto che, qualora fosse stata lieve, questa poteva essere debellata mediante il consumo da parte dei sacerdoti<sup>247</sup>, mentre una più grave necessitava della distruzione per incenerimento. Infine, la confessione dei peccati<sup>248</sup>, i digiuni o l'astensione dal lavoro<sup>249</sup>, che accompagnavano le consuetudini, rimandano nuovamente a una dimensione di depurazione fisica e simbolica.

Il sacrificio di riparazione, invece, parrebbe rappresentare una sorta di via di mezzo tra la teoria del dono e quella della purificazione. La prassi doveva inizialmente prevedere un risarcimento pecuniario a sostituzione di un'immolazione. In virtù della sua

---

<sup>242</sup> Cfr. Lev 1,9; 2,2; 3,5

<sup>243</sup> Si veda la teoria del capro espiatorio proposta da Girard. Cfr. GIRARD, 1992, pp. 134-135; *Idem*, 2001, pp. 13-14

<sup>244</sup> EBERHART, 2004, p. 493

<sup>245</sup> Cfr. MILGROM, 2004, p. 18; EBERHART, 2011, p. 23

<sup>246</sup> Cfr. TOAFF, 2007, pp. 81-94; ABD, s.v. "dam", in particolare, pp. 762-763

<sup>247</sup> Cfr. Lev 10,16-20

<sup>248</sup> Cfr. Lev 5,5; 16,21

<sup>249</sup> Cfr. Lev 16,29

affinità con il sacrificio espiatorio, tale rito dovette esservi stato successivamente assimilato. Pertanto, la vittima di tale sacrificio, inizialmente destinata come risarcimento, poteva eventualmente fornire il sangue per procedure sanatorie di rimozione delle impurità<sup>250</sup>.

## 2.4. La preghiera nel periodo del Secondo Tempio

Nella Bibbia ebraica si ritrovano una grande molteplicità di preghiere con differenti intenti e caratteristiche, che vanno dalla richiesta d'aiuto all'intercessione, dalla confessione di colpe e peccati al ringraziamento per ciò che Dio ha compiuto e alla lode incondizionata dell'essenza divina. Molte preghiere si rintracciano nelle narrazioni veterotestamentarie, dove caratterizzano sia Dio, sia coloro che pregano. Alcune di esse sono pronunciate da gente comune, anche non Israeliti, che non possiede un particolare *status*, mentre altre sono designate specificamente per il popolo d'Israele. Dt 26,5-10, ad esempio, informa che tutti i maschi sono tenuti a offrire primizie insieme alla recitazione di una lode a Dio per aver condotto il popolo in terra d'Israele<sup>251</sup>. Un altro caso che fa riferimento a una preghiera precipuamente intesa per gli Israeliti si trova in Lev 26,40-45, dove, nel contesto dell'esilio babilonese e nella prospettiva che questo fu causato da

---

<sup>250</sup> Cfr. Lev 14,12. Si veda anche SACCHI, 2007, pp. 50.74. Per un'analisi delle funzioni mondatrici e purificatorie del sangue, si veda cap. 3.

<sup>251</sup> «E tu pronuncerai queste parole davanti al Signore, tuo Dio: "Mio padre era un Arameo errante; scese in Egitto, vi stette come un forestiero con poca gente e vi diventò una nazione grande, forte e numerosa. Gli Egiziani ci maltrattarono, ci umiliarono e ci imposero una dura schiavitù. Allora gridammo al Signore, al Dio dei nostri padri, e il Signore ascoltò la nostra voce, vide la nostra umiliazione, la nostra miseria e la nostra oppressione; il Signore ci fece uscire dall'Egitto con mano potente e con braccio teso, spargendo terrore e operando segni e prodigi. Ci condusse in questo luogo e ci diede questa terra, dove scorrono latte e miele. Ora, ecco, io presento le primizie dei frutti del suolo che tu, Signore, mi hai dato". Le deporrai davanti al Signore, tuo Dio, e ti prostrerai davanti al Signore, tuo Dio».

ועניית ואמרף לפני ה' אלהיך ארמל אבד אבי וגרד מצרומה וגר שם במתי מעט ויהי-שם לגוי גדול עצום ורב: וברעו אתנו המצרים ויעבדנו ויחננו עלינו עבדה קשה: ונצילם אל-הנה אלהי אבותינו וישמע הנה את-קלנו וברא את-ענינו ואת-עמלנו ואת-לחצנו: ויוצאנו הנה ממצרים בגד חזקה ובזרע נטויה ובמרא גדל ובאותות ובמפתים: ויבאנו אל-המקום הזה וימנ-לנו את-הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש: ועתה הגה הבאתי את-ראשית פרי האדמה אשר-נתתה לי הנה והנחתו לפני הנה אלהיך והשפוחית לפני הנה אלהיך:



gravi peccati, Dio ricorda che tramite il pentimento e l'espiazione si può ottenere la salvezza<sup>252</sup>.

I profeti parrebbero avere una significativa responsabilità in merito alla preghiera, come mediatori fra il mondo terreno e quello divino. Mosè, ad esempio, è dipinto come il profeta per eccellenza, rimanendo in costante comunicazione con Dio. La sua preghiera per chiedere a YHWH di placare la sua ira e risparmiare il suo popolo, contenuta in Es 32,11-13<sup>253</sup>, è emblematica dell'intimo rapporto fra le due parti, che appare così reciproco ed efficace<sup>254</sup>. La preghiera profetica si ritrova anche nella letteratura deuteronomistica, in particolare per quanto riguarda Elia, Eliseo<sup>255</sup> e Geremia, il quale fa un uso estensivo del genere del lamento, nel quale dà voce a una sincera e profonda angoscia<sup>256</sup>, similmente al profeta Amos<sup>257</sup>.

Come i profeti, anche i re offrono preghiere a Dio. È il caso di Davide, che così riconosce YHWH come fonte di ogni bene<sup>258</sup>, Salomone, le cui principali orazioni sono

---

<sup>252</sup> «Dovranno confessare la loro colpa e la colpa dei loro padri per essere stati infedeli nei miei riguardi ed essersi opposti a me; perciò anch'io mi sono opposto a loro e li ho deportati nella terra dei loro nemici. Allora il loro cuore non circonciso si umilierà e sconteranno la loro colpa. E io mi ricorderò della mia alleanza con Giacobbe, dell'alleanza con Isacco e dell'alleanza con Abramo, e mi ricorderò della terra. Quando dunque la terra sarà abbandonata da loro e godrà i suoi sabati, mentre rimarrà deserta, senza di loro, essi sconteranno la loro colpa, per avere disprezzato le mie prescrizioni ed essersi stancati delle mie leggi. Nonostante tutto questo, quando saranno nella terra dei loro nemici, io non li rigetterò e non mi stancherò di loro fino al punto di annientarli del tutto e di rompere la mia alleanza con loro, poiché io sono il Signore, loro Dio; ma mi ricorderò in loro favore dell'alleanza con i loro antenati, che ho fatto uscire dalla terra d'Egitto davanti alle nazioni, per essere loro Dio. Io sono il Signore».

והתוודו את־עונם ואת־עון אבותם במעלם אשר מעלו־בִּי ואלֹהֵי אֲשֶׁר־הִלְכִי עִמִּי בְּקָרִי: אֶף־אֲנִי אֶלֶף עִמָּם בְּקָרִי וְהִבֵּאתִי אֹתָם בְּאֶרֶץ אֲבִיהֶם אֲרָצוֹ וְכָרְתִי אִתָּם וְאֶזְכְּרֶנּוּ: וְזָכַרְתִּי אֶת־בְּרִיתִי יַעֲקֹב וְאֶף אֶת־בְּרִיתִי יִצְחָק וְאֶף אֶת־בְּרִיתִי אַבְרָהָם אֲזָכֹר וְהִאֲרִץ אֶזְכָּר: וְהִאֲרִץ תֵּעֹזֵב מִהֶם וְתִרְצֵן אֶת־שִׁבְתֵּיהֶם בְּהִשְׁמָהּ מִהֶם וְהֵם יִרְצוּ אֶת־עֲוֹנָם יָעֹן וּבִלְעֹן בְּמִשְׁפָּטֵי מֵאִסוֹ וְאֶת־חֻקֹּתַי גָּעַלְהָם נַפְשָׁם: וְאֶף־גַּם־זָאת בְּהִוִּיתָם בְּאֶרֶץ אֲבִיהֶם לֹא־מֵאֲסָתִים וְלֹא־גְעֻלֹתִים לְכַלְתָּם לְהַפֵּר בְּרִיתִי אִתָּם כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם: וְזָכַרְתִּי לָהֶם בְּרִית רַאשִׁינִים אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי־אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְעֵינֵי הַגּוֹיִם לְהִלֵּית לָהֶם לְאֱלֹהִים אֲנִי יְהוָה:

<sup>253</sup> «Mosè allora supplicò il Signore, suo Dio, e disse: “Perché, Signore, si accenderà la tua ira contro il tuo popolo, che hai fatto uscire dalla terra d'Egitto con grande forza e con mano potente? Perché dovranno dire gli Egiziani: “Con malizia li ha fatti uscire, per farli perire tra le montagne e farli sparire dalla terra”? Desisti dall'ardore della tua ira e abbandona il proposito di fare del male al tuo popolo. Ricordati di Abramo, di Isacco, di Israele, tuoi servi, ai quali hai giurato per te stesso e hai detto: “Renderò la vostra posterità numerosa come le stelle del cielo, e tutta questa terra, di cui ho parlato, la darò ai tuoi discendenti e la possederanno per sempre”».

וַיִּתֵּן מֹשֶׁה אֶת־פָּנָיו יְהוָה אֱלֹהָיו וַיֹּאמֶר לְמַה יְהוָה יִתְרָה אִפְּדָה בְּעַמְּךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִצְרַיִם לְמַה יֹּאמְרוּ מִצְרַיִם לֹא־מֵר בְּרַעְיָה הוֹצֵאתָם לְהַרְגֵם אֹתָם בְּהָרִים וְלְכַלְתָּם מֵעַל פְּנֵי הָהָרִים וְבַּחֲרוֹן אַפְּךָ וְהִנָּחַם עַל־הַרְעָה לְעַמְּךָ: זָכַר לֹא־בָרַחְתָּם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בְּרַחֲמֶיךָ אֱלֹהֵם אַרְבָּה אֶת־יְרֵעֲכֶם כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכָל־הָאָרֶץ הִיאֵאת אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֵתְלֹן לְיְרֵעֲכֶם וְנָחְלוּ לְעַלְמִם:

<sup>254</sup> Si veda anche Es 4,23; 5,1; 7,16; 8,1.20; 9,1; 13; 10,3.7.11.24; 33,18; 34,6-7; SKA, 2022, p. 130

<sup>255</sup> Cfr. 1Re 17,21-23; 18,36-37; 1Sam 7,5; 12,18-19.23

<sup>256</sup> Cfr. Ger 7,16; 11,19-20; 12,3; 14,11-12; 15,1.5-9

<sup>257</sup> Cfr. Am 7,1-9

<sup>258</sup> Cfr. 1Cr 6,31-32; 16,4; 23,4-5.30-31; 2Cr 8,14

recitate durante la commemorazione del Tempio<sup>259</sup>, ed Ezechia, che prega essenzialmente durante l'assedio assiro di Gerusalemme<sup>260</sup>. I libri delle Cronache, che offrono una prospettiva differente riguardo alla giustizia divina, al giudizio e al pentimento dell'uomo rispetto alla letteratura deuteronomistica, dimostrano anche una diversa percezione del ruolo della preghiera. Essa, infatti, diventa principalmente uno strumento espiatorio, dove l'umiltà delle richieste di perdono è motivo di riabilitazione e comprensione da parte di Dio. Ciò è esplicito, ad esempio, dal racconto di re Manasse<sup>261</sup>, che diventa emblema dell'intero popolo nell'esperienza dell'esilio e nel bisogno di un sincero ritorno agli insegnamenti divini<sup>262</sup>.

Più in generale, se la forma del lamento ha voce già nel periodo precedente all'esilio, la letteratura dell'età post-esilica sviluppa maggiormente il tema dell'ammissione dei peccati, con lunghe e formalizzate preghiere confessionali<sup>263</sup>. Queste, pur mostrando alcune differenze, condividono la medesima prospettiva teologica circa la sovranità e la giustizia divina, che viene messa a confronto con la debolezza e la fallibilità del genere umano. Generalmente, tali preghiere richiamano la storia della grazia di Dio sul popolo d'Israele, ponendovi le basi per richieste di perdono e aiuto, includendo quindi delle ammissioni di colpevolezza e una sorta di solidarietà con le generazioni precedenti, riflettendo così l'influenza tanto della tradizione deuteronomistica, quanto di quella sacerdotale.

Nel caso dei Salmi, il ventaglio di prospettive che questi enucleano è piuttosto ampio. Dalla celebrazione dell'opera divina durante l'esodo e il peregrinare nel deserto<sup>264</sup> alla lode di Gerusalemme e al suo re<sup>265</sup>, mentre alcuni salmi inneggiano a Dio come creatore o sovrano<sup>266</sup> e altri si limitano al rendimento di grazie o al lamento<sup>267</sup>. La maggior parte di essi, si potrebbe dire, rientra in una di queste ultime due categorie, includendo dunque inni di lode e richieste di aiuto e soccorso divino. Come afferma Zeitlin, nei Salmi

---

<sup>259</sup> Cfr. 1Re 8,23-35.41-43

<sup>260</sup> Cfr. 2Re 19,15-19; Is 37,17-20

<sup>261</sup> Cfr. 2Cr 33,12-13

<sup>262</sup> Cfr. NIDB, IV, p. 583

<sup>263</sup> Cfr., ad esempio, Esd 9,6-15; Ne 1,5-11; 9,6-37; Dn 9,4-19

<sup>264</sup> Cfr. Sal 78; 105; 106; 136

<sup>265</sup> Cfr. Sal 72; 84; 87; 89; 132

<sup>266</sup> Cfr. Sal 8; 19; 104; 145

<sup>267</sup> Cfr. Sal 22; 30; 34; 69; 77

si ritrova nuovamente il tema del pentimento, che è collegato a preghiere ma non è parte di esse<sup>268</sup>, per esserlo solo dopo, nei libri post-esilici di Daniele<sup>269</sup>, Esdra<sup>270</sup> e Neemia<sup>271</sup>.

Anche la *Septuaginta* offre svariati indizi circa l'importanza e la diffusione della preghiera nel periodo del Secondo Tempio. Per esempio, la versione greca del Libro di Esther ne include l'omonima preghiera<sup>272</sup>, così come quella di Mordecai<sup>273</sup>, le quali, pur inserite in un contesto narrativo, adottano un registro linguistico altamente liturgico, sacralizzando così i racconti. Nel Libro di Daniele, la preghiera di Azaria<sup>274</sup> e il Canto dei tre giovani<sup>275</sup> inneggiano alla fedeltà a Dio. Ancora, nel Libro di Giuditta si ritrovano due lunghe preghiere penitenziali, che riassumono forme più tipicamente narrative e la convenzionale fraseologia dei Salmi<sup>276</sup>. Altre preghiere si rintracciano nel Libro di Tobia<sup>277</sup>, nel Siracide<sup>278</sup> e nel Libro della Sapienza<sup>279</sup>.

Le preghiere petitive, ovvero nelle quali viene fatta richiesta di qualcosa e che contemplano anche l'intercessione, sono la tipologia più frequente<sup>280</sup>. Questo atteggiamento, infatti, affonda le sue radici nella storia più primitiva dell'uomo, il quale, nei momenti di sofferenza e angoscia, si rivolge alla divinità come sua protettrice, nello stesso modo in cui un bambino impaurito cerca e si rifugia nella madre<sup>281</sup>. Per esempio, Giacobbe chiede di essere salvato dal fratello Esaù<sup>282</sup>. In Num 12,13 Mosè invoca Dio

---

<sup>268</sup> Si veda, per esempio, Sal 32,5; 41,5; 51,3-7. Cfr. ZEITLIN, 1946, p. 229

<sup>269</sup> Cfr. Dn 9,4-20

<sup>270</sup> Cfr. Esd 10,1

<sup>271</sup> Cfr. Ne 1,4

<sup>272</sup> Cfr. Est 14,1-19

<sup>273</sup> Cfr. Est 13,8-18

<sup>274</sup> Cfr. Dn 3,26-45

<sup>275</sup> Cfr. Dn 3,52-90

<sup>276</sup> Cfr. Gdt 9,2-14; 16,1-17

<sup>277</sup> Cfr. Tb 3,1-6.11-15; 8,5-8; 13,1-17

<sup>278</sup> Cfr. Sir 36,22; 37,15; 38,9.14; 51,10-12

<sup>279</sup> Cfr. Sap 9,1-18

<sup>280</sup> Cfr. GREENBERG, 2008, p. 9

<sup>281</sup> Cfr. ZEITLIN, 1946, p. 212

<sup>282</sup> Cfr. Gen 32,10-13

«Giacobbe disse: “Dio di mio padre Abramo e Dio di mio padre Isacco, Signore, che mi hai detto: “Ritorna nella tua terra e tra la tua parentela, e io ti farò del bene”, io sono indegno di tutta la bontà e di tutta la fedeltà che hai usato verso il tuo servo. Con il mio solo bastone avevo passato questo Giordano e ora sono arrivato al punto di formare due accampamenti. Salvami dalla mano di mio fratello, dalla mano di Esaù, perché io ho paura di lui: che egli non arrivi e colpisca me e, senza riguardi, madri e bambini! Eppure tu hai detto: “Ti farò del bene e renderò la tua discendenza tanto numerosa come la sabbia del mare, che non si può contare”».

וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֱלֹהֵי אָבִי אֲבֹרְתָם וְאֱלֹהֵי אָבִי יִצְחָק יְהוָה הָאֵמֵר אֵלַי שׁוּב לְאַרְצְךָ וְלְמִוְלַדְתְּךָ וְאֵיטִיבָה עִמָּךְ: קָטַנְתִּי מִפְּלֵ הַחַסְדִּים וּמִפְּלֵ-הָאֱמֻת אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת-עַבְדְּךָ כִּי בְמַקְלִי עָבַרְתִּי אֶת-הַיַּרְדֵּן הַזֶּה וְעַתָּה הֵינִי לְשָׂגִי מִחַנּוּת: הֲצִילֵנִי גַּם מִיַּד אָחִי מִיַּד עֵשָׂו כִּי-יָרָא אֲנֹכִי אֲתוֹ פָּרִיבּוֹא וְהִפְגִּי אִם עַל-בְּנֵי: וְעַתָּה אֲמַרְתָּ הֵיטֵב אֵיטִיב עִמָּךְ וְשָׂמַתִּי אֶת-יַדְעֶךָ כְּחֹל הַיָּם אֲשֶׁר לֹא-יִסְפָּר מְרֹב:

per chiedere la guarigione della sorella Miriam<sup>283</sup>. Nell'episodio che racconta la vendetta di Sansone contro i Filistei, questo prega: «YHWH mio Dio, ti prego, ricordati di me»<sup>284</sup>. Tali preghiere nascono da una necessità momentanea e possono essere recitate, di fatto, ovunque. Tendenzialmente, cominciano con una diretta invocazione a Dio, che viene chiamato per nome e con la possibile aggiunta di attributi descrittivi. In questo modo, si crea un primario contatto con un'entità immanente ma invisibile. L'uso del nome proprio di Dio, inoltre, potrebbe anche identificare un'originaria necessità di distinguere YHWH dagli altri dèi<sup>285</sup>. Dopodiché viene enunciata la richiesta vera e propria, formulata per imperativi che, però, non comandano Dio, ma esprimono ciò che l'orante vuole che egli faccia. Infine, talvolta, si ritrova una sorta di motivazione della richiesta, con lo scopo di persuadere la divinità a soddisfarla. Questo schema composto da un appello, una richiesta e una motivazione è molto frequente nelle preghiere petitive e tende a stabilire un legame tra l'orante e Dio, delineando un'identità degli interessi esplicitati<sup>286</sup>. Questa tipologia di preghiera, quindi, esprime una formulazione semplice e basilare ma libera, poiché si modella sulle circostanze in cui essa sorge e, pertanto, rendendola in un certo senso unica e irripetibile. Inoltre, per ottenere ciò che viene richiesto alla divinità si ricorre spesso al concetto di נָדַר, *neder*, traducibile con voto o promessa, in una sorta di *do ut des*. Quando a Dio viene supplicato di soddisfare un'esigenza, l'orante promette di ricambiare il gesto, come a volersi sdebitare, ma a patto di aver ricevuto quanto chiesto. La Bibbia, infatti, informa che i voti erano percepiti come un debito vero e proprio e che quindi dovessero essere ripagati<sup>287</sup>. Quando gli Israeliti si trovano a dover respingere l'attacco cananaico di Arad, questi promettono a Dio che, se avesse garantito loro la vittoria, gli avrebbero consacrato le loro città<sup>288</sup>. Anna supplica Dio di donarle un figlio, garantendo alla divinità che, soddisfatta la richiesta, glielo avrebbe offerto «per tutti i giorni della sua vita»<sup>289</sup>. In molti casi, e soprattutto nella letteratura extra-biblica, lo schema che prevede la lode a Dio in apertura alla preghiera e poi la richiesta o l'orazione vera e propria, implica talvolta una chiusura mediante un rendimento di grazie, come si nota per esempio in 2Mac 1,24-

<sup>283</sup> «Mosè gridò al Signore dicendo: “Dio, ti prego, guariscila!”» («וַיִּצְעַק מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה לֵאמֹר אֱלֹהִים רַחֵם נָא אֶת־מִרְיָם»).  
<sup>284</sup> «אֶל־יְהוָה נִכְרַנִּי» Gdc 16,28

<sup>285</sup> Cfr. PRITCHARD, 1969, pp. 393 ss.

<sup>286</sup> Cfr. GREENBERG, 2008, p. 11

<sup>287</sup> Cfr. Dt 23,22; 1Sam 15,7; Is 19,21; Gn 2,10; Ne 2,1; Sal 22,26; 50,14; 65,2; 66,13; 76,12; 116,14.18;

Gb 22,27

<sup>288</sup> Cfr. Num 21,1-2. Si veda anche Num 18,14

<sup>289</sup> «כָּל־יְמֵי חַיָּיו». 1Sam 1,11

29. Ciò è testimoniato anche dall'opera di Filone d'Alessandria, dalla quale si evince che la preghiera è considerata come petizione e rendimento di grazie<sup>290</sup>. Nel *De specialibus legibus*, infatti, dove il sacrificio è interpretato come preghiera e ringraziamento, tale logica si esplica chiaramente: l'uomo è spinto al contatto con il divino sia per il desiderio di onorarlo in sé, sia per quello di beneficiarne positivamente, tramite la benedizione, e negativamente, allontanando il male<sup>291</sup>.

Oltre a preghiere e salmi, la Bibbia è costellata anche da una molteplicità di benedizioni<sup>292</sup>, che costituiscono degli enunciati performativi che fundamentalmente trasformano un'attività ordinaria in un momento rituale<sup>293</sup>. Queste sono spesso collegate alle vittorie militari, come nel caso di re Davide o del Canto di Mosè. Inoltre, il codice biblico prescrive di offrire una lode dopo i pasti, ovvero la בְּרַכַּת הַמְּזוֹן, *Birkhat ha-mazon*, come afferma Dt 8,10: «Mangerai, sarai sazio e benedirai YHWH tuo Dio per la terra fertile che ti ha donato»<sup>294</sup>. Di tale costume discutono anche le scuole di Hillel e Šammay<sup>295</sup> e, secondo Millgram, si tratta di una tra le più antiche preghiere della liturgia ebraica<sup>296</sup>. Il Talmud Babilonese, ad esempio, attribuisce l'istituzione della prima benedizione a Mosè, quando cadde la manna, e poi a Giosuè, a re Davide e re Salomone<sup>297</sup>, oltre a considerare la benedizione già conosciuta anche da Abramo<sup>298</sup>. Tale costume, inoltre, si riscontra anche in alcune opere apocrife, pseudoepigrafiche, storiche e post-bibliche<sup>299</sup>. Il Libro dei Giubilei, infatti, descrive Abramo nell'atto di offrire la benedizione dopo aver consumato il pasto, fornendo in aggiunta un testo che segue un formato simile alla preghiera vera e propria e con un linguaggio analogo<sup>300</sup>. Secondo Finkelstein, la benedizione consisteva originariamente di un solo versetto, per poi essere associata ad altro materiale<sup>301</sup>. Un'altra è la בְּרַכַּת כֹּהֲנִים, *Birkhat Kohanim*, la benedizione

---

<sup>290</sup> Cfr., fra i vari, PHILO, *Mos.* 2,42; 6,469; *Spec.* 1,194; *Leg.* 1,84.203; *Somn.* 2,272; 5,475

<sup>291</sup> Cfr. PHILO, *Spec.* 1,194 ss.; 7,211

<sup>292</sup> Cfr., ad esempio, Gen 24,27; Es 18,10-11; Rt 4,14; 1Sam 25,32; 2Sam 18,28; 1Re 1,48; 5,21; 8,15.56; 1Cr 16,8-36; 2Cr 2,11; 6,14; Ne 9,5-37; Tb 3,11-15; 8,5.8-15; 11,14-15; 13,1-17; Est 4,17; 1Mac 4,30-33; 2Mac 15,34

<sup>293</sup> Cfr. ZAHAVY, 1990, p. 33

<sup>294</sup> «וְאַכְלֵתָ וְשָׂבַעְתָּ וּבְרַכְתָּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ עַל־הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַתְּ לָךְ»

<sup>295</sup> Cfr. mB<sup>r</sup>rakhot 8,7-8

<sup>296</sup> Cfr. MILLGRAM, 1971, p. 293

<sup>297</sup> Cfr. bB<sup>r</sup>rakhot 48b

<sup>298</sup> Cfr. bSoṭah 10a

<sup>299</sup> Cfr., ad esempio, AR. 184; 1QS 6,3-7; CD 13,1; bB<sup>r</sup>rakhot 46a

<sup>300</sup> Cfr. Giub 22,6-9

<sup>301</sup> Cfr. FINKELSTEIN, 1928-1929, pp. 227-230

sacerdotale<sup>302</sup>, che i discendenti di Aronne dovevano rivolgere al popolo d'Israele ogni giorno, dopo il sacrificio quotidiano *tamid*. Essa, secondo la Mišnah, era parte del servizio liturgico del Tempio<sup>303</sup> e si basa su Lev 9,22: «Aronne alzò le mani verso il popolo e lo benedisse, poi, dopo aver offerto il sacrificio espiatorio, l'olocausto e il sacrificio di comunione, scese dall'altare»<sup>304</sup>. La benedizione, inoltre, era accompagnata da una specifica ritualità del corpo che comprendeva l'alzare le braccia all'altezza delle spalle verso i fedeli, divaricando le mani e unendone i pollici, a formare così la lettera *ש*, *šin*, rappresentando simbolicamente *שְׁדַי*, *Šadday*, uno dei nomi di Dio<sup>305</sup>. Talvolta, infatti, tale benedizione è detta anche *נְשִׂיאת כַּפַּיִם*, *nesi'at kappayim*, ovvero sollevamento delle mani<sup>306</sup>.

Prima della caduta del Tempio di Gerusalemme, come afferma Reif, la preghiera non era il fuoco principale del culto, poiché essa era un'espressione della devozione personale, più che manifestazione di una religiosità comunitaria e ufficiale<sup>307</sup>. Inoltre, essa aveva un carattere che la avvicina perlopiù a giuramenti, benedizioni, maledizioni e profezie, e una natura tendenzialmente democratica e aperta a tutti, piuttosto che una funzione elitaria gestita da una precisa classe di intermediari<sup>308</sup>. La Bibbia ebraica, infatti, non ordina mai di pregare Dio, ma, semmai, di benedirlo e lodarlo. Durante il periodo del Secondo Tempio, questa originaria tendenza a una preghiera spontanea, personale, quasi improvvisata, e il culto formale di Gerusalemme cominciarono a muoversi gradualmente uno verso l'altro, dando vita a un processo di integrazione che andrà poi a ufficializzarsi nel tardo giudaismo rabbinico<sup>309</sup>. In questo movimento, che ha inizio con suppliche generalmente molto brevi e offerte a un'entità potente della quale si ha un timore reverenziale, la preghiera perde progressivamente questo carattere quasi primitivo e sottomesso per giungere a rivolgersi a un dio che è sì sovrano dell'universo, ma è soprattutto un dio personale, che si crede abbia un interesse diretto nel benessere del suo popolo e degli individui che lo compongono singolarmente<sup>310</sup>. Tuttavia, come afferma

---

<sup>302</sup> Cfr. Num 6,22-27

<sup>303</sup> Cfr. mTamid 5,1

<sup>304</sup> «וַיִּשָּׂא אֶהָרֹן אֶת- [יָדוֹ כ'] (יְדָיִ ק) אֶל-הָעָם וַיִּבְרַכֵּם וַיֵּרֶד מֵעֲשֹׂת הַחֲטָאֹת וְהַעֲלָה וְהִשְׁלֵקִים»

<sup>305</sup> Cfr. MANN, 1996, p. 185

<sup>306</sup> Cfr. SKOLNIK-BERENBAUM, XVI, 2007, p. 513

<sup>307</sup> Cfr. REIF, 2010, p. 549

<sup>308</sup> Cfr. GREENBERG, 2008, pp. 6-7

<sup>309</sup> Cfr. REIF, 1993, p. 549

<sup>310</sup> Cfr. ZEITLIN, 1946, p. 289

anche Zeitlin, la Bibbia ebraica non prescrive preghiere definite e ufficiali<sup>311</sup>. Ad ogni modo, in occasione della presentazione delle primizie a Dio, gli Israeliti sono istruiti su quali parole pronunciare e con quale modalità<sup>312</sup>, concludendo la cerimonia con le parole di Dt 26,15: «Volgi lo sguardo dalla dimora della tua santità, dal cielo, e benedici il tuo popolo Israele e il paese che ci hai dato come hai giurato ai nostri padri, terra dove scorrono latte e miele»<sup>313</sup>. Ancora, nella preghiera attribuita a re Salomone per la dedicazione del Tempio di 1Re 8,22-53 si scorge già un particolare sviluppo liturgico dell'idea di Dio, con caratteri penitenziali e di intercessione.

Nonostante la preghiera non fosse prescrizione biblica e non godesse di un'organizzazione sistematica all'interno del culto, rimanendo nell'ambito dell'offerta individuale esercitabile ovunque e secondo i personali sentimenti, alcune orazioni solenni avevano comunque luogo nel Tempio di Gerusalemme<sup>314</sup>, generalmente tra il portico e l'altare. Ciò è testimoniato, per esempio, dal profeta Gioele, che dice: «Piangano i ministri di YHWH tra il vestibolo e l'altare»<sup>315</sup>, così come si evince anche dal Primo Libro dei Maccabei<sup>316</sup>. Tuttavia, Heinemann sostiene che il culto templare non fosse accompagnato da forme liturgiche, ma che, piuttosto, fosse dominato da un "silenzio rituale", affermando che gli inni e le orazioni del periodo del Secondo Tempio fossero accessori al culto sacrificale<sup>317</sup>. Ad ogni modo, parrebbe che certi elementi del servizio sinagogale derivino proprio dalle consuetudini orali del santuario, come lo שמעו, *Šema*, e la עמידה, *'Amidah*, alcuni salmi come הַלֵּל, *Hallel*, la recitazione del Decalogo, alcune orazioni poetiche, le prassi del giorno dell'espiazione, la benedizione sacerdotale e la benedizione conseguente i pasti<sup>318</sup>. Lo studioso, per l'appunto, afferma che le preghiere erano associate a specifiche pratiche cerimoniali, come processioni, prostrazioni e l'uso di trombe e dello שופר, *šofar*. Benché periferiche al culto immolatorio, ai sacerdoti erano prescritti obblighi speciali riguardanti la liturgia<sup>319</sup>. Il santuario gerosolimitano nel

<sup>311</sup> Cfr. ZEITLIN, 1946, p. 223

<sup>312</sup> Cfr. Dt 26,5-15

<sup>313</sup> הַשְׂקִיפָה מִמַּעַן קִדְשֵׁי מִרְיָהּ וּבְרַךְ אֶת-עַמְּךָ אֶת-יִשְׂרָאֵל וְאֵת הָאָדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לָּנוּ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לְאֲבוֹתֵינוּ אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ

<sup>314</sup> Isaia, infatti, definisce il Tempio di Gerusalemme «בֵּיתִי בֵּית-תְּפִלָּה יִקְרָא לְכָל-הָעַמִּים», ovvero «una casa di preghiera per tutti i popoli». Is 56,7

<sup>315</sup> «בֵּין הָאֵילִם וְלִמְזֻבֹּת יִבְכּוּ הַכֹּהֲנִים מִשְׁרָתֵי יְהוָה». Gl 2,17

<sup>316</sup> Cfr. 1Mac 7,36

<sup>317</sup> Cfr. HEINEMANN, 1966, p. vi

<sup>318</sup> Cfr. *Ivi*, pp. vi-vii; REIF, 1993, p. 85; mYoma 6,2; 7,1

<sup>319</sup> Cfr. HEINEMANN, 1966, p. vii

periodo del Secondo Tempio, infatti, prevedeva l'esistenza di una liturgia in qualche modo organizzata, che contemplava ringraziamenti e lodi durante i sacrifici del mattino e della sera<sup>320</sup>, come conferma anche il profeta Neemia, dal quale si evince che fosse una cerimonia consolidata<sup>321</sup>. Al mattino, il servizio iniziava con una benedizione recitata dai sacerdoti, che poi si preoccupavano di leggere i comandamenti e lo Š<sup>e</sup>ma<sup>322</sup>, al quale partecipa tutta l'assemblea in una dichiarazione della sovranità di Dio su tutto il creato<sup>323</sup>. Dopodiché aveva luogo la lettura di alcuni passi specifici, tra i quali anche la benedizione sacerdotale di Num 6,22-27<sup>324</sup>.

Appare verosimile che durante le occasioni festive avesse luogo una liturgia in qualche modo prestabilita. Per le celebrazioni di Yom Kippur, ad esempio, il sommo sacerdote pregava per l'intera comunità<sup>325</sup>, offrendo una confessione sia dei propri peccati che di quelli dell'intero popolo imponendo le mani sulle due vittime sacrificali, una destinata a Dio e l'altra ad 'Aza'zel<sup>326</sup>. Questa era l'unica occasione nella quale il sommo sacerdote pregava nel Tempio, mentre le attività liturgiche ordinarie erano officiate da sacerdoti comuni<sup>327</sup>. In aggiunta, aveva luogo la lettura di alcuni passi dal Levitico e dai Numeri, per poi concludere con otto benedizioni<sup>328</sup>. Per la Festa delle Capanne, o *Sukkot*, che prevedeva l'uso di oggetti rituali come il לילב, *lulav* e il אַתרוג, *etrog*, Flavio Giuseppe ricorda che il popolo celebrava «cantando inni a Dio»<sup>329</sup>, così come la Mišnah sottolinea il costume di offrire canti e lodi<sup>330</sup>.

Inoltre, un aspetto da non sottovalutare nel tentare di rintracciare la storia e l'essenza della preghiera nel periodo del Secondo Tempio è l'istituzione delle מעמדות, *ma'amadot*<sup>331</sup>. Il termine, che deriva da עמד, 'amad, cioè stare in piedi, indicava 24 gruppi di laici nei quali era stata riunita l'interezza degli Israeliti, che essi rappresentavano,

---

<sup>320</sup> Cfr. 1Cr 23,30

<sup>321</sup> Cfr. Ne 9,17

<sup>322</sup> Cfr. mTamid 5,1

<sup>323</sup> Si veda anche IOS., *Ant.* 4,13

<sup>324</sup> Cfr. REIF, 1993, p. 85

<sup>325</sup> Cfr. mYoma 4,2; 6,2

<sup>326</sup> Cfr. Lev 16. Circa la figura di 'Aza'zel, si veda, fra i vari, DEIANA, 2005, pp. 166-167; MILGROM, 1991, p. 1021

<sup>327</sup> ZEITLIN, 1964, p. 221

<sup>328</sup> Cfr. mYoma 7,1

<sup>329</sup> «μετὰ ὕμνων τοῦ θεοῦ». IOS., *Ant.* 11,157

<sup>330</sup> Cfr. mSukkah 5,4

<sup>331</sup> Cfr. mTa'anit 4



richiamando inoltre la ripartizione dei Leviti in מִשְׁמָרוֹת, *mišmarot*<sup>332</sup>. Tale ordinamento, che era stato pensato dai Farisei nell'ottica di una democratizzazione del Tempio, prevedeva la turnazione settimanale delle varie divisioni nella partecipazione al culto sacrificale di Gerusalemme, in qualità di attendenti delle prassi e di rappresentanti del popolo giudaico<sup>333</sup>. Parte di essi aveva il dovere di recarsi presso il santuario per assistere alle consuetudini immolatorie, mentre coloro che rimanevano nelle proprie città e villaggi erano tenuti alla lettura di passi della Legge relativi ai sacrifici e alla Creazione, così come, presumibilmente, dedicarsi alla recitazione di preghiere<sup>334</sup>. Alcuni studiosi hanno voluto rintracciare in questa istituzione l'atto fondante della sinagoga e della sua attività, ma i dati a disposizione e altri fattori non permettono di stabilirlo con certezza<sup>335</sup>.

Come accennato, parrebbe che il culto del Tempio prevedesse, seppur in maniera non ufficialmente formalizzata, la recitazione di alcune preghiere su base regolare. È infatti verosimile che lo *Šema'* fosse parte, quantomeno in forma orale, della liturgia gerosolimitana, nonostante sia difficile determinarne con certezza l'origine. Benché non sia considerata *ipsissima verba* mosaica<sup>336</sup>, parrebbe comunque affondare le sue radici nella prassi liturgiche del periodo del Secondo Tempio, se non addirittura prima, nonostante una più tarda formalizzazione e un vivo dibattito a riguardo<sup>337</sup>. La preghiera, che prende il nome dal suo incipit, è composta da alcuni passi biblici, più precisamente da Dt 6,4-9; 11,13-21 e da Num 15,37-41, dove, curiosamente, è Dio che si rivolge all'uomo e non il contrario. Nella Bibbia, tali passaggi non rappresentano di fatto preghiere, ma brani narrativi che esortano allo studio e all'osservanza dei precetti divini. Apparentemente, la loro recitazione avveniva due volte al giorno, forse in un tentativo di resistere alla minaccia dei sincretismi ellenistici<sup>338</sup>. Il fatto che le scuole di Hillel e Šammay dibatterono a lungo circa la loro lettura, giacché la Mišnah ne stabilisce la recitazione al mattino e alla sera<sup>339</sup>, proverebbe che si tratti di una tradizione ormai

---

<sup>332</sup> Cfr. 1Cr 24-26; Ne 10,3-9; 12,1-7

<sup>333</sup> Cfr. HOENIG S., 1957 p. 133; ZEITLIN, 1948, p. 313

<sup>334</sup> Cfr. ZEITLIN, 1975, pp. 21-23

<sup>335</sup> Cfr. *Idem*, 1964, pp. 179-476; HOENIG S., 1957, p. 138; *Idem*, 1963, p. 119

<sup>336</sup> Cfr. ARNOLD B., 2010, pp. 53-74

<sup>337</sup> Cfr. KIMELMAN, 1987, pp. 73-86; *Idem*, 1992, pp. 111-156; *Idem*, 2006, pp. 573-611; ALEXANDER E., 2011, pp. 531-579; *Eadem*, 2013, pp. 138-177; PENNER, 2012, pp. 73-99; GRIBETZ, 2015, pp. 58-84

<sup>338</sup> Cfr. WEVERS, 1995, p. 114

<sup>339</sup> Cfr. mB<sup>e</sup>rakhot 1,3

consolidata<sup>340</sup>. Similmente, Sanders ritiene che fosse una pratica diffusa non solo fra le *élites*, ma anche nelle popolazioni della Palestina e della Diaspora<sup>341</sup>, così come Wolfson, sulla base dei suoi studi sull'opera di Filone, considera lo *Šema'* parte del cosiddetto "giudaismo comune" del periodo<sup>342</sup>. Ancora, Deuteronomio Rabbah 2,25 afferma che Giacobbe recitò lo *Šema'* prima di morire, mentre la Mišnah sostiene che era una pratica ben conosciuta e parte di un rituale standardizzato<sup>343</sup>. Nello specifico, lo *Šema'* contiene la professione di fede, una dichiarazione di fedeltà alla sovranità di Dio e una simbolica rappresentazione della totale devozione allo studio della Torah. La preghiera, infatti, accoglie il principio fondamentale dell'unicità di Dio, sia come realtà dell'*hic et nunc*, sia in una prospettiva escatologica, come testimoniano alcuni passi profetici, deuterocanonici, storici e neotestamentari<sup>344</sup>. Nel cosiddetto Papiro Nash, i primi due versi dello *Šema'* appaiono subito dopo il Decalogo, in una formulazione che corrisponde minuziosamente alla traduzione greca dell'Esodo. Come sostiene Reif, sia che il papiro sia da intendere come un amuleto o come uno stralcio di liturgia, esso testimonia il fatto che l'uso di questi due passaggi non costituisca una mera citazione, poiché nella Torah essi non compaiono mai assieme<sup>345</sup>. Inoltre, continua lo studioso, sia la Mišnah che la letteratura storica dimostrano che lo *Šema'* e il Decalogo possedevano già una speciale e consolidata valenza liturgica, forse perché essi esprimevano le tematiche più centrali del giudaismo<sup>346</sup>. Mišnah Tamid 5,1, infatti, associa la recita dello *Šema'* a quella dei Comandamenti. Ancora, in alcuni filatteri rinvenuti a Qumran sono presenti i primi due versetti dello *Šema'*, a testimoniare nuovamente un uso consolidato di tale preghiera nell'era precedente la caduta del Tempio di Gerusalemme<sup>347</sup>. Ad ogni modo, non è possibile stabilire con sicurezza se lo *Šema'* fosse recitato durante il periodo del Secondo

---

<sup>340</sup> Cfr. JACOBS, 2007, p. 454; FALK D., 1998, pp. 47-54

<sup>341</sup> Cfr. SANDERS, 1992, pp. 195-196

<sup>342</sup> Cfr. WOLFSON H., 1962, p. 95

<sup>343</sup> Cfr. mB<sup>e</sup>rakhot 1,1; mTamid 5,1

<sup>344</sup> Cfr., ad esempio, Dt 4,39; Is 44,8; 45,5-6.14.18.21; 46,9; Dn 3,5; Zc 14,9; 2Mac 7,37; AR. 132; PHILO, *Spec.* 1,65.313.331-332.344; 3,29; 4,159; *Virt.* 40; 102; *Praem.* 123; *Opif.* 100; 172; *Leg.* 1,51; 2,1-3; 3,81; *Cher.* 27; 83; 109; *Gig.* 64; *Conf.* 170-71; *Migr.* 134; *Mos.* 2.168; *Decal.* 65; *Sib.* 3,629; 5,285; *APOC. MOS.* 13,5; *IOS., Ant.* 4,8.13; *Mc* 12,28-34; 32-33; *Gal* 3,20; *Gc* 2,19; *Mt* 22,34-40; *Lc* 10,25-28

<sup>345</sup> Cfr. REIF, 2004b, pp. 1942-1943

<sup>346</sup> Cfr. *Ibidem*; mB<sup>e</sup>rakhot 2,2

<sup>347</sup> Cfr. COHN Y., 2008, pp. 55-102; CRAWFORD, 2005, pp. 127-140; YADIN, 1969, pp. 60-83; DE VAUX-MILIK, 1978, pp. 33-85

Tempio, benché appaia possibile, e, soprattutto, se esso fosse parte di una liturgia stabile e codificata.

Tale incertezza nel determinarne le origini vale anche per la già citata *'Amidah*, che verrà formalizzata solo all'indomani della caduta del santuario per opera del rabbino Gamli'el. La preghiera, chiamata anche תְּפִלָּה, *Tefillah*, ovvero la preghiera per eccellenza, o שְׁמוֹנֵה עָרָה, *Šemoneh 'esreh*, dalle diciotto benedizioni che la compongono, era pronunciata in concomitanza dei sacrifici quotidiani *tamid*, oltre che durante le festività, i sabati e i sacrifici addizionali obbligatori<sup>348</sup>. Tuttavia, come afferma discutibilmente Bickerman, non vi sono indizi nella Bibbia o nelle fonti più tarde che dimostrano l'accompagnamento dei sacrifici quotidiani con la preghiera, poiché il servizio liturgico aveva luogo al di fuori del Tempio<sup>349</sup>. Ad ogni modo, la *'Amidah* sembrerebbe ricalcare il classico *pattern* della preghiera durante il periodo del Secondo Tempio, ovvero con una lode a Dio in apertura, seguita dalla richiesta vera e propria, per poi concludersi con un rendimento di grazie. Inoltre, vi si possono rintracciare alcune formule penitenziali legate al perdono dei peccati, caratteristica tipicamente attribuita alle composizioni, e più in generale alla religiosità, postesilica<sup>350</sup>. Anche secondo il Talmud Babilonese la *'Amidah* risale a quest'epoca<sup>351</sup>. Ancora, tale preghiera presenta alcune tematiche precipuamente sacerdotali<sup>352</sup>. Heinemann, infatti, rintraccia le origini della *'Amidah* proprio nel periodo del Secondo Tempio, almeno per quanto riguarda il suo nucleo fondamentale<sup>353</sup>. Ad ogni modo, benché il dibattito sulla questione sia piuttosto aperto<sup>354</sup>, appare possibile che, in qualche maniera, la più tarda formulazione della preghiera abbia attinto al panorama liturgico precedente al 70 e.v., per poi essere stata rimaneggiata per conformarsi ai criteri stabiliti dai primi rabbini<sup>355</sup>.

Un'altra preghiera che sembrerebbe avere un'origine più antica rispetto alla sua standardizzazione rabbinica è lo הַלֵּל, *Hallel*, che significa propriamente “lode” e si rifà

---

<sup>348</sup> Cfr. bB<sup>e</sup>rakhot 26b; mB<sup>e</sup>rakhot 4,1; tB<sup>e</sup>rakhot 3,1. Cfr. SKOLNIK-BERENBAUM, II, 2007, pp. 837-845

<sup>349</sup> Cfr. BICKERMAN, 1962, pp. 177-179

<sup>350</sup> Cfr. MARMORSTEIN, 1943, pp. 142-143

<sup>351</sup> Cfr. bB<sup>e</sup>rakhot 33a

<sup>352</sup> Cfr. ZAVAHY, 1990, p. 35

<sup>353</sup> Cfr. ELBOGEN, 1993, p. 37

<sup>354</sup> Cfr., ad esempio, FLEISCHER, 1990, pp. 397-441; REIF, 1991, pp. 677-681; HEINEMANN, 1977, pp. 13-36; PETUCHOWSKI, 1983, pp. 6-17; KIMELMAN, 2006, pp. 171-218; LEVINE L., 2000, pp. 510-519; LANGER, 2003, pp. 127-156

<sup>355</sup> Cfr. REIF, 2015, pp. 453-456

alla recitazione dei passaggi dei Salmi 113-118. La Mišnah lo reputa parte dei rituali templari durante le festività pasquali<sup>356</sup>. Come afferma Reif, la preghiera fu poi incorporata nel rituale domestico della prima notte di Pasqua, nei tempi successivi all'esistenza del Tempio<sup>357</sup>. Inoltre, se ne ha testimonianza anche dalla Tosefta, che ne attesta la recitazione anche durante la Festa delle Settimane e delle Capanne<sup>358</sup>, oltre ad attribuirlo a Mosè dopo la traversata del Mar Rosso<sup>359</sup>. Il Talmud Babilonese, infatti, afferma: «È possibile che Israele sacrifichi gli agnelli pasquali [o] portino i loro *lulavim* [durante Sukkot] e non recitino l'*Hallel*?»<sup>360</sup>. Esso divenne parte anche delle recitazioni di *Hanukkah*, come testimonia anche 2Mac 10,5-8<sup>361</sup>. Come afferma Hammer, se gli “inni di lode” menzionati in quest'ultimo si riferiscono all'*Hallel*, si può essere certi che esso fosse parte del servizio templare in epoca precedente alla rivolta dei Maccabei del 167 a.e.v.<sup>362</sup>. L'*Hallel* sembrerebbe richiamare lo *Šema'*, per il fatto di non essere una composizione originale ma una selezione di porzioni bibliche scelte per una recitazione pubblica. I salmi che lo compongono, infatti, mostrano una redazione individuale eseguita per specifiche ragioni e occasioni<sup>363</sup>. La loro selezione, inoltre, sottenderebbe l'identificazione di particolari tematiche che rendevano i salmi adatti alla loro recitazione in occasione delle festività di pellegrinaggio, con richiami, per esempio, all'esodo dall'Egitto<sup>364</sup>. Benché il nome *Hallel* faccia pensare alla lode a Dio come tema principale della recitazione, la radice הלל, *hll* non appare affatto nel Salmo 114 e solo una volta alla fine dei Salmi 115 e 116. Pertanto, più che lode fine a sé stessa, sembrerebbe essere proprio la storia di Israele in Egitto uno dei motivi principali che ha portato al riarrangiamento di brani originariamente composti per altri scopi in una precisa unità liturgica<sup>365</sup>.

<sup>356</sup> Cfr. mPesahim 10,6-7

<sup>357</sup> Cfr. REIF, 2004b, p. 1944

<sup>358</sup> Cfr. tSukkah 3,2

<sup>359</sup> Cfr. tSoṭah 6,2. La Tosefta, inoltre, permette la recitazione dell'*Hallel* in qualsiasi lingua. Cfr. tSoṭah 7,7

<sup>360</sup> «אָפּשָׁר יִשְׂרָאֵל שׁוֹחֲטִין אֶת פֶּסַחֵיהֶן וְנוֹטְלִין אֶת לִלְבָיֵיהֶן, וְאִין אֲוֹמְרִים הַלֵּל» bPesahim 95b

<sup>361</sup> Cfr. HAMMER, 1969, p. 63

<sup>362</sup> Cfr. *Idem*, 2011, p. 101

<sup>363</sup> Cfr. *Idem*, 1991, pp. 305-324

<sup>364</sup> Cfr. Sal 114,1.3-4; 115,1; 116,9; bPesahim 118a

<sup>365</sup> A tal proposito, Hammer sostiene che l'*Hallel* fu pensato inizialmente come celebrazione dei sacrifici della Pasqua, per poi essere esteso alle festività di pellegrinaggio, poiché ogni ricorrenza è considerata una commemorazione dell'esodo dall'Egitto. Cfr. HAMMER, 2011, p. 113

### 3. Aspetti del rituale sacrificale

#### 3.1. Gli spazi sacri: il Secondo Tempio di Gerusalemme

Eretto sulle rovine di quello salomonico, in seguito alla sua distruzione per mano di Nabucodonosor II nel 586 a.e.v., il Secondo Tempio di Gerusalemme fu terminato in cinque anni di lavoro, nel 515 a.e.v., nonostante i limitati mezzi economici non avessero permesso realizzazioni più ambiziose, come, ad esempio, la totale separazione fra Tempio e città proposta dalla scuola di Ezechiele, che risultò così impensabile<sup>366</sup>. Strutturalmente, il nuovo santuario non si presentava dissimile dal precedente, mantenendo la tradizionale suddivisione in tre ambienti con diversi gradi di santità: l'atrio, אולם, *ulam*, la sala principale, הֵיכָל, *hekhhal*, e il *sancta sanctorum*, דְּבִיר, *d<sup>e</sup>vir*. Nel cortile dei sacerdoti aveva posto l'altare per gli olocausti<sup>367</sup> e, davanti a esso, separato da una transenna, il cortile degli Israeliti. A sua volta, di quest'ultimo fu più tardi riservata una parte alle donne, mentre su un terrapieno tutt'attorno venne ricavata un'area accessibile a tutti<sup>368</sup>. All'interno, le differenze rispetto al Primo Tempio erano costituite fondamentalmente dal numero e dalla disposizione dell'arredo e delle suppellettili. Perduta l'Arca e il trono dei cherubini<sup>369</sup>, nel *sancta sanctorum* fu forse collocata la כַּפֹּרֶת, *kapporet*, ovvero il coperchio dell'Arca<sup>370</sup>, mentre le porte a due battenti che separavano quest'ultimo ambiente dalla sala del culto vennero sostituite da un tendaggio, פְּרֹכֶת, *parokhet*<sup>371</sup>. Seguendo il modello originario, al centro dello *hekhhal* fu posto il grande altare laminato in oro per i profumi<sup>372</sup>, affiancato dalla tavola dei pani di presentazione<sup>373</sup> e da un

---

<sup>366</sup> Cfr. SACCHI, 2019, p. 122

<sup>367</sup> Cfr. IOS., *Ant.* 8,71.104-105

<sup>368</sup> Cfr. BUSINK, 1980, pp. 810 ss.; DUNAND, 1969, pp. 64-70; MAIER, 1973, pp. 371-390; SCHÜRER, 1987, pp. 295-383

<sup>369</sup> Cfr. Ger 3,16

<sup>370</sup> Cfr. ALBERTZ, 2005, p. 529

<sup>371</sup> Cfr. Es 26,31; 2Cr 3,14

<sup>372</sup> Cfr. Es 30,1-10; 37,25-29; 1Mac 1,21; 4,49; IOS., *Ant.* 8,99-105

<sup>373</sup> Cfr. Es 25,23-30; 37,10-16; Lev 24,5-9

candelabro a sette bracci, מְנוֹרָה, *m<sup>e</sup>norah*<sup>374</sup>, in sostituzione dei dieci candelabri del Tempio salomonico. In questo modo, l'arredo mette in luce uno spostamento dell'importanza culturale a favore dello *hekhal*, dove ora si svolgeva l'intero culto, sia regolare che occasionale, mentre il *sancta sanctorum* era accessibile esclusivamente al sommo sacerdote.

All'esterno del Tempio, la facciata fu allargata grazie a due aggiunte laterali, mentre la profondità dell'atrio venne ridotta cosicché tutta la comunità potesse osservare l'entrata e l'uscita dei sacerdoti, ottenendo così una maggiore analogia con i modelli babilonesi<sup>375</sup>. Un'ulteriore modifica interessò anche l'altare per gli olocausti<sup>376</sup>, la cui rinnovata maestosità, che dominava il cortile dei sacerdoti, era determinata sia dall'aumentato flusso di sacrifici, sia dal fatto che tutti gli altari secondari vennero eliminati dal cortile esterno, cosicché tutte le offerte fossero convogliate su quest'unica ara. Questa concentrazione ebbe come conseguenza l'impossibilità di attuare la netta divisione fra cortile esterno e interno prefigurata dai discepoli di Ezechiele<sup>377</sup>, al fine di assicurarne la totale santità. Pertanto, ai laici fu comunque concesso l'accesso al cortile dei sacerdoti, affinché potessero offrirvi i sacrifici privati e i loro riti, mentre fu istituzionalizzata la purificazione annuale del Tempio<sup>378</sup>, che avrebbe così ridotto il rischio di possibili contaminazioni culturali. Inoltre, l'organizzazione economica stessa del santuario, che era sostenuta in gran parte dalla popolazione giudaica, impediva di escludere completamente i laici dalle attività culturali<sup>379</sup>. Benché l'amministrazione persiana avesse partecipato alla ricostruzione<sup>380</sup> e pagasse regolarmente i tributi del culto<sup>381</sup>, i sussidi statali risultavano tuttavia insufficienti per il sostentamento del clero e per coprire le spese di gestione del santuario, che erano quindi finanziate dai contributi e dalle offerte del popolo<sup>382</sup>.

---

<sup>374</sup> Cfr. Es 27,20; 30,7-8; Lev 24,1-4; Num 8,1-4; 2Cr 13,11

<sup>375</sup> Cfr. BUSINK, 1980, p. 811; 1Mac 1,23; Sir 50,5

<sup>376</sup> Cfr. 2Cr 4,1

<sup>377</sup> Cfr. Ez 40,13-27

<sup>378</sup> Cfr. Lev 16,1-34

<sup>379</sup> Cfr. CLAUSS, 2003, p. 97; MAIER, 1992, pp. 102.128

<sup>380</sup> Cfr. Esd 6,4

<sup>381</sup> Cfr. Esd 6,8-10

<sup>382</sup> Cfr. ALBERTZ, 2005, p. 534

Essendo l'unico ad avere il privilegio di poter accedere al *sancta sanctorum*<sup>383</sup>, il sommo sacerdote era sottoposto a regole di santità più severe<sup>384</sup> ed era anche colui che officiava nei giorni festivi, in particolare nel giorno dell'espiazione. Per il resto del clero, invece, riuscì ad affermarsi il concetto riformatore di Ezechiele circa la differenziazione fra sacerdoti e Leviti, il cui numero aumentò nel tempo. I sacerdoti, che si occupavano dei sacrifici pubblici e privati, costituivano la presenza più numerosa nel Tempio, al punto che essi furono suddivisi in varie *מִשְׁמֶרוֹת*, *mišmarot*, "classi"<sup>385</sup>, prestando servizio a turni. Il personale non sacerdotale, infine, era costituito da cantori, portieri e schiavi del Tempio<sup>386</sup>.

A causa della diminuita presenza dello Stato nella gestione del santuario, si rese necessario provvedere al suo finanziamento mediante un drastico aumento dei prelievi sui sacrifici e la riscossione di imposte dirette. Secondo il progetto sacerdotale, infatti, al clero sarebbero spettate le porzioni dei sacrifici di espiazione e di riparazione, le offerte vegetali e quote maggiorate dei banchetti sacrificali privati. Inoltre, si aggiunsero anche una serie di prelievi su cereali, mosto, olio e sulle primizie della terra<sup>387</sup>, come anche alcuni tributi in sicli d'argento<sup>388</sup>.

Così, nonostante gli scarsi finanziamenti statali e grazie al contributo della popolazione giudaica, il Tempio di Gerusalemme poté tornare alla sua piena attività, arrivando, in alcuni casi, a ospitare un numero di sacrifici più elevato rispetto all'età monarchica. Ciò è dimostrato, ad esempio, dal sacrificio quotidiano del *tamid*, che se nell'VIII secolo a.e.v. consisteva nell'offerta di un olocausto al mattino e di un'oblazione alla sera<sup>389</sup>, passava ora a due olocausti al giorno<sup>390</sup>, a cui bisognava accompagnare offerte vegetali e libagioni<sup>391</sup>, oltre all'oblazione quotidiana del sommo sacerdote<sup>392</sup>, trasformando così l'usanza in un vero e proprio culto in cui partecipava anche la popolazione.

---

<sup>383</sup> Cfr. Es 19,20-24

<sup>384</sup> Cfr. Lev 21,10-13

<sup>385</sup> Cfr. 1Cr 24,7-18; Ne 10,3-9; 12,1-7

<sup>386</sup> Cfr. Esd 2,41; 7,24

<sup>387</sup> Cfr. Num 18,12.13; Ne 10,36.38

<sup>388</sup> Cfr. Es 30,12; Num 3,46; Ne 10,33

<sup>389</sup> Cfr. 1Re 18,29.36; 2Re 16,15

<sup>390</sup> Cfr. 15,1-16; IOS., *Ant.* 3,237

<sup>391</sup> Cfr. Es 29,38-42; Num 28,3-8; 1Cr 16,40

<sup>392</sup> Cfr. Lev 6,12-16

Quando Antioco III di Siria sconfisse il faraone Tolomeo V Epifane, nel 198 a.e.v., la Giudea cadde sotto l'impero seleucide, con la conseguente ellenizzazione della politica e dei costumi della popolazione. Il Primo Libro dei Maccabei narra con sdegno come molti ebrei furono favorevoli a queste innovazioni<sup>393</sup> e così anche il Secondo sottolinea come l'ammirazione per la cultura greca portasse in qualche modo al disprezzo della propria<sup>394</sup>. Gerusalemme ne risultò pertanto contaminata<sup>395</sup>, poiché l'ellenismo aveva portato «una certa sottomissione allo straniero, danaro, corruzione, e ambizioni sempre più sfrenate»<sup>396</sup>. Non solo, con Antioco IV il santuario fu saccheggiato, le funzioni interrotte e il giudaismo, di fatto, messo al bando. L'ellenizzazione dei costumi fu imposta in maniera integrale e furono infatti vietati i rituali sacrificali e l'osservanza del sabato, mentre «ovunque, nel paese, vennero eretti altari pagani e i Giudei furono persuasi o costretti a offrire sacrifici su di essi»<sup>397</sup>. Come osserva Flavio Giuseppe, l'Epifane «costrinse i giudei ad abbandonare i riti patrii non facendo più circondare i loro figli e sacrificando porci sull'altare»<sup>398</sup>, come conferma anche 1Mac 1,47-51. In aggiunta, nel 167 a.e.v., Antioco dissacrò il Tempio introducendovi «l'abominio della desolazione»<sup>399</sup>, ovvero facendovi erigere al suo interno un altare dedicato a Zeus<sup>400</sup>. Ad ogni modo, benché l'autore del Primo Libro dei Maccabei insista nel sottolineare le responsabilità esterne di tali nefandezze e parli a lungo degli editti repressivi di Antioco, risulta anche chiaro come molti ebrei seguirono le novità culturali del momento, ad esempio perseguitando i tradizionalisti e sacrificando nel santuario locale di Modin<sup>401</sup>. Tuttavia, in seguito alla rivolta dei Maccabei e all'avvento della dinastia asmonea alla guida del Regno di Giudea, il santuario gerosolimitano venne purificato e riconsacrato da Giuda Maccabeo nel 164 a.e.v.<sup>402</sup>, che ne affidò l'operazione a sacerdoti «senza macchia»<sup>403</sup>. Così, dopo che gli ebrei rientrati a Gerusalemme avevano trovato «il santuario deserto,

<sup>393</sup> Cfr. 1Mac 1,11-15

<sup>394</sup> Cfr. 2Mac 4,15

<sup>395</sup> Albertz evidenzia anche la tendenza da parte di alcuni governatori stranieri di offrire sacrifici nel Tempio di Gerusalemme, aumentando di fatto il rischio di una contaminazione culturale vera e propria. Tuttavia, apparentemente, tali offerte venivano eseguite conformemente «alle regole rituali della Torah ed eseguiti sotto il controllo dei sacerdoti ebrei». ALBERTZ, 2013, p. 118

<sup>396</sup> SACCHI, 2019, p. 222

<sup>397</sup> FOHRER, 1985, p. 431

<sup>398</sup> IOS., *Bell.* 1,34; *Ant.* 12,253

<sup>399</sup> «שְׂקוּץ מְשֻׁמֵם». Cfr. Dn 9,27; 11,31; 12,11; 1Mac 1,54; IOS., *Ant.* 12,246-256 ; 13,243; *Bell.* 1,31-35

<sup>400</sup> Cfr. 2Mac 6,2

<sup>401</sup> Cfr. 1Mac 2,15-28

<sup>402</sup> Cfr. 1Mac 4,36-61

<sup>403</sup> «לֹא נִטְמָאוּ». 1Mac 4,42



l'altare profanato, le porte bruciate, le piante cresciute nei cortili come in un bosco o come su una montagna, le celle in rovina»<sup>404</sup>, il Tempio, insieme alle sue ritualità, riacquistò così il suo ruolo cardinale nell'economia del culto e della religiosità giudaica. Il momento fu talmente importante da essere ricordata ancora oggi con la festa di Hanukkah<sup>405</sup>.

Nonostante i costumi giudaici fossero stati ripristinati e la santità del Tempio ristabilita, la situazione politica rimaneva precaria e instabile. Gli Asmonei persero gradualmente potere e le divisioni interne si acuirono. Alla morte della regina Salomè Alessandra, il sommo sacerdote Ircano II rivendicò anche la successione alla carica profana<sup>406</sup>, esattamente come suo fratello minore, Aristobulo. Questa lotta fratricida portò a una guerra civile che tenne in ombra anche il conflitto religioso che già infiammava i vari movimenti dell'epoca. Tutto ciò ebbe chiaramente delle conseguenze negative sulla mentalità della popolazione e sullo stato di salute della religiosità giudaica, «rafforzando le tendenze pessimistiche, provocando nuove emigrazioni verso l'Egitto e suscitando tra le persone pie un certo fastidio per la politica»<sup>407</sup>.

Nel frattempo, però, sulla storia di Israele aleggiava l'ombra di Roma, che aveva affrancato il Mediterraneo orientale dalla pirateria ed era prossima a fare della Siria una sua provincia. I due fratelli in lotta si rivolsero dunque proprio a Roma, che, in qualità di paciere, intervenne con la figura di Pompeo<sup>408</sup>. Quest'ultimo favorì Ircano II e nel 64 a.e.v. Giudea, Samaria, Idumea e Perea furono annesse alla nuova provincia di Siria. Benché ciò sembrasse una buona decisione dal punto di vista della gestione del potere e Roma, fino ad allora, fosse stata considerata un alleato dai giudei, si posero così le basi per uno sviluppo catastrofico degli eventi. Come sottolinea Maier «Pompeo giunse come un conquistatore - per quanto imposto dalla guerra civile, prese la città santa in giorno di sabato e si permise di entrare nella parte più interna del Tempio, un fatto che non poteva

---

<sup>404</sup> 1Mac 4,38

ויהי בראותם את המקדש כי שמם, ואת המזבח כי חולל, והדלתות שרופות באש והלשכות נהרסות, ועשב השדה צמח בכל גבולו מסביב

<sup>405</sup> Cfr. 1Mac 4,36-59; 2Mac 1,10-2,18; IOS., *Ant.* 12,316-326

<sup>406</sup> Cfr. IOS. *Ant.* 14,4; *Bell.* 1,121

<sup>407</sup> MAIER, 2000, p. 202. Dell'avverso sentimento che caratterizza il momento fa fede anche la storia del martirio di Onia, per tale motivo considerato santo. Cfr. IOS., *Ant.* 14,22 ss.

<sup>408</sup> Cfr. IOS., *Ant.* 14,38-46

non richiamare Antioco IV e che rimetteva al centro dell'interesse sia l'autorità sul Tempio sia il potere del sommo sacerdote»<sup>409</sup>.

Nel 40 a.e.v. Erode fu nominato re dal senato romano e, nel 37, prese Gerusalemme. Sotto il suo regno venne promossa una grandiosa attività edilizia in tutta la nazione, il cui fiore all'occhiello fu l'ampliamento e il rimaneggiamento tanto del Tempio quanto di tutta Gerusalemme, opera che lui stesso pianificò. Tenendo accuratamente conto delle tradizioni culturali e delle necessità rituali, allestì un santuario di una magnificenza mai vista prima, guadagnandosi così il rispetto dei grandi partiti religiosi. L'intera area del santuario fu ampliata, pressoché raddoppiandola<sup>410</sup>, e cinta da mura lungo le quali, all'interno, correvano portici e gallerie coperte<sup>411</sup>. A nord, il Tempio era collegato con la torre Antonia, che serviva «non solo alla difesa della città, ma rappresentava anche uno strumento perfetto per il controllo di tutto quanto avveniva all'interno del “Monte del Tempio”»<sup>412</sup>. La struttura, in linea generale, ricalcava la divisione tripartita del Tempio salomonico: l'atrio, *ulam*, la sala principale, *hekhal*, e il *sancta sanctorum*, *d<sup>e</sup>vir*, circondato da trentotto celle disposte su tre piani. A livello del piano inferiore, sul lato settentrionale, si trovava una scala scavata nella parete,  $\eta\eta\eta\eta$ , *m<sup>e</sup>sibbah*, che conduceva all'angolo nord-occidentale del tetto delle celle<sup>413</sup>. Simili costruzioni si ritrovano in diversi templi, come quello di Qasr al-Bint a Petra e nel tempio del Sole nel Palazzo di Hatra, in Iraq, entrambi con strutture analoghe risalenti al II secolo e.v.<sup>414</sup>. Il tempio tardo ellenistico di Dendera, in Egitto, aveva inoltre celle somiglianti a

---

<sup>409</sup> MAIER, 2000, p. 205. Cfr. IOS., *Ant.* 14,71-72; *Bell.* 1,152-156. Nonostante la difficile circostanza, Flavio Giuseppe sostiene che i sacerdoti «non tralasciavano alcun rito religioso» e che «si compivano in onore del Dio con scrupolosa osservanza i sacrifici quotidiani e le espiazioni e tutte le altre pratiche di culto. E neppure nel momento stesso della conquista, quando venivano colpiti intorno all'altare, tralasciarono le cerimonie prescritte per quel giorno». («Ἐνθα δὴ πολλὰ τῶν Ῥωμαίων κακοπαθούντων ὁ Πομπήιος τὰ τε ἄλλα τῆς καρτερίας τοὺς Ἰουδαίους ἀπεθαύμαζεν καὶ μάλιστα τοῦ μηδὲν παραλῦσαι: τῆς θρησκείας ἐν μέσοις τοῖς βέλεσιν ἀνειλημένους: ὥσπερ γὰρ εἰρήνης βαθείας κατεχούσης τὴν πόλιν αἱ τε θυσίαι καθ' ἡμέραν καὶ οἱ ἐναγισμοὶ καὶ πᾶσα θεραπεία κατὰ τάκριβες ἐξετελεῖτο τῷ θεῷ, καὶ οὐδὲ κατ' αὐτὴν τὴν ἄλωσιν περὶ τῷ βωμῷ φονευόμενοι τῶν καθ' ἡμέραν νομίμων εἰς τὴν θρησκείαν ἀπέστησαν») IOS., *Bell.* 1,148. Cfr. IOS., *Ant.* 14,65-68

<sup>410</sup> Cfr. PATRICH-EDELCOPP, 2013, pp. 343-344. Si veda anche HAMBLIN-SEELY, 2007, p. 45

<sup>411</sup> Cfr. IOS., *Bell.* 1,401

<sup>412</sup> MAIER, 2000, p. 208. Cfr. IOS., *Ant.* 15,391-402-410-420.424; *Bell.* 1,401-402; 5,184-227.238-247; *C. Ap.* 2,102-109

<sup>413</sup> Cfr. mMidot 4,5; SEGAL, 2013, pp. 273-276

<sup>414</sup> Cfr. SAFAR-MUSTAPHA, 1974, pp. 10.323-372; MCKENZIE, 2005, p. 40; ZAYADINE, 2003 p. 83; NASIF, 1988, pp. 24-25; MCKENZIE, 2002, p. 71; VILLENEUVE, 1994, pp. 739-741; BEDAL, 2004, pp. 28-38; PARR, 1970, p. 370; NEAEHL, I, p. 381; AUGÉ-RENEL-BOREL-MARCH, 2002, pp. 309-313; LARCHÉ-ZAYADINE, 2003, pp. 199-213; SCHIFFMAN, 2008, p. 70; JACOBSON D., 1990, p. 47; SEGAL, 2013, p. 306

quelle del santuario erodiano di Gerusalemme<sup>415</sup>. L'altare dei sacrifici si trovava ancora nel cortile dei sacerdoti, costruito in pietra non lavorata, a nord del quale erano fissati nel terreno ventiquattro anelli ove legare gli animali sacrificali<sup>416</sup>. Nei pressi dell'ara si collocavano anche otto tavoli di marmo per la preparazione delle carni delle vittime<sup>417</sup> e una conca di bronzo per le abluzioni sacerdotali<sup>418</sup>. Continuando, si trovava l'altare dei profumi, in legno d'acacia e rivestito di ori, la tavola dei pani di presentazione e la *mēnorah*<sup>419</sup>. Infine, oltre la cortina, si trovava il *sancta sanctorum*, che, in seguito alla presa di Gerusalemme del 587 a.e.v. e la conseguente perdita dell'Arca dell'alleanza, era vuoto<sup>420</sup>.

### 3.2. Gli spazi sacri: sacrificio, purità e spazialità sacra

Il Libro del Levitico, nei capitoli 11-15, si preoccupa di descrivere le situazioni che producono impurità, le quali contaminano il corpo e l'ambiente e quindi minano la capacità dell'uomo di compiere quel moto di avvicinamento al divino. Cercando di assolvere l'incarico dato da Dio ad Aronne in Lev 10,10, ovvero «distinguere il sacro e il profano e l'impuro dal puro»<sup>421</sup>, lo scopo primario di queste disposizioni è quello di rendere pura e santa la comunità tutta, come richiamato dal comandamento di Lev 19,2, «siate santi, perché io, il Signore vostro Dio, sono santo»<sup>422</sup>, poiché «senza purità non può esserci santità»<sup>423</sup>. Grande attenzione, naturalmente, è rivolta alla necessaria purità degli animali sacrificali, per i quali la normativa è molto minuziosa nel determinarne

<sup>415</sup> Cfr. PATRICH, 1986, pp. 215-233; CAUVILLE, 2002, pp. 35-49; EL-KORDY, 2004, pp. 581-584; EL-DAMATY, 2003, pp. 171-179

<sup>416</sup> Cfr. mMidot 3,5; IOS., *Bell.* 5,215-219; *C. Ap.* 2,102-104

<sup>417</sup> Cfr. mMidot 3,5; mTamid 3,5

<sup>418</sup> Cfr. mMidot 3,5; mYoma 3,10

<sup>419</sup> Cfr. 1Mac 4,49

<sup>420</sup> Cfr. Ger 3,16; IOS., *Bell.* 5,219. Secondo la Mišnah, tuttavia, nel *sancta sanctorum* si trovava, al posto dell'Arca, una roccia chiamata אֶבֶן הַשְּׂהִיבָה, “pietra di fondazione”, dove il sommo sacerdote poneva l'incenso. Cfr. mYoma 5,2; bSanhedrin 26b; yYoma 42c

<sup>421</sup> «וְגַלְתֶּם לְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין הַחֹל וּבֵין הַטְּמֵא וּבֵין הַטָּהוֹר». Nonostante il richiamo, va precisato che Lev 10 non rientra nel cosiddetto Codice di Santità, che è rappresentato invece da Lev 17-26.

<sup>422</sup> «תִּהְיוּ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם»

<sup>423</sup> KAISER, 1994, p. 1074

l'adeguatezza<sup>424</sup>. Il senso che sottende queste scrupolose classificazioni, spesso apparentemente arbitrarie e prive di un senso chiaro, lascia trasparire una forte necessità di mettere ordine alle cose sacre quanto profane, come evidenziato anche dalle ipotesi di Douglas, che interpreta come puri gli animali che si muovono in maniera corretta e coerente con l'habitat per cui sono stati creati, conformemente alla loro natura<sup>425</sup>. Il cosiddetto "Codice di santità" di Lev 17-26<sup>426</sup>, infatti, che pone il sacrificio come l'asse portante del culto, fa dell'esigenza di preservare il sacro dalle impurità uno strumento di demarcazione tra classe sacerdotale e laici e, più ampiamente, tra la sfera del sacro stesso e quella del profano. Inoltre, Lev 17,1-6, che informa circa la macellazione e il consumo rituale della carne sia in ambito culturale che nell'alimentazione quotidiana, suggerisce che la responsabilità della santità non è prerogativa esclusivamente sacerdotale o laica, ma che si tratta di un impegno reciproco. Tuttavia, dato che la santità è prerogativa divina e che il termine stesso indica una separazione<sup>427</sup>, emerge anche un concetto che intende la santità come integrità e completezza<sup>428</sup>. Gli animali offerti in sacrificio, infatti, devono essere perfetti, così come le donne vanno purificate dopo il parto<sup>429</sup> e i lebbrosi devono essere separati e lavati<sup>430</sup>. Come afferma il Levitico, infatti, «nessuno [...] si accosti a offrire il nutrimento del suo Dio se ha un difetto. Poiché nessun uomo che abbia un difetto deve fare l'offerta: né un cieco, né uno zoppo, né uno che abbia mutilazione o deformità, né un uomo che abbia un difetto ai piedi o alle mani, né un gobbo, né un nano, né uno affetto da malattia agli occhi o da scabbia o da piaghe purulente o uno che abbia i testicoli difettosi. Nessun uomo della discendenza del sacerdote Aronne, con qualche difetto, si avvicini per offrire il nutrimento del Signore»<sup>431</sup>. Appare dunque evidente la

<sup>424</sup> Gli animali della terra, ad esempio, devono ruminare e avere l'unghia fessa, mentre quelli acquatici devono avere pinne e squame. Non è chiaro quali criteri rendano i volatili impuri, ma si tratta generalmente di rapaci. Gli insetti alati sono considerati un abominio, mentre ciò che *הִשְׁרִץ עַל-הָאָרֶץ*, ovvero «che striscia sulla terra» (Lev 11,41), è indegno qualora strisci sul ventre o cammini su quattro o molte zampe. Cfr. Lev 11; Dt 14,4-21. Si veda anche MILGROM, 1991, pp. 698-704

<sup>425</sup> Cfr. DOUGLAS, 2013, pp. 41-57

<sup>426</sup> Cfr. SKA, 2022, pp. 56.220-203.249

<sup>427</sup> Secondo Schwartz, inoltre, il termine non implica un valore etico o morale. Cfr. SCHWARTZ S., 2001, p. 49

<sup>428</sup> Per Schwartz, che riconosce un generale utilizzo del termine che esprime una separazione, esistono tuttavia alcuni testi in cui *qđš* assume un significato di "purezza, purificazione" (cfr. Es 19,10.22; Lev 16,19; Num 11,18). Lo studioso osserva come, inoltre, i redattori dell'opera del Cronista utilizzino in maniera intercambiabile *qđš* e *tame*, "impuro" (cfr. 1Cr 15,12.14). Cfr. SCHWARTZ S., 2001, p. 48

<sup>429</sup> Cfr. Gen 1,28; Lev 12,2-8

<sup>430</sup> Cfr. Lev 14,14-17

<sup>431</sup> Lev 21,17-21

necessità di un'integrità fisica del sacerdote, ma tale esigenza si estende anche alla sfera sociale<sup>432</sup>, poiché «al concetto di santità era attribuita un'espressione fisica, esteriore, nell'integrità del corpo visto come involucro perfetto»<sup>433</sup>.

Come ipotizza Klawans, si possono distinguere due diverse tipologie d'impurità<sup>434</sup>. La prima, di carattere morale, è causata da colpe come idolatria, spargimento di sangue, adulterio, infanticidio, commerci fraudolenti e alcuni peccati sessuali all'interno della famiglia<sup>435</sup>. Sono quindi azioni gravi, volontarie, che provocano una grande impurità e che pertanto possono viziare il tabernacolo<sup>436</sup> e condurre anche all'allontanamento dalla comunità<sup>437</sup>. La seconda categoria riguarda invece azioni come il parto, i rapporti sessuali, le malattie della pelle o il contatto con un cadavere umano o animale, che risultano involontarie o necessarie alla comunità, e non costituiscono una colpa morale. La contaminazione che tali gesti creano, però, è temporanea e può essere risolta tramite lavaggi rituali<sup>438</sup>. Pertanto, la polluzione dell'impurità risulta come una forza inquinante che emana la sua carica nefasta come un «miasma aereo che possiede un'attrazione magnetica per il regno del sacro»<sup>439</sup>, capace di manifestarsi nelle più svariate situazioni, sia in ambito culturale che in quello del quotidiano vivere.

Benché alcuni studiosi abbiano ragionevolmente voluto leggere queste disposizioni come sorta di insegnamenti morali o etici, volti a stabilire una sorta di codice di vita<sup>440</sup>, Walton analizza le normative del Levitico relative alla purità in termini di quello che chiama “compasso sacro”<sup>441</sup>. Riprendendo la teoria secondo la quale la narrazione della creazione interpreta il cosmo come un Tempio<sup>442</sup>, lo studioso scorge in quest'ultimo il ristabilirsi dell'ordine della creazione, dando così possibilità al divino di manifestarsi

---

אִישׁ מִזִּרְעֵךָ לְדֹרֹתָם אֲשֶׁר יִהְיֶה בּוֹ מוֹם לֹא יִקְרָב לְהִקְרִיב לַחֵם אֲלֵהֶיךָ: כִּי כָל־אִישׁ אֲשֶׁר־בּוֹ מוֹם לֹא יִקְרָב אִישׁ עוֹר אִוּ פֶּסֶחַ אִוּ תִּרְחַם אִוּ שָׂרָיִעַ: אִוּ אִישׁ אֲשֶׁר־יִהְיֶה בּוֹ שָׂבָר גָּגֵל אִוּ שָׂבָר גִּגְלִל אִוּ שָׂבָר נֶדֶּ: אִוּ־גִבּוֹן אִוּ־זָק אִוּ תִּבְלָל בְּעֵינָיו אִוּ גֵּרִב אִוּ יִלְפָת אִוּ מְרוֹס אֲשֶׁר: כָּל־אִישׁ אֲשֶׁר־בּוֹ מוֹם מִזֶּרַע אֲהַרְן הַכֹּהֵן לֹא יֵאָשׁר לְהִקְרִיב אֶת־אֲשֵׁי יְהוָה מוֹם בּוֹ אֵת לַחֵם אֲלֵהֶיךָ לֹא יֵאָשׁר לְהִקְרִיב

<sup>432</sup> Si veda, per esempio, la precisione e la minuzia delle disposizioni riguardanti gli accampamenti militari e la loro gestione. Cfr. Dt 23,10-15

<sup>433</sup> DOUGLAS, 2013, p. 97

<sup>434</sup> Cfr. KLAWANS, 2000, pp. 5-22. Si veda anche GANE, 2008, pp. 211-217; KUGLER, 1997, pp. 9-20

<sup>435</sup> Cfr. Lev 18,6-25; 19,31; 20,2-6.9-21

<sup>436</sup> Cfr. Lev 20,1-7; Num 5,11-31; 35,33-34; Sal 105,34-41. Si veda anche ZINK, 1967, pp. 354-361

<sup>437</sup> Cfr. Lev 18,28; Ez 36,19

<sup>438</sup> Cfr. Lev 11,24-31

<sup>439</sup> MILGROM, 1991, p. 257

<sup>440</sup> Cfr. JOHNSON, 1948, p. 11; NEUSNER, 1973, p. 108; DOUGLAS, 2013, p. 207

<sup>441</sup> Cfr. WALTON, 2001, pp. 293-304

<sup>442</sup> Cfr. LEVENSON, 1984, pp. 275-298; WENHAM, 1979, pp. 240-242; LUNDQUIST, 1983, pp. 205-219

agli uomini. Riprendendo il confronto offerto da Douglas fra la struttura del Levitico e gli spazi del Tempio<sup>443</sup>, Walton delinea un modello di cerchi concentrici, il cosiddetto compasso sacro, dove quello centrale, che rappresenta il *sancta sanctorum*, e il secondo, il cortile interno, sono trattati dalle narrazioni bibliche come un'unica area, poiché entrambi rappresentano spazi accessibili ai soli sacerdoti. Il terzo cerchio, invece, comprende il cortile esterno, agibile anche ai laici, mentre il quarto e ultimo indica l'«accampamento di Israele», ovvero l'intera comunità, fuori dal quale trovano posto coloro che hanno contratto una condizione d'impurità. Per Walton, dunque, le disposizioni riguardanti la purità rispecchierebbero la ripartizione delle diverse zone di santità che costituiscono il Tempio, realizzando e mantenendo così un equilibrio spaziale e temporale della presenza divina tra gli uomini e confermando inoltre quel modello di ordine espresso dal racconto della creazione.

Le teorie di Walton e Douglas richiamano inevitabilmente l'idea che il Tempio rappresenti l'universo, espressa più volte negli scritti di Flavio Giuseppe. Nella *Guerra giudaica*, per esempio, vengono assegnati attributi cosmici a vari elementi della struttura: il velo all'ingresso del santuario simboleggerebbe l'universo<sup>444</sup>, i dodici pani di presentazione i mesi e lo zodiaco, mentre i sette bracci della *mēnorah* indicherebbero i sette pianeti<sup>445</sup>. Nelle *Antichità giudaiche* queste immagini si ripropongono e si arricchiscono. Lo storico sostiene infatti che la tenda, gli abiti dei sacerdoti e gli arredi in uso nel ministero sono tutti designati per «imitare e rappresentare l'universo»<sup>446</sup>. Nello specifico, il tabernacolo viene diviso in tre zone distinte, delle quali le prime due, che rappresentano la terra e il mare, sono accessibili a tutti, mentre «la terza è riservata soltanto a Dio, perché il cielo è inaccessibile agli uomini»<sup>447</sup>. Nuovamente, i dodici pani sono assimilati ai mesi e i bracci della *mēnorah* ai pianeti. Analogamente sono interpretate

---

<sup>443</sup> In *Leviticus as Literature*, Mary Douglas analizza la struttura del Levitico come riflesso della triplice divisione del tabernacolo. Allo stesso modo, sostiene l'autrice, la disposizione sull'altare delle varie parti della vittima del sacrificio di comunione riproduce, a sua volta, le tre zone di santità del tabernacolo e le tre zone del Monte Sinai. Cfr. DOUGLAS, 1999, pp. 66-86

<sup>444</sup> Cfr. IOS., *Bell.* 5,212-213

<sup>445</sup> Cfr. IOS., *Bell.* 5,218

<sup>446</sup> «ἕκαστα γὰρ τούτων εἰς ἀπομίμησιν καὶ διατύπωσιν τῶν ὅλων» IOS., *Ant.* 3,180. Sulla centralità della figura del sommo sacerdote in generale secondo Flavio Giuseppe si veda IOS., *Ant.* 3,159-178.188-192; 5,361-362; 7,110; 8,12; 10,151; 20,224-251; *Bell.* 4,323-324; 5,231-236; *C. Ap.* 2,194;

<sup>447</sup> «τὴν τε γὰρ σκηνὴν τριάκοντα πηχῶν οὕσαν νεῖμας εἰς τρία καὶ δύο μέρη πᾶσιν ἀνεῖς τοῖς ἱερεῦσιν ὥσπερ βέβηλόν τινα καὶ κοινὸν τόπον, τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν ἀποσημαίνει: καὶ γὰρ ταῦτα πᾶσιν ἐστὶν ἐπιβατά. τὴν δὲ τρίτην μοῖραν μόνω περιέγραψε τῷ θεῷ διὰ τὸ καὶ τὸν οὐρανὸν ἀνεπίβατον εἶναι ἀνθρώποις» IOS., *Ant.* 3,181; cfr. 3,123

le coperture del tabernacolo<sup>448</sup>, le tappezzerie decorative e gli abiti sacerdotali<sup>449</sup>. Una simile simbologia si può ritrovare anche nel Siracide, dove l'aspetto del sommo sacerdote Simone viene descritto «come astro mattutino in mezzo alle nubi, come la luna nei giorni in cui è piena, come sole sfolgorante sul Tempio dell'Altissimo, come arcobaleno splendente fra nubi di gloria»<sup>450</sup>. A sua volta, Filone d'Alessandria vede in molti aspetti dei rituali e delle strutture del Tempio una rappresentazione cosmologica. Anche qui le vesti dei sacerdoti e i pani di presentazione sono letti come simboli dell'universo<sup>451</sup>, allargando l'allegoria agli animali offerti in sacrificio<sup>452</sup>, all'altare e, nuovamente, alla *menorah*<sup>453</sup>. Secondo il filosofo, inoltre, l'incenso che bruciava presso l'altare rappresentava i quattro elementi<sup>454</sup>.

### 3.3. Il ruolo del sangue

Come evidenziato, il sangue riveste un ruolo di particolare rilevanza all'interno dell'economia dei rituali. Le fonti bibliche ricordano frequentemente le norme che ne regolano l'utilizzo, a partire da Gen 9,4, dove Dio permette a Noè di consumare carne, ma vietandogli di nutrirsi del sangue. Dt 12,16; 23-25 consente la macellazione profana a patto che sia rispettata la norma del sangue. Ancora, Lev 17,12 dice espressamente «nessuno fra voi mangi il sangue», altrimenti colui che infrangerà il divieto sarà eliminato «di mezzo al suo popolo»<sup>455</sup>. In questi passi sembra quasi che i redattori abbiano voluto spiegare le motivazioni di tale divieto, così come il corretto utilizzo del sangue nei riti d'espiazione<sup>456</sup>. Come si legge in Lev 17,10, Dio ordina di porre il sangue «sull'altare in

---

<sup>448</sup> Cfr. IOS., *Ant.* 3,132

<sup>449</sup> Cfr. IOS., *Ant.* 3,183-187

<sup>450</sup> «כְּכֹכֵב אֹר מְבִין עֵבִים, וְכִיָּרֵחַ מְלֵא בִימֵי מוֹעֵד. כְּשֶׁמֶשׁ מְשַׁקֵּרֵת אֶל הַיָּכֵל הַמְּלֵךְ, וְכִקְשֵׁת נִרְאָתָה בְּעֵנָן» Sir 50,6-7. Simili casi si possono ritrovare anche in altre fonti, dove l'abbigliamento sacerdotale rimanda, se non a una precisa simbologia cosmica, almeno a un'immagine extraumana, superna. Cfr. Sap 18,20-25; AR. 96-99; IOS., *Ant.* 3,151-187; PHILO, *Mos.* 2,23-26.143

<sup>451</sup> Cfr. PHILO, *Spec.* 1,82-97.172

<sup>452</sup> Cfr. PHILO, *Spec.* 1,162-165

<sup>453</sup> Cfr. PHILO, *Mos.* 2,101-103

<sup>454</sup> Cfr. PHILO, *Her.* 196-198

<sup>455</sup> «מִקְרָב עִמָּה». Lev 17,10. Cfr. IOS., *Ant.* 3,260

<sup>456</sup> Cfr. Lev 17,10-14

espiiazione per le vostre vite», poiché «il sangue, infatti, in quanto è vita, espia»<sup>457</sup>. Qui il verbo utilizzato è כָּפַר, *kipper*<sup>458</sup>, che significa “fare un rito di purificazione, decontaminare”, mentre in altri passi il termine assume la sfumatura di “riscatto” della propria vita, in cambio di denaro o preziosi. Alcuni studiosi hanno voluto leggere in queste istruzioni una funzione sostitutiva del sangue, più che una di natura espiatoria, capace così di veicolare il perdono divino per l’uccisione dell’animale, richiamando la *lex talionis* di Es 21,24 e Lev 24,20<sup>459</sup>. Milgrom vede in queste prassi l’idea che uccidere per mangiare sia «pericolosamente simile all’uccidere un essere umano per ragioni personali, [che] equivale cioè a un omicidio. Quando invece il sangue dell’animale ucciso è posto sull’altare, esso sarà in grado di riscattare la vita di colui che ha preso una vita»<sup>460</sup>. Il sangue sacrificale riscatterebbe così l’uomo, poiché, non consumandolo, lo restituirebbe simbolicamente a Dio. Lo studioso aggiunge che, inoltre, questa dimensione di riscatto si ritrova solo nei sacrifici *š’lamim*, poiché, essendo gli unici in cui si consuma la carne dell’animale, sono anche i soli a includere questo rischio. Pertanto, per le altre tipologie di sacrificio si confermerebbe una valenza purificatoria del sangue<sup>461</sup>. Tuttavia, altri studiosi ritengono che la norma relativa al sangue contenuta in Lev 17,11 si riferisca a tutte le offerte con una funzione espiatoria, mentre gli *š’lamim* non sono mai attestati con questa inclinazione<sup>462</sup>.

L’idea circa la capacità del sangue di purificare ed espiare deriva in parte anche da quanto assimilato durante l’esilio in Babilonia, dove al liquido veniva conferito un potere simile, quasi magico. Durante l’*Akītu*, la festa per il Nuovo Anno, per esempio, il sacerdote principale, detto *urigallu*, purificava il tempio con acqua e incensieri. Dopodiché un capro veniva ucciso e, con la sua carcassa, un secondo sacerdote strofinava le pareti del tempio. Infine, la testa dell’animale veniva gettata in un fiume e la carcassa portata lontano, in aperta campagna. In tale prassi, detta *kuppuru*<sup>463</sup>, il sangue

---

<sup>457</sup> «כִּי וַיִּפְּשׂ הַבְּשָׂר׃ בַּדָּם הוּא וְאִי נִחְתָּיו לְכֹחַ עַל־הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל־נַפְשֵׁיחַיִּים כִּי־הַדָּם הוּא בְּנַפְשׁ יְכַפֵּר»

<sup>458</sup> La relativa radice כפר, *kpr*, ha tuttavia il significato primario di “coprire, nascondere”. Cfr. TDOT, VII, pp. 289-291

<sup>459</sup> Cfr. HARTLEY, 1992, pp. 279-280; KAISER, 1994, pp. 1120-1121; WENHAM, 1979, pp. 246-248

<sup>460</sup> BALENTINE, 2008, p. 183

<sup>461</sup> MILGROM, 2000, p. 1475

<sup>462</sup> Cfr. SCHENKER, 1983, p. 209; GORMAN, 1990, pp. 184-187; SCHWARTZ B., 1991, pp. 58-60; HARTLEY, 1992, p. 275; RENDTORFF, 1992, p. 169

<sup>463</sup> Il termine *kuppuru* è, non senza incertezze, generalmente considerato la base linguistica dalla quale deriva l’ebraico *kipper*, che significa “espiare, cancellare, purificare” e che dà il nome al giorno dello Yom Kippur. Cfr. LINSSEN, 2004, pp. 221-230; HILLS, 1964, pp. 22-37



sembrerebbe avere proprio una funzione detergente, purificatoria, capace di catturare le impurità che hanno intaccato il tempio e che, in questo modo, hanno impregnato la carcassa, che perciò veniva gettata lontano, in un luogo non civilizzato, dove si supponeva risiedessero i demoni. Inoltre, gli stessi sacerdoti che avevano preso parte al rituale erano obbligati ad allontanarsi dalla città per un dato periodo di tempo, giacché erano diventati a loro volta impuri<sup>464</sup>. Parte del patrimonio culturale babilonese e legato alla dimensione dell'espiazione era anche il cosiddetto "sacrificio di sostituzione". Per allontanare la cattiva sorte, la vendetta degli dèi o la malvagità dei demoni, si prendeva un animale «spesso diverso da quelli offerti nel pranzo degli dèi, ovvero si fabbricava un'effigie di canne, di argilla o di pasta»<sup>465</sup>. In questo modo, l'animale o l'effigie costituivano una sorta di sostituto dell'offerente, il *dinânu* o *puḫu*, cioè vicario, che il sacerdote poi immolava, distruggendolo o mutilandolo usando specifiche formule. Così, «gli dèi o i demoni deviavano la loro collera contro il sostituto, il malato era guarito, il pericolo allontanato»<sup>466</sup>. In un primo momento, alcuni studiosi hanno voluto scorgere in queste pratiche un meccanismo di espiazione vicaria: si offriva alla divinità incollerita una vittima sostitutiva per placarla. Alcuni elementi di questi riti, però, non fanno trasparire la vittima come un dono di riscatto, espiatorio, ma come una sorta di contenitore dove trasferire il male<sup>467</sup>. Inoltre, essendo l'offerta rivolta principalmente a demoni o comunque a figure malvagie, la sostituzione avrebbe una valenza più apotropaica che espiatoria. Tale strutturazione richiama i rituali di Yom Kippur, per i quali era previsto l'utilizzo di due vittime sacrificali con simili ma differenti finalità<sup>468</sup>. La prima era destinata a mondare le impurità del santuario, del sommo sacerdote e della classe che rappresentava<sup>469</sup>, mentre la seconda era destinata ad 'Aza'zel<sup>470</sup> per la purificazione della

<sup>464</sup> Cfr. PETTINATO, 2004, p. 102; BIDMEAD, 2004, *passim*

<sup>465</sup> DE VAUX, 1964, p. 421. Cfr. SCURLOCK, 2002, pp. 371-386; POSTGATE, 1994, pp. 176-184; MØLLER, 1995, p. 70; ABUSCH-SCHWEMER, 2011, p. 22; VERDERAME, 2004, p. 22; *Idem*, 2013, pp. 301-322

<sup>466</sup> DE VAUX, 1964, p. 421

<sup>467</sup> Cfr. MORALDI, 1956, p. 29

<sup>468</sup> Cfr. Lev 16,3.6-10. Cfr. IOS., *Ant.* 3,241-242

<sup>469</sup> Cfr. MILGROM, 1991, pp. 1019.1024

<sup>470</sup> Le difficoltà legate all'identificazione di 'Aza'zel sono molteplici e perlopiù insolte (cfr. TAWIL, 1980, p. 43). Il termine 'aza'zel si riscontra solo in tre passi del Levitico (Lev 16,8.10.26) e nella Vulgata (Vg. Lev 16,8.10.26) ed è generalmente reso con "capro emissario", interpretando il termine come una combinazione fra אֵז, 'ez, "capro", e אָזַל, 'azal, "andare via". Tuttavia, la tradizione rabbinica ha voluto interpretare il termine come un riferimento geografico che designa il luogo dove viene mandato il capro, traducendolo con "duro e aspro" (cfr. mYoma 6,6; bYoma 67b; FEINBERG, 1958, p. 325), anche in virtù del fatto che alcuni passaggi indicano come l'animale venisse condotto «nel deserto» («הַמִּדְבָּרָה» Lev 16,10), in una «regione solitaria» («לְאַרְצוֹת הַיַּבֵּשׁ» Lev 16,22). Secondo un'altra tradizione, però, il nome conterrebbe

comunità e allontanata nel deserto<sup>471</sup>. Eseguiti i riti con l'incenso e le aspersioni con il sangue delle vittime<sup>472</sup>, infatti, aveva luogo una confessione in forma generica dei peccati di Israele da parte del sommo sacerdote, che li trasferiva così all'animale mediante l'imposizione delle mani<sup>473</sup>. Quest'ultimo veniva dunque condotto *הַמִּדְבָּרָה*, *hammidbara*, «nel deserto»<sup>474</sup>, da una persona designata con largo anticipo<sup>475</sup>. In conclusione della cerimonia, aveva luogo la purificazione dei partecipanti, con i lavaggi rituali del sommo sacerdote e la presentazione degli olocausti, le cui carcasse erano incenerite così come era prescritto per tutti i sacrifici espiatori di carattere pubblico<sup>476</sup>.

Appare dunque innegabile la natura espiatrice del sangue, la quale, come evidenziano i testi biblici, si racchiude nell'essenza dello stesso come principio vitale<sup>477</sup>. Tale forza purificatrice, tuttavia, non rappresenta una qualità intrinseca del sangue, poiché solo quello posto sull'altare assume un valore catartico. Pertanto, la sua potenzialità è «contingente e fondata su un'autonoma decisione di Dio, che mediante tali riti offre all'uomo un segno visibile del suo perdono»<sup>478</sup>. È infatti il divino l'oggetto stesso

---

un richiamo alla punizione degli angeli Uzza e Azael, due nomi etimologicamente legati ad 'Aza'zel: il nome potrebbe derivare dall'incontro fra *אָזַז*, 'azaz, "essere forte", e *אֵל*, 'el, "Signore", significando quindi "il forte di Dio" (cfr. DEIANA, 2005, p. 166. Inoltre, in 2Cr 31,13 si ritrova un nome simile: *אָזַזְיָהוּ*, 'azazjahu, "il forte di YHWH". Si veda anche bYoma 67b; REED, 2001, pp. 105-136). Un'ulteriore ipotesi, invece, considera il termine come il nome proprio di una divinità. A tal proposito, Milgrom suggerisce che, nonostante altre culture possano aver interpretato 'Aza'zel come una figura demoniaca, i legislatori sacerdotali hanno effettivamente "svuotato" il nome di ogni potere diabolico o perverso (Cfr. MILGROM, 1991, p. 1021). Tuttavia, alcuni testi ebraici post-biblici riflettono un legame fra 'Aza'zel e le figure demoniache, come si evince dalla letteratura midrashica e pseudoepigrafica (cfr. MILGROM, 1991, p. 1020). Sia 1En 6-16, sia APOC. AB. 13-14, collegano il personaggio ai capi demoniaci che fomentano la ribellione contro Dio, poi puniti con l'esilio (cfr. 1En 8,1; 9,6; 10,4-8; 13,1; 54,5-6; 55,4; 69,2; APOC. AB. 13,6-14; 14,4-6; 20,5-7; 22,5; 23,11; 29,6-7; 31,5; RUDMAN, 2004, p. 397; KNIBB, 1978, pp. 87-88; GRABBE, 1987, pp. 152-167; NICKELSBURG, 1977, pp. 383-405; ORLOV, 2008a, pp. 53-70; *Idem*, 2008b, pp. 33-53; WEINFELD, 1983, pp. 95-129; WRIGHT, 1987, p. 101; RUBINKIEWICZ, 1985, p. 685; KULIK, 2004, p. 20). Ad ogni modo, la questione legata all'identificazione e al riconoscimento del ruolo di 'Aza'zel rimane insoluta o, quantomeno, si limita a ipotesi e interpretazioni che tuttavia non hanno ancora risolto il problema. Come fa notare Deiana, il fatto stesso che gli animali erano tirati a sorte presuppone che essi fossero perfettamente identici: ad 'Aza'zel è dunque destinata una vittima uguale a quella sacrificata a Dio stesso, suggerendo così un'equità di *status* tra le due figure (cfr. DEIANA, 2005, p. 167).

<sup>471</sup> Cfr. Lev 16,5-7. Si veda anche RUDMAN, 2004, p. 400

<sup>472</sup> Cfr. Lev 16,12-15.18-19; IOS., *Ant.* 3,242-243

<sup>473</sup> Cfr. Lev 16,21. Si veda anche RUDMAN, 2004, p. 397; HAYES, 2003, p. 170; MILGROM, 1991, p. 1041

<sup>474</sup> Lev 16,21. Inoltre, non sono presenti ulteriori specifiche e non viene più menzionato 'Aza'zel, che in Lev 16,10 era invece il destinatario del rito. Cfr. PINKER, 2007, p. 2

<sup>475</sup> Cfr. DEIANA, 1994, p. 74

<sup>476</sup> Cfr. Lev 4,27-28

<sup>477</sup> Alcuni studiosi, comunque, hanno voluto intendere il predominante utilizzo del termine "sangue", non tanto in funzione di una sua carica vitale, bensì relativamente alla morte violenta dell'animale sacrificato. Cfr. KIDNER, 1952, p. 25; MORRIS, 1965, p. 113

<sup>478</sup> DEIANA, 2005, p. 189

dell'espiazione, che attiva il suo perdono mediante i rituali e riporta l'offerente in sintonia con la sua azione. Tale simbolismo, che si riassume nell'idea del sangue come sorgente di vita, riconduce ai diritti di Dio in quanto creatore di quest'ultima e alla reciproca quanto inseparabile dialettica con una dimensione mortale<sup>479</sup>. La forza sacrale del sangue mostra così un doppio volto: essere sia divieto essenziale sia elemento fondamentale per una corretta purificazione ed espiazione dei peccati, in virtù proprio dell'energia vitale che sprigiona. Si potrebbe pertanto dire che si tratta di vita che porta vita, poiché tramite la purificazione realizzata dal sangue l'uomo ritrova una sublime armonia che lo riabilita all'avvicinamento a Dio.

### **3.4. Suoni e musica nei rituali sacrificali**

All'interno delle più svariate esperienze religiose, la musica ha spesso costituito un elemento fondamentale del culto e dei rituali, offrendo così quella componente emozionale capace di evocare e rinforzare il simbolismo del divino, separando ulteriormente la sfera del sacro da quella della quotidianità. L'uso di ritmi, melodie, canti e danze rappresenta una modalità di espressione della religiosità, un ulteriore mezzo per mettere in comunicazione il mondo dell'uomo con quello del superno. La musica, infatti «agisce come comunicazione simbolica efficace, capace di condurre le persone nell'ineffabile»<sup>480</sup>. Benché l'uso della musica come ingranaggio del culto possa rimandare istintivamente alla sfera liturgica delle preghiere, degli inni o delle lamentazioni, esso si ritrova anche nelle prassi più materiali e tangibili, quali sono i rituali sacrificali.

Nelle narrazioni bibliche si fa spesso accenno alla musica, che si tratti di suonatori di strumenti musicali, di canti o danze. Tuttavia, la Bibbia non ne fa mai menzione in relazione a un suo uso culturale nel periodo dei patriarchi, ma offre solo qualche spunto di

---

<sup>479</sup> Cfr. CHILDS, 1995, pp. 505-510

<sup>480</sup> VILADESAU, 2000, p. 3

natura generica o puramente privata, legato al folklore familiare<sup>481</sup>. Relativamente alla cosiddetta epoca prestatuale e molto probabilmente per influsso della cultura egizia e cananaica, invece, si rintracciano svariati riferimenti all'esecuzione di canti e danze, soprattutto in occasione di celebrazioni di carattere perlopiù politico. Oltre al racconto della presa di Gerico, dove lo *šofar*, il corno d'ariete, risuona come richiamo per «tutto il popolo [che] uscirà in un forte grido»<sup>482</sup>, si trovano infatti cenni riguardanti cerimonie annuali<sup>483</sup>, consacrazioni<sup>484</sup> e festeggiamenti cittadini o comunitari<sup>485</sup>.

Ad ogni modo, la musica sembra cominciare ad avere un ruolo chiaro all'interno della grammatica del culto e dei rituali a partire dall'epoca di re Davide e del Primo Tempio di Gerusalemme<sup>486</sup>. I libri delle Cronache, infatti, ne fanno spesso menzione in occasione di solennità<sup>487</sup>, durante le quali i cantori intonavano inni ai quali l'assemblea rispondeva con Amen o Alleluia<sup>488</sup>. Per esempio, durante il collocamento dell'Arca in Gerusalemme, Davide ordina ai capi dei Leviti di «tenere pronti i loro fratelli cantori con i loro strumenti musicali, arpe, cetre e cembali, perché li facessero risuonare a gran voce in segno di gioia»<sup>489</sup>, in accompagnamento all'immolazione di «sette giovenchi e sette arieti»<sup>490</sup>. Ancora, il Secondo Libro delle Cronache informa che, durante il trasporto dell'Arca nel Tempio salomonico, «mentre i Leviti cantori al completo [...] stavano a oriente dell'altare suonando cembali, arpe e cetre, centoventi sacerdoti insieme a loro suonavano le trombe»<sup>491</sup>, tanto che, facendo udire la loro voce all'unisono per celebrare

---

<sup>481</sup> Cfr., ad esempio, Gen 4,21; 31,27; Es 15,20

<sup>482</sup> «כְּלֵי־הַעֲמֻמָּה תְרוּעָה גְדוֹלָה» Gs 6,5. L'uso dello *šofar* quale strumento rituale, tuttavia, è difficilmente considerabile come musica all'interno dei vari contesti nei quali viene utilizzato. Come evidenzia Schleifer, infatti, «il suono dello *šofar*, il corno d'ariete, non è mai stato considerato musica; piuttosto era, ed è tuttora, considerato un segnale sacro di allarme e di ricordo». SCHLEIFER, 1994, p. 15

<sup>483</sup> Cfr. Gdc 21,19-21. Lev 23,24, inoltre, ricorda ad esempio che anche il Capodanno veniva celebrato con תְרוּעָה, «suono di trombe», accompagnato da quello dello *šofar*. Cfr. mRoš Haššanah 3,3-4

<sup>484</sup> Cfr. 1Sam 16,23. Si veda inoltre 2Sam 1,17-27, che cita l'elegia di Davide su Saul e Gionata, ripresa dal Libro di Yašar menzionato anche in Gs 10,13.

<sup>485</sup> Cfr. 1Sam 18,6

<sup>486</sup> Flavio Giuseppe sostiene che è stato proprio re Davide a introdurre l'uso di strumenti musicali nel culto e a istruire i Leviti a usarli per glorificare Dio durante il sabato e altre festività (cfr. IOS., *Ant.* 7,305). Tuttavia, l'uso di strumenti durante il sabato parrebbe quantomeno inusuale, poiché proibito. Cfr. NAKMAN, 2004, pp. 281-282

<sup>487</sup> Cfr. 1Cr 15,16 ss.; 29,20; 2Cr 5,12 ss.; 20,21 ss.; 23,13; 29,27. Cfr. anche IOS., *Ant.* 7,358

<sup>488</sup> Cfr. Esd 3,11; Ne 8,6; 1Cr 16,36

<sup>489</sup> «לְהַעֲמִיד אֶת־אֲחֵיהֶם הַמְשֻׁרְרִים בְּכָל־יְשִׁיר נְבָלִים וּכְנָרֹת וּמְצַלְתִּים מִשְׁמִיעִים לְהַרִים־בְּקוֹל לְשִׁמְחָה». 1Cr 15,16. Cfr. 1Cr 15,19-21 ss.

<sup>490</sup> «שִׁבְעָה־פָּרִים וְשִׁבְעָה אֵילִים». 1Cr 15,26

<sup>491</sup> «וְהַלְוִיִּם הַמְשֻׁרְרִים [...] בְּמִצְלָתָם וּבְנְבָלִים וּכְנָרֹת עֲמֻמָּה מִזְרָח לְמִזְבֵּחַ וְעִמָּהֶם פְּהַיִּם לְמִצֵּה וְעֹשִׂיִם מִחֲצָרַיִם בְּחֻצְרוֹת». 2Cr 5,12

Dio, «il Tempio si riempì di una nube, che era la gloria di YHWH»<sup>492</sup>. Anche Siracide evidenzia l'uso della musica come strumento di ringraziamento e lode verso Dio<sup>493</sup>. Nei racconti sulle vittorie contro i Moabiti, il Cronista ricorda invece come Dio tese un'imboscata contro di loro e contro gli Ammoniti non appena cominciarono le acclamazioni dei cantori e dei salmisti<sup>494</sup>.

In Mišnah Sukkah si può rintracciare un importante contributo circa l'uso della musica durante le consuetudini sacrificali, descrivendo dettagliatamente quali e quanti strumenti debbano essere suonati durante i rituali<sup>495</sup>. Inoltre, il trattato 'Arakhin ricorda, ad esempio, come il coro fosse costituito da almeno una dozzina di Leviti e che il loro numero poteva essere aumentato all'infinito<sup>496</sup>. In aggiunta, i giovani Leviti non potevano suonare strumenti musicali ma potevano unirsi al coro per «aggiungere dolcezza alla melodia [con le loro voci acute e pure]»<sup>497</sup>. Tale strutturazione è ripresa anche dal Talmud Babilonese, che ricorda come ai Leviti fosse richiesto di cantare in accompagnamento agli olocausti<sup>498</sup>, così come da Maimonide, il quale, richiamando Lev 15,5 ss., sostiene che il sacrificio d'olocausto è costituito da «carne, vino e suono»<sup>499</sup>. Tali informazioni si basano su 2Cr 29,27-28, che evidenzia come «Ezechia ordinò di immolare gli olocausti sull'altare e, nel momento in cui iniziò l'olocausto, ebbero pure inizio i canti di YHWH, al suono delle trombe, accompagnati dagli strumenti musicali di Davide, re d'Israele»<sup>500</sup> e che «tutto ciò durò fino alla fine dell'olocausto»<sup>501</sup>.

Pertanto, la musica sembrerebbe rappresentare una componente fondamentale e integrante delle prassi sacrificali, non solo nell'ottica di un abbellimento estetico ma quale veicolo emozionale del culto, capace di rifletterne i più profondi obiettivi. Con la loro carica simbolica, ritmi e melodie sembrerebbero dunque assolvere svariati compiti. Oltre a conferire solennità ai rituali, costituirebbero un ulteriore coefficiente di comunicazione fra la sfera del profano e quella del sacro, mettendo in relazione l'uomo e Dio. Inoltre,

---

<sup>492</sup> «והבית מלא ענן בית יהוה». 2Cr 5,13

<sup>493</sup> Cfr. Sir 47,8-9

<sup>494</sup> Cfr. 2Cr 20,21-22.

<sup>495</sup> Cfr. mSukkah 5,5

<sup>496</sup> Cfr. m'Arakhin 2,6

<sup>497</sup> «אָלֵא בַפֶּה, כְּדִי לִתֵּן תִּבְל בְּנִעְיָמָה». *Ibidem*

<sup>498</sup> Cfr. b'Arakhin 11b

<sup>499</sup> ZONTA, 2013, p. 708

<sup>500</sup> «וַיֵּאמֶר חִזְקִיָּהוּ לְהַעֲלוֹת הָעֹלָה לְהַמְזִיבָם וּבִעֵת הַתֵּל הָעוֹלָה הַתֵּל שִׁיר־יְהוָה וְהַתְּצַצְרוֹת וְעַל־יְדֵי כָלֵי הַנָּיִד מְלִי־שִׁרְאֵל»

<sup>501</sup> «הָפֵל עַד לְכַלּוֹת הָעֹלָה»

rappresentano strumenti utili a richiamare l'attenzione di entrambi sulle azioni rituali, così da creare una sorta di difesa sonora capace anche di allontanare il rischio di un'alienazione del fedele data dalla routine del culto<sup>502</sup>. Scardinando il pensiero razionale con la sua forza emozionale, la musica dunque condurrebbe l'uomo allo stato d'animo giusto per abbracciare il sacro, aiutandolo ad avvicinarsi e a comunicare con il divino con una più sincera propensione.

### 3.5. Gestualità rituale: l'uso delle mani nei sacrifici

Il gesto dell'imposizione della mano, detto *שְׁמִיכָה*, *s'mikhah*, riveste un particolare rilievo all'interno della fisionomia del rituale sacrificale. Specificamente per il sacrificio d'olocausto, come visto, la vittima doveva essere condotta nel cortile interno del Tempio, fuori dall'altare, dove l'offerente, in stato di purità rituale, imponeva la mano sul capo dell'animale, che poi uccideva, sgozzandolo<sup>503</sup>. Questo gesto risulta ancora poco chiaro e non giustificato dal codice biblico. Tuttavia, alcuni studiosi ritengono che tale atto suggerirebbe un trasferimento simbolico del peccato dall'offerente all'animale<sup>504</sup>. L'ipotesi si basa essenzialmente su Lev 16,21, relativo al giorno dell'espiazione, quando l'imposizione delle mani<sup>505</sup> sul capo della vittima avveniva contestualmente alla confessione dei peccati, così trasferiti all'animale. Tuttavia, poiché l'olocausto era un sacrificio di natura volontaria e non reso obbligatorio dalla necessità di espiare un peccato, appare improbabile che alla base del gesto vi sia un'intenzione simile. Inoltre, fa notare Moraldi, l'imposizione delle mani non risulta mai, nel codice del Levitico, affiancata da un'esplicita confessione dei peccati<sup>506</sup>.

---

<sup>502</sup> Cfr. FRIEDMANN, 2008, p. 32

<sup>503</sup> Cfr. Lev 1,3-4. L'immolazione per mano di sacerdoti e Leviti avveniva solo durante i sacrifici pubblici. Cfr. 2Cr 29,22.24.34; Ez 44,11.

<sup>504</sup> Cfr. MORRIS, 1983, p. 47; KAISER, 1994, p. 1011; GERSTENBERGER, 1996, p. 28; ROMEROWSKI, 2006, p. 17; EBERHART, 2017, pp. 214.219-222

<sup>505</sup> Moraldi nota come proprio Lev 16,21 sembri voler specificare espressamente il fatto che si tratti delle "due sue mani" («יָדָיו וְיָדָיָהּ»). Cfr. MORALDI, 1956, pp. 253-264

<sup>506</sup> *Ibidem*

Relativamente all'idea che l'imposizione della mano possa richiamare un trasferimento, la Bibbia offre alcuni casi interessanti. Benché in alcuni episodi il gesto abbia talvolta un senso negativo, legato all'inflizione di un male o di una condanna<sup>507</sup>, in Gen 48,14-20, ad esempio, Giacobbe pone la mano destra su Efraim e la sinistra su Manasse, «incrociando le braccia», per benedirli<sup>508</sup>. Nonostante Giuseppe faccia notare al padre che la mano destra debba posarsi sul capo del primogenito, Giacobbe insiste per mantenere la sua posizione, poiché «il suo fratello minore sarà più grande di lui e la sua discendenza diventerà una moltitudine di nazioni»<sup>509</sup>. Con il suo gesto, dunque, Giacobbe opera la benedizione, trasferendo, in un certo senso, i benefici spirituali della sua condizione e della sua autorità. Ancora, nell'episodio in cui si narra della consacrazione di Giosuè come successore di Mosè<sup>510</sup>, si legge che YHWH disse a quest'ultimo: «Prendi Giosuè [...] e imponi la tua mano su di lui»<sup>511</sup>, e poco più avanti, «Mosè fece come YHWH gli aveva ordinato: prese Giosuè e lo presentò al sacerdote Eleazaro e a tutta la comunità; impose le mani su di lui e gli diede i suoi ordini»<sup>512</sup>. Nuovamente, sembrerebbe che tramite l'imposizione di una o più mani avverrebbe una sorta di trasferimento di autorità o di particolari condizioni sacre.

A sostegno dell'ipotesi secondo la quale una qualche confessione o trasferimento del peccato potrebbe legarsi all'uso esclusivo di entrambe le mani, o quantomeno non riferirsi all'utilizzo di una sola di esse, risulta rilevante l'episodio descritto in Dn 13<sup>513</sup>, dove Susanna, respinte le profferte di due anziani del popolo che «furono presi dalla passione per lei»<sup>514</sup>, viene falsamente accusata da questi di aver tradito il marito. La denuncia pubblica viene dunque sancita proprio dall'imposizione delle mani dei due giudici sulla testa della donna, con la quale accompagnano una solenne, quanto

<sup>507</sup> Cfr. Gen 22,12; 37,22; Es 7,4; Lev 24,14; 2Sam 1,14; Ne 13,21; Est 3,6; 8,7

<sup>508</sup> «וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל אֶת-יָמָיו וַיָּשֶׁת עַל-רֹאשׁ אֶפְרַיִם וְהָיָא הַצָּעִיר וְאֶת-שְׂמֹאלוֹ עַל-רֹאשׁ מְנַשֶּׁה שְׁפָלִי אֶת-יָדָיו כִּי מִנְשֵׁה הַבְּכוֹר»

<sup>509</sup> «וְאוֹלָם אֶתְיוֹ הַקָּטָן יִגְדֵל מִמֶּנּוּ וַיִּרְעוּ יְהִיָּה מִלֵּא-הַגּוֹיִם»

<sup>510</sup> Cfr. Num 27,18-23; Dt 34,9

<sup>511</sup> «קַח-לְךָ אֶת-יְהוֹשֻׁעַ [...] וְסַמַּכְתָּ אֶת-יָדָיו עָלָיו» Num 27,18

<sup>512</sup> Num 27,22-23

וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה כַּאֲשֶׁר צִוָּה אֱלֹהֵי יְהוָה אֶת-יְהוֹשֻׁעַ וַיַּעֲמֵדְהוּ לְפָנָיו אֶל-עֶגְלוֹר הַכֹּהֵן וְלִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְיִסְמְכֶה אֶת-יָדָיו עָלָיו וַיִּצְוֶהוּ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה בְּיַד-מֹשֶׁה

<sup>513</sup> Si consideri, tuttavia, che il capitolo 13 del Libro di Daniele non compare nel testo masoretico ebraico, ma solo nelle versioni greche della Settanta e di Teodoziona. È infatti accettato quale testo morale, ma non come parte del Tanakh. Il racconto di Susanna, composto in greco verso la metà del II secolo a.e.v. da un anonimo ebreo, è considerato deuterocanonico dalla tradizione cattolica e ortodossa, mentre per quella protestante si tratta di un'aggiunta apocrifa.

<sup>514</sup> «καὶ περιπατοῦσαν καὶ ἐγένοντο ἐν ἐπιθυμίᾳ αὐτῆς». LXX Dn 13,8

menzognera testimonianza. Il testo greco della LXX esplicita l'azione proprio con il termine plurale *χειρας*<sup>515</sup>, dando così adito alla possibilità che, vista la natura dell'episodio, i due giudici vogliano in un certo senso trasferire la loro colpa su Susanna, seguendo in parte il meccanismo del "capro emissario" tipico delle ritualità di Yom Kippur<sup>516</sup>, nonostante la natura dichiarativa e procedurale di tale atto pubblico.

Il gesto dell'imposizione della mano si ritrova anche nella letteratura neotestamentaria, benché in un'accezione diversa. Pur riscontrando una sfumatura negativa in alcuni passi<sup>517</sup>, in molti altri si ritrova una dimensione benefica e positiva, legata alla guarigione o alla benedizione. In Mt 9,18 e Mc 5,23, per esempio, Gesù viene invitato a porre la sua mano su una fanciulla deceduta, per farla rivivere<sup>518</sup>. Similmente, in altri passi si legge che il Messia guarì alcuni infermi «imponendo loro le mani»<sup>519</sup> e che, con il medesimo gesto, benedisse dei bambini<sup>520</sup>. Tuttavia, sembrerebbe che ciò che attua la guarigione vera e propria sia il trasferimento di sacralità che avviene con il tocco di Gesù, più che con l'imposizione della mano in sé: «Il tocco trasferisce forza vitale miracolosa alla persona malata»<sup>521</sup>. Inoltre, l'imposizione della mano, così come la saliva messa sugli occhi del cieco di Mc 8,23, parrebbe rappresentare una metafora per indicare proprio il contatto miracoloso<sup>522</sup>, in sintonia con l'idea che la mano e il suo tocco costituiscano un simbolo di forza, autorità e intenzionalità<sup>523</sup>. Analogamente, asceso Gesù in cielo, gli Apostoli beneficiano degli stessi poteri terapeutici e soprannaturali<sup>524</sup>, trasmettendo inoltre, tramite l'imposizione delle mani, lo Spirito Santo<sup>525</sup>.

Ad ogni modo, il caso di Lev 16,21 è l'unico, relativamente alle prescrizioni sacrificali, in cui viene specificato l'uso di entrambe le mani<sup>526</sup>. Al di fuori di questo particolare contesto, il codice del Levitico dispone sempre l'imposizione di una sola mano sul capo della vittima, il che renderebbe alquanto inverosimile l'ipotesi di un

---

<sup>515</sup> Cfr. LXX Dn 13,34. Il medesimo termine è presente anche nella versione di Teodoziona, al v. 1,34.

<sup>516</sup> Cfr. Dt 21,21

<sup>517</sup> Cfr. Lc 20,19; 21,12; 22,53

<sup>518</sup> In Mc 5,23 Gesù viene implorato, invece, di imporre «le mani».

<sup>519</sup> «ἐπιθεις τὰς χειρας». Mc 6,5. Cfr. anche Mc 7,32; 8,22-25; Lc 13,13

<sup>520</sup> Cfr. Mt 19,13-15; Mc 10,16

<sup>521</sup> THEISSEN, 1983, p. 62

<sup>522</sup> Cfr. WEINREICH, 1909, pp. 14-37; AUNE, 2008, p. 1533; YARBRO COLLINS, 2007, p. 393

<sup>523</sup> Cfr. EITREM, 1979, pp. 33-38; YARBRO COLLINS, 2007, p. 393

<sup>524</sup> Cfr. At 9,12.17; 14,3; 19,11; 28,8

<sup>525</sup> Cfr. At 8,17; 19,6

<sup>526</sup> Cfr. MORALDI, 1956, pp. 253-264



trasferimento dei peccati, anche in virtù del suo apparente significato legato alla dimensione dei giuramenti e delle investiture<sup>527</sup>. Inoltre, in seguito alla catastrofe dell'esilio sorse in seno alla società giudaica un forte senso di peccato e colpevolezza<sup>528</sup>. Pertanto, il sacrificio d'olocausto venne caricato di valenze espiatorie tutte nuove, così che tale ritualità continuò a impernarsi su una doppia dialettica, nella quale si ritrova una dimensione prettamente privativa per l'uomo e una oblativa nei confronti di Dio. Per tale motivo, sembrerebbe quindi più accettabile l'idea che la *šemikhah* rappresenti una dichiarazione tanto di proprietà<sup>529</sup>, ovvero del fatto che l'offerente sia il possessore materiale della vittima, quanto di responsabilità, in virtù della partecipazione diretta e attiva dell'offerente nel rituale: l'uomo, offrendo il bene più importante e di valore che possiede, sancisce la sua presenza davanti a Dio<sup>530</sup>, determina la sua volontà nel presentare l'offerta e chiarisce così che sarà lui a godere dei buoni effetti del sacrificio, qualora ve ne siano.

Il cosiddetto sacrificio di comunione, *zevah š'lamim*, prevedeva a sua volta l'imposizione della mano sul capo della vittima da parte dell'offerente prima dello sgozzamento. Data la sua natura genuinamente oblativa, votata al rendimento di grazie, alla spontaneità votiva e alla dimensione fortemente sociale del banchetto gioioso che ne conseguiva, memoria degli antichi pasti comunitari dell'età nomadica, risulta piuttosto difficile rintracciare un qualche significato legato al trasferimento di colpe, peccati o altro nell'uso della mano. Tale dimensione si potrebbe più facilmente scorgere nelle aspersioni con il sangue, con buona probabilità mutate dalla cultura e dalle ritualità purificatorie babilonesi, conosciute e parzialmente assimilate durante l'esilio. Tuttavia, la norma relativa al sangue di Lev 17,11, come già visto, è stata letta da molti studiosi in riferimento ai sacrifici con funzioni espiatorie, mentre per il sacrificio di comunione non si rintraccia mai tale valenza. L'imposizione della mano in tale prassi, dunque, sembrerebbe ricalcare la stessa funzione di dichiarazione e presentazione che l'atto riveste nel sacrificio d'olocausto.

---

<sup>527</sup> Si veda più sopra. Cfr. PETER, 1977, pp. 54-55; WRIGHT, 1986, pp. 435-436

<sup>528</sup> Cfr. Lev 16,29; Esd 9,6-15; Ne 9,9-36; Dn 9,4-19

<sup>529</sup> Cfr. MILGROM, 2004, p. 24; MORALDI, 1956, p. 262; MARX, 2003, p. 113

<sup>530</sup> Il richiamo, qui, è all'interpretazione dell'atto come "presentazione e identificazione". Cfr. GORMAN, 1997, p. 24

Il gesto della *šemikhah* si ritrova anche nel sacrificio espiatorio *ḥaṭṭa 't*. In età post-esilica, tale ritualità, formalizzata in precedenza dalla scuola di Ezechiele, andò ben oltre la dimensione del semplice progetto teologico per la purificazione del popolo, divenendo una pratica effettiva e ben diffusa<sup>531</sup>, come testimonia l'istituzione del giorno dell'espiazione e la sua importanza all'interno del calendario, che conferma ulteriormente il consolidamento delle pratiche e della funzione espiatoria del culto<sup>532</sup>. Infatti, se il rituale compariva già in occasioni sia private<sup>533</sup> che non<sup>534</sup>, la legislazione sacerdotale del periodo lo espanse a quasi tutte le cerimonie pubbliche<sup>535</sup>. In questo sacrificio, che prevedeva che la qualità della vittima variasse in base a quella del peccatore<sup>536</sup>, si ritrova una prassi legata all'imposizione della mano che, a sua volta, varia da caso a caso. L'uso specifico di entrambe le mani è previsto solo qualora a peccare sia l'intera assemblea d'Israele, dove il gesto viene performato dagli anziani, i quali poi procedono con l'immolazione vera e propria<sup>537</sup>. Per tutti gli altri casi di violazione delle norme divine, che si tratti del sacerdote, di un capo o di uno del popolo, il Levitico dispone la necessità di imporre una sola mano sul capo della vittima a opera del singolo trasgressore<sup>538</sup>.

In questa tipologia di sacrificio, che mostra una funzione essenzialmente espiatoria, risulta evidente come l'uso di una o entrambe le mani non costituisca il vettore della purificazione, ma che tale ruolo è rivestito dall'uso del sangue e dai significati a esso attribuiti<sup>539</sup>. Nelle varie prassi, infatti, l'imposizione della singola mano sembrerebbe nuovamente seguire il senso che il gesto ricopre nel sacrificio d'olocausto e in quello di comunione, sottolineando la proprietà, la responsabilità e la volontà dell'offerente davanti a Dio. Allo stesso modo, nel caso in cui sia l'intera assemblea a trasgredire inavvertitamente le norme divine e siano gli anziani a imporre entrambe le mani sulla vittima per poi immolarla, il gesto sembrerebbe seguire la medesima logica. Il fatto che debbano utilizzarle tutte e due potrebbe essere giustificato dalla posizione mediatrice

---

<sup>531</sup> Cfr. 2Cr 29,21.23-24; 2Mac 12,43; Sal 40,7

<sup>532</sup> Cfr. IOS., *Ant.* 3,239-243

<sup>533</sup> Cfr. Ez 44,25-27

<sup>534</sup> Cfr. Ez 43,18-27; 45,19.21-23

<sup>535</sup> Cfr. Num 7,16 ss.; 8,12; 28,9-10.15.22.30; 29,5.11.16

<sup>536</sup> Cfr. Lev 4,3.13.22.27

<sup>537</sup> Cfr. Lev 4,15

<sup>538</sup> Cfr. Lev 4,3.24.29

<sup>539</sup> Cfr. Es 30,12; Lev 17,10-14; Num 31,50

rivestita dagli anziani in tale frangente, oltre che, nuovamente, dal ruolo più marcatamente espiatorio rivestito dal sangue anche in questa occasione.

La questione riguardante l'uso rituale di una o entrambe le mani appare a oggi ancora piuttosto aperta. Benché un'ampia schiera di studiosi si sia prodigata nel differenziare due distinte categorie gestuali<sup>540</sup>, non mancano certo contributi al tema che sostengono tesi opposte. Calabro, per esempio, sostiene, sulla base di evidenze testuali e linguistiche, che si tratti sempre di entrambe le mani, sostenendo inoltre che ciò si verificasse per tutti i sacrifici cruenti nel periodo del Secondo Tempio<sup>541</sup>. Questo, secondo l'autore, sarebbe confermato da una serie di fonti bibliche<sup>542</sup> e post-bibliche. Filone d'Alessandria, infatti, nel suo *De specialibus legibus*, descrive chiaramente la dualità performativa del gesto<sup>543</sup>. Con tale ipotesi concordano anche alcuni passi della Mišnah, della Tosefta e del Talmud Babilonese<sup>544</sup>. Tuttavia, la Bibbia, così come altri testi, riporta e descrive innegabilmente casi in cui è esplicitamente specificata l'imposizione di entrambe le mani, anche al di fuori delle prassi sacrificali. Oltre alle ritualità di Yom Kippur, per le quali è specificato che Aronne dovrà imporre «tutte e due le mani sulla testa del capro vivo»<sup>545</sup>, si pensi, ad esempio, alla consacrazione di Giosuè come successore di Mosè, in una chiara prospettiva di trasferimento d'autorità: «Giosuè [...] era pieno dello spirito di sapienza perché Mosè gli aveva imposto le mani»<sup>546</sup>.

Alla luce di questi esempi, così come del già citato episodio di Susanna, risulta evidente come in certi casi si parli di una mano, mentre in altri si citino entrambe. Tuttavia, ciò non significherebbe necessariamente un'attribuzione di specifici significati a un gesto o all'altro, e ciò che sembra contare è il movimento in sé, ovvero la *šemikhah* vera e propria.

---

<sup>540</sup> Cfr. CALABRO, 2017, p. 100, nota 4

<sup>541</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 99-104

<sup>542</sup> Cfr. Es 29,10.15.19; Lev 1,4; 3,2.8.13; 4,4.15.24.29.33; 8,14.18.22; 16,21; 24,14; Num 8,10.12; 27,18.23; Dt 34,9; 2Cr 29,23

<sup>543</sup> «[...] le mani che vengono poste sul capo della vittima sono il simbolo più evidente di azioni irreprensibili e di una vita che non fa nulla di riprovevole, ma che si svolge in tutto e per tutto in modo coerente con le leggi e gli ordinamenti della natura» («τάς δ' ἐπιτιθεμένας τῆ τοῦ ζώου κεφαλῆ χεῖρας ἡεῖγμα σαφέστατον εἶναι συμβέβηκε πράξεων ἀνυπαιτίων καὶ βίου μηθέν ἐπιφερομένου τῶν εἰς κατηγορίαν ἀλλά τοῖς τῆς φύσεως νόμοις καὶ θεσμοῖς συνάδοντος»). PHILO, *Spec.* 1,202

<sup>544</sup> Cfr. mMenahot 9,8; tMenahot 10,12; bYoma 36a

<sup>545</sup> «תָּשַׁחַתִּי יָדַי עַל רֹאשׁ הַשְּׂעִירִי הַחַי». Lev 16,21

<sup>546</sup> «מָלֵא אֶת־רוּחַ־הַחָכְמָה כִּי־סָמַךְ מֹשֶׁה». Dt 34,9. Si veda anche PÉTER, 1977, pp. 49-51

Ad ogni modo, nelle ritualità sacrificali è possibile rintracciare cinque principali categorie interpretative del gesto della *šemikhah*: ciò che Nitzsch indicava come *manumissio*<sup>547</sup>, ovvero il dedicare alla divinità; trasferimento di peccati, autorità o altro; identificazione o sostituzione, ovvero l'affermazione che l'offerta rappresenti l'offerente; designazione, ovvero la determinazione dell'offerta; attribuzione, a indicare la proprietà del sacrificio. Benché tutte queste ipotesi si possano considerare valide per interpretare la gestualità delle mani nei rituali sacrificali israelitici, oltre che verosimilmente coesistenti in uno specifico rituale, la teoria del trasferimento sembrerebbe quella meno plausibile. Imponendo la propria mano sul capo della vittima sacrificale, infatti, il fedele ha giustamente il desiderio e l'interesse nel dichiarare la proprietà dell'animale, la sua presenza e il suo impegno davanti a Dio, trovando così posto nella struttura del rituale, attirando l'attenzione della divinità e assolvendo i propri doveri religiosi. Se così non fosse, tutta la prassi si ridurrebbe, per il singolo individuo, a una questione puramente materiale, limitando il sacrificio alla mera macellazione della vittima e trasformandolo essenzialmente in una sorta di imposta, dal carattere esclusivamente profano. Inoltre, come già visto, la dimensione dell'espiazione e della purificazione si lega principalmente al sangue e al suo ruolo. Tuttavia, considerata la forte carica espiatoria accordata al culto sacrificale durante il periodo del Secondo Tempio, non è da escludere che per alcuni Israeliti la *šemikhah* possa aver significato anche questo, perlomeno nell'ottica della più intima religiosità individuale o di una personale speranza nella possibilità della salvezza e di una rinnovata alleanza con Dio.

Ciò nonostante, in virtù di quanto si evince dalla letteratura biblica, dagli sviluppi storici della cultura religiosa e dall'ampia mole di studi circa i rituali sacrificali israelitici e la loro evoluzione nel tempo, l'idea di un trasferimento di peccati, colpe, autorità o quant'altro, per mezzo dell'imposizione della mano, dovrebbe essere considerata ampiamente marginale. Pertanto, è ben più plausibile che, in linea generale e prendendo in considerazione anche i casi in cui non si tratta di sacrifici, la *šemikhah*<sup>548</sup> rappresenti primariamente una designazione, una sorta di "puntare il dito" per indicare qualcuno o qualcosa, su cui, poi, è possibile impernare altri verosimili significati. Tale interpretazione pare piuttosto appropriata per comprendere alcuni casi. Nell'episodio di

---

<sup>547</sup> Cfr. NITZSCH, 1889, p. 16

<sup>548</sup> Cfr. WRIGHT, 1986, p. 436

Susanna, infatti, l'imposizione delle mani sembrerebbe voler indicare la donna come colpevole, similmente al senso che attualmente si conferisce all'espressione "puntare il dito contro". Nel caso di Mosè e Giosuè il gesto significherebbe "questo è il mio successore". Similmente, nel caso del capro espiatorio di Yom Kippur esso indicherebbe, più che un trasferimento di peccati da Aronne all'animale, come quest'ultimo sia colui che riceve i peccati del popolo. Allo stesso modo, ciò potrebbe valere anche per le prassi sacrificali come senso generale, sul quale si innestano, possibilmente, significati legati alla *manumissio*, alla dichiarazione di proprietà dell'offerta o alla pura dimostrazione di volontà e partecipazione attiva al culto da parte dell'offerente.

### **3.6. Logiche sacrificali**

In virtù di quanto esposto, si potrebbe dunque avanzare l'ipotesi di un quadro costituito da alcune logiche sacrificali, che si mostrano come gli elementi fondanti del culto e sulle quali si imperniano quest'ultimo e i rituali che lo sottendono. Il sacrificio di olocausto ha rappresentato, a partire dall'età monarchica fino a tutto il periodo del Secondo Tempio, una delle ritualità più importanti dell'intero sistema sacrificale israelitico, assumendo a fulcro del culto di Stato. Dato il suo carattere oneroso, poiché l'offerente doveva contribuire con il migliore fra i propri capi di bestiame, tutto l'animale veniva bruciato e nulla veniva assegnato al fedele, l'olocausto, in linea di massima, sembra esprimere la totale devozione a Dio, al quale tutto spettava di questo sacrificio, in una dichiarazione incondizionata di riverenza e sottomissione. Nondimeno, oltre a essere offerto per soddisfare svariate esigenze, dall'impetrazione, alla pacificazione e al ringraziamento, tale consuetudine si caricò anche di una valenza espiatoria, in particolare in seguito al dramma dell'esilio. Ad ogni modo, in questa tipologia di sacrificio prevale una doppia dialettica, nella quale si ritrova una dimensione prettamente privativa per l'uomo e una oblativa nei confronti di Dio. Tramite il gesto dell'imposizione della mano, infatti, l'offerente, più che trasferire colpe o peccati, sembra voler dichiarare la proprietà, ma soprattutto la responsabilità del dono che sta porgendo, affermando così la propria

volontà davanti a Dio e ponendosi chiaramente come il beneficiario degli effetti del sacrificio. Usanza molto probabilmente mutuata dal panorama culturale cananeo<sup>549</sup>, l'olocausto costituiva dunque un sacrificio di estrema importanza e sacralità, rappresentando un momento cardinale dell'esperienza rituale e religiosa e configurandosi come l'atto di devozione più gravoso e solenne, in un gesto che maggiormente si avvicina alla dimensione di rinuncia che caratterizza il moderno significato di sacrificio.

L'offerta incruenta, *minḥah*, spesso accompagnata ad altri sacrifici quale loro completamento, esprime quasi sempre l'idea di un dono alla divinità, sia in forma di omaggio puramente devozionale, sia con una leggera sfumatura nutritiva, con la quale si esprime una sorta di restituzione a Dio delle primizie della terra. Nata come probabile conseguenza del processo di sedentarizzazione degli antichi Israeliti e, plausibilmente, plasmata sui culti della fertilità dei popoli vicini, in particolare dei Cananei<sup>550</sup>, questo tipo di offerta sembrerebbe rispecchiare una naturale necessità di ringraziare il divino per i frutti del lavoro agricolo. Inoltre, studi linguistici riguardo alla terminologia specifica evidenziano una possibile percezione iniziale di tale ritualità come una sorta di tributo, inserendo l'offerta in una dimensione puramente profana, per poi essere inclusa e codificata nella religione ufficiale e mantenendo nel tempo la sua natura fondamentalmente oblativa<sup>551</sup>.

Il sacrificio di comunione, *zevah š'lamim*, con il suo retaggio nomadico e legato al primitivo sacrificio di Pasqua, ha mantenuto nel corso del tempo una natura fortemente coesiva, facendo del banchetto comune che seguiva l'immolazione della vittima un momento sempre gioioso e di festa, dalla forte valenza sociale. Tale percezione del sacrificio si rintraccia anche in Flavio Giuseppe, che nel *Contra Apionem* sostiene che

---

<sup>549</sup> Cfr. 1Re 11,8; 18,1-46; 2Re 10,24; 21,3; 23,5; Ez 8,7-13; Ger 7,9; 11,12.13.17; 32,29; 44,15-25; Is 65,2-5; 66,3. Si veda anche DE VAUX, 1964, pp. 424-427; AMADASI GUZZO, 1993, p. 110; MILANO L., 1993, p. 64

<sup>550</sup> Cfr. ALBERTZ, 2005, p. 162; FOHRER, 1985, p. 237

<sup>551</sup> Sulla base dello studio linguistico della terminologia accadica, ugaritica, fenicio-punica, aramaico biblica, qumranica e dei papiri di Elefantina, Cardellini evidenzia che, «*tenendo presente che nelle attestazioni più antiche extrabibliche domina il significato di "tributo" o "dono" in senso profano, è probabile che anche presso gli ebrei minḥah sia stato un termine inizialmente usato per indicare il pagamento dei tributi ai vincitori oppure doni offerti in omaggio per raggiungere qualche scopo [...]. Parallelamente, o forse in seguito, minḥah venne usato per indicare anche un dono presentato alla divinità, spostandosi così dall'ambito semantico profano a quello religioso [...]*» (CARDELLINI, 2001, p. 62). Tuttavia, non trattandosi ancora di un'offerta ben delineata, essa verrà poi «specificata nei suoi ingredienti e nella sua collocazione culturale durante i riti sacrificali e nelle feste [...], fino a divenire, in Lev 2, l'oggetto di un trattato particolare sulla composizione, preparazione, sacralità e rito della stessa» (*Ibidem*).

«nei sacrifici si deve pregare prima per il bene comune, poi per il proprio; siamo nati per la comunità e chi la antepone al proprio interesse è molto caro a Dio»<sup>552</sup>. Similmente all'olocausto, il grasso che, bruciato, sublimava in fumo che saliva a Dio come appagante offerta olfattiva, sanciva la sua partecipazione al banchetto e l'accostamento dell'offerente alla sua presenza. Anche in questo caso il sangue svolgeva una funzione importante nel rituale, essendo in grado di eliminare le impurità tramite le aspersioni e confermando così quel carattere apotropaico diffusamente attribuitogli presso le popolazioni vicino orientali<sup>553</sup>.

Appare evidente, in tale consuetudine, una finalità spiccatamente partecipativa e comunitaria. Ciononostante, l'offerta del sacrificio di comunione era presentata in conformità con le intenzioni e lo stato d'animo dell'offerente. Esso, infatti, poteva esprimere un gesto di ringraziamento e lode, celebrare l'adempimento di un voto, rappresentare una donazione intima e spontanea alla divinità, anche di natura puramente alimentare, o un'offerta per il sostentamento dei sacerdoti. Pertanto, data la sua natura sociale e la sua adattabilità a molteplici esigenze, il sacrificio di comunione rappresenta un momento rilevante del culto sia privato che pubblico, sincera espressione di una religiosità capace di trascendere tanto gli intimismi quanto gli istituzionalismi. Inoltre, le assegnazioni delle varie parti della vittima sacrificata ne facevano uno strumento di demarcazione sociale, stabilendo ruoli e gerarchie.

Così come l'olocausto, lo *zevah šelamim* rappresenta una delle ritualità più importanti dell'intero culto sacrificale, sia per l'antica memoria che tale prassi conservava, sia, soprattutto, per il suo carattere fortemente comunitario e di condivisione, modellandosi come un'espressione sincera e intima della religiosità individuale che, in un clima festivo e conviviale, si allargava a una dimensione collettiva capace tanto di veicolare ringraziamenti e lodi, quanto di rappresentare un momento gioioso di conferma e rafforzamento dell'identità del gruppo. Infine, la dimensione profana in cui il banchetto sacrificale faceva ricadere l'intero rito, costituiva uno strumento politico per stringere

---

<sup>552</sup> «καὶ ἐπὶ ταῖς θυσίαις χρὴ πρῶτον ὑπὲρ τῆς κοινῆς εὐχεσθαι σωτηρίας, εἴθ' ὑπὲρ ἑαυτῶν· ἐπὶ γὰρ κοινωνία γεγονάμεν καὶ ταύτην ὁ προτιμῶν τοῦ καθ' αὐτὸν ἰδίου μάλιστα θεῶ κεχαρισμένος». IOS., *C. Ap.* 2,196

<sup>553</sup> Cfr. DE VAUX, 1964, p. 470; OESTERLEY, 1937, pp. 100-101

patti e alleanze, come anche l'occasione per mantenere o rinvigorire i rapporti fra i differenti gruppi sociali.

Mentre le prime tre tipologie di sacrificio menzionate rappresentano gesti spontanei e volontari, il sacrificio espiatorio *ḥaṭṭa't* e quello di riparazione *ašam* costituiscono due offerte obbligatorie e regolate dall'autorità, la quale prevedeva che la qualità della vittima necessaria al rito rispecchiasse quella del peccatore, differenziando in base allo *status* sociale di quest'ultimo. Il sacrificio espiatorio *ḥaṭṭa't* era richiesto qualora fosse stato fatto inavvertitamente qualcosa di proibito, trasgredendo le norme divine. In questa consuetudine il sangue svolge una funzione primaria, in quanto elemento capace di sanare le colpe e di purificare il suolo che è stato contaminato dalle impurità del peccato, forse per influenza del rituale babilonese del *kuppuru*. Le aspersioni con il sangue, infatti, sembrano costituire il centro nevralgico di tutto il rito, ponendo in secondo piano sia l'uccisione della vittima, sia la combustione di alcune sue parti. Questi ultimi due momenti del rituale appaiono così accessori e necessari esclusivamente a ottenere il sangue, capace di riavvicinare l'uomo a Dio e di risanare il santuario dalle impurità introdottevi. Ciò sarebbe confermato anche dalle consuetudini del giorno dell'espiazione, le quali mettono in luce proprio questa finalità di decontaminazione dei luoghi santi e di riscatto dalle colpe. Una logica di sostituzione vicaria e di trasferimento del peccato alla vittima sembrerebbe dunque assente in tale prassi. Pertanto, il sacrificio espiatorio *ḥaṭṭa't*, che per tutto il periodo del Secondo Tempio rappresenta un momento significativo dell'intero sistema cultuale, si configura come ritualità spiccatamente espiatoria. Risposta alla gravosa memoria dell'esilio, tale consuetudine è volta alla purificazione dal peccato tanto degli individui quanto dei luoghi, nella prospettiva di una quasi insistente ricerca di purezza e santità, ritenute ormai imprescindibili per ristabilire l'unione con Dio e riabilitare gli Israeliti alla sua presenza.

A sua volta parte del culto ufficiale in seguito all'esperienza dell'esilio babilonese, il sacrificio di riparazione *ašam* era previsto, come detto, in caso di violazione delle cose consacrate a Dio o di sopraffazione del prossimo. Nonostante i sacrifici necessari fossero gli stessi della *ḥaṭṭa't*, in questo caso era necessaria un'iniziale dichiarazione di colpevolezza da parte dell'offerente, che era poi tenuto a risarcire la persona lesa o il Tempio con un'ammenda pecuniaria. Solo in seguito a queste operazioni veniva presentata l'offerta animale alla divinità, riparando così al torto inflitto e rinnovando la



relazione con Dio. Per quanto simile al sacrificio espiatorio, lo *ašam* esprime una finalità maggiormente orientata alla restituzione e alla riconciliazione, con un’inflessione più oblativa che purificatoria, rendendo l’intero rito una sorta di sanzione amministrativa, in una dimensione ben più profana.

Pertanto, si possono identificare tre principali e fondamentali logiche sacrificali, dalle cui basi si dipana poi un ampio ventaglio di dinamiche accessorie e di variabili e sfumate interpretazioni di senso. Attenendosi strettamente ai testi biblici, il sacrificio d’olocausto, l’offerta vegetale e il sacrificio di comunione sono designati, a differenza del sacrificio espiatorio e di quello di riparazione, come “profumo gradito al Signore”. Ciò indurrebbe a distinguere una funzione prettamente oblativa per queste tre ritualità, la cui valenza si sfaccetta nei singoli casi: dall’omaggio incondizionato e, occasionalmente, espiatorio dell’olocausto, all’offerta spontanea e reverenziale dell’oblazione, fino alla dimensione collettiva e alimentare del sacrificio di comunione. In tutti e tre i riti, ad ogni modo, prevale una primaria dinamica di dono, volta a esprimere devozione, ringraziamento o riconciliazione. In questo meccanismo, Dio, al quale tutti questi sacrifici sono rivolti, si pone dunque come figura polivalente, alla quale tributare lodi e onori e rispondere delle proprie mancanze, ma anche come entità vicina e benevola, il cui rapporto è rinnovato e rinsaldato dal banchetto sacrificale. Il “profumo gradito”, quindi, facendo della vittima una sostanza eterea ed evanescente più adatta all’essenza del divino<sup>554</sup>, oltre a indicare l’accettazione dell’offerta da parte di Dio e l’approvazione della corretta esecuzione del rituale, sembrerebbe porsi proprio come quel mezzo capace di realizzare un trasferimento e una connessione tra il mondo del profano e quello del sacro<sup>555</sup>. In questo movimento che avvicina vicendevolmente uomini e divinità si realizza effettivamente il senso del sacrificio, inteso come azione volta a rendere un qualcosa sacro, separato, distinto, poiché strappato al mondo terreno per essere accostato alla gloria e al mistero di quello divino.

Per il sacrificio *ḥaṭṭa ’t*, e occasionalmente per l’olocausto, così come per il sangue che si pone come protagonista di questi riti, prevale invece un’idea di purificazione ed espiazione. Nel sacrificio espiatorio, infatti, ogni momento del rituale si modella sulla

---

<sup>554</sup> Cfr. GAYFORD, 1953, p. 79; EBERHART, 2004, p. 493; MILGROM, 1991, pp. 160-161; BLENKIN, 1964, p. 29; LYONNET-SABOURIN, 1998, p. 169; HIMMELFARB, 2013, p. 77

<sup>555</sup> Cfr. EBERHART, 2011, pp. 28-29

tipologia e sull'entità del peccato, riservando trattamenti diversi alla vittima, quali il consumo o l'incenerimento, in base al maggiore o minore potenziale di contagio dell'impurità. Inoltre, il grasso che deve essere bruciato sull'altare non è determinato come "profumo gradito al Signore", evidenziando una finalità e una natura di questo rito diverse rispetto ai primi tre sacrifici levitici. Qui l'offerta alla divinità, infatti, non rappresenta un gesto di omaggio, ma costituisce un vero e proprio "debito spirituale" del peccatore, che oltre a dover mostrare il proprio pentimento e offrire il sacrificio necessario a realizzarlo, dispone per i sacerdoti uno strumento fondamentale per la rimozione della colpa e delle impurità che essa contiene, debellandole tanto dalle persone, quanto, soprattutto, dal Tempio. Quest'ultimo, in virtù di dimora terrena della divinità, deve mantenere sempre un elevato grado di santità e, quindi, essere completamente depurato dalle viziosità che non permetterebbero una piena e limpida presenza del divino fra gli uomini. Pertanto, il sangue, che ricopre un ruolo cardinale nell'economia di tale rituale, sembrerebbe il fine ultimo dell'immolazione, che appare così quale momento accessorio e indispensabile per ottenerlo. Una volta recuperato il sangue della vittima, le aspersioni e i gesti che le accompagnano dimostrano una funzione prettamente detergente del liquido, il quale, in virtù della sua natura di principio vitale essenziale e della sua energia poetica, è capace di mondare i luoghi dalle impurità che li contaminano, riportandoli a un livello di santità e purezza adatte a ospitare Dio.

Il sacrificio di riparazione *ašam*, invece, sembrerebbe costituire una via di mezzo tra la dimensione del dono e quella della purificazione, in virtù della sua originaria natura di risarcimento. Tale rituale, infatti, costituiva inizialmente una sorta di sanzione pecuniaria, ma, a causa della sua affinità di prassi con la *ḥaṭṭa 't*, ne fu progressivamente assorbito, aprendo il sacrificio di riparazione a significati nuovi di espiazione e depurazione. Pertanto, tramite l'offerta della vittima, il peccatore non solo ripagava un torto effettuato, ma forniva il sangue necessario ad altre procedure espiatorie. Tale rito, dunque, mostra sì un meccanismo oblativo, finalizzato a colmare le proprie mancanze, ma, contemporaneamente, assume anche valenze purificatorie, in una sorta di riadattamento culturale dettato dalle nuove condizioni sociali e religiose sviluppatesi dopo l'esperienza dell'esilio.

Si potrebbe infine delineare una terza logica, di tipo apotropaico, per comprendere la grande importanza riservata al sangue e alle sue caratteristiche. Similmente ad altre

culture vicino orientali, dove il sangue gioca un ruolo analogo, tale liquido è considerato la sede della vita umana, principio fondamentale dell'esistenza stessa. Per questo motivo, le narrazioni bibliche ne ripetono spesso il grande valore e il divieto di cibarsene. Nei vari rituali, infatti, il sangue è versato a terra, in quella che sembra rappresentare una sorta di restituzione simbolica della vita appena soppressa, o asperso sull'altare e sugli arredi sacri del Tempio, con finalità espiatorie e detergenti. Grazie alla sua energia vitale e creatrice, al sangue sono dunque attribuiti altri significati, non limitandosi alla sua importanza essenziale, ma allargandone il senso a una sfera magica: poiché in grado di racchiudere e portare la vita, il sangue è dunque anche in grado di eliminare quelle impurità che la inquinano e l'allontanano, donando nuova santità a luoghi e persone. In questo meccanismo si possono cogliere alcune affinità con le prassi culturali delle popolazioni dell'area, che certamente influenzarono le credenze e le consuetudini israelitiche. Il mondo mesopotamico, ad esempio, con il suo panorama religioso e divinatorio fatto di entità benevole ma anche di demoni malvagi, aveva modellato un sistema rituale e sacrificale volto principalmente ad attirare le prime e scongiurare i secondi. Inoltre, il già citato rituale babilonese del *kuppuru*, che prevedeva la disinfezione del santuario dalle impurità mediante lo strofinamento delle sue pareti con la carcassa della vittima, evidenzia, all'interno del rito, una funzione del sangue che è sì detergente e purificatoria, ma in una prospettiva quasi magica e miracolosa. Allo stesso modo, le ritualità sacrificali delle culture centro-arabiche evidenziano un analogo utilizzo del sangue, con il quale veniva sfregata la stele liturgica, apparentemente nella medesima ottica purificatoria dei riti babilonesi. Ad alimentare questa inclinazione apotropaica, devono aver plausibilmente contribuito anche le prassi astrali, naturalistiche e misteriche del patrimonio culturale cananeo. Da quest'ultimo, gli Israeliti mutuarono con grande probabilità la pratica della combustione totale o parziale della vittima sull'altare, così come il confronto linguistico ha evidenziato una notevole affinità terminologica tra le due culture. Al di là di ciò, l'ampio ventaglio di credenze legate alla fertilità, al ciclo delle stagioni e alla vegetazione, analogamente alle credenze circa l'esistenza di demoni e di entità benevole, sembra essere stato assimilato in una certa misura dalla cultura israelitica. Come testimoniano i ritrovamenti archeologici e le narrazioni bibliche stesse, infatti, la vita quotidiana degli antichi Israeliti era costellata di azioni magiche e gesti propiziatori, così come era relativamente diffuso l'utilizzo di amuleti, tramite i quali si credeva di poter

guidare le grandi forze del mondo e della natura, allontanando le entità malvagie e favorendo la benevolenza della divinità o, ad esempio, la buona riuscita del raccolto.

Queste tre fondamentali logiche, ovvero quella oblativa dell'olocausto, dell'offerta vegetale e del sacrificio di comunione, votata al dono incondizionato, reverenziale e conciliatorio a Dio, con le sue varie sfaccettature, quella espiatoria e purificatoria, del sacrificio *hatta't* e occasionalmente per l'olocausto, e quella apotropaica, legata perlopiù al ruolo che riveste il sangue nei rituali, dunque, appaiono come l'ossatura essenziale dell'intero sistema sacrificale israelitico, configurandosi come le strutture che sorreggono il rituale, il quale, mediante il suo codificato reiterarsi, ne garantisce validità e persistenza, attirando i buoni effetti del sacrificio. Il rituale, infatti, sembra costituire quel protocollo «che protegge dal rischio del rifiuto»<sup>556</sup> di cui scrive Halbertal, ovvero un meccanismo che, in virtù del suo replicarsi liturgicamente, è capace di difendere il fedele dall'angoscia e dall'esclusione che potrebbero emergere da un eventuale rifiuto del dono da parte di Dio. L'offerta, benché disinteressata, conserva comunque, come minimo, la finalità di giungere alla divinità ed esserle gradita. Pertanto, l'offerente ha cura, nel seguire con attenzione il rito in ogni sua fase, che il protocollo sia rispettato, al fine di assicurare la buona riuscita del sacrificio. Inoltre, per la sua particolare natura e per il fatto di essere un atteggiamento socialmente condiviso, il rituale tende a creare una certa solidarietà e coesione fra coloro che vi prendono parte, fungendo quindi da forte collante comunitario e da mezzo capace di veicolare concezioni e credenze comuni. In questo, il rituale dimostra la sua grande efficacia a livello politico, da intendersi qui nella sua etimologia greca, rendendosi funzionale tanto al potere, che tramite esso può quindi indirizzare e modellare comportamenti e istituzioni, quanto all'intera comunità, che rinsalda maggiormente i propri legami sotto l'egida di un comune panorama religioso, sia a livello spirituale e fideistico, che della sua materiale rappresentazione.

I rituali, infatti, al pari della percezione generale del sacro, tendono sì a creare un'unità interna, ma, per realizzarla, stabiliscono delle demarcazioni che separano una certa comunità dalle altre, riconfermando la coesione sociale ma, allo stesso tempo, stabilendo dei confini che, oltre a mettere naturalmente in risalto il carattere separato

---

<sup>556</sup> Cfr. HALBERTAL, 2014, p. 26

dell'esperienza del rito e del sacro, tendono a creare nei fedeli una percezione di esclusività del proprio mondo religioso rispetto agli altri. Tale distinzione attinge e si modella dalle cultualità dei popoli limitrofi, ma si conferma nella sua separazione quale motivo identitario della singola cultura, che trae origine, almeno in parte, dal medesimo panorama religioso ma si differenzia proprio per risaltare e caratterizzarsi come struttura culturale autonoma. In ciò, lo sviluppo storico di Israele e del suo popolo, quello della sua religione e delle sue credenze, così come il racconto biblico, offrono validi esempi che mostrano l'enorme importanza e l'intimo radicamento del rituale del sacrificio presso questa cultura.

## 4. Sacrificio e preghiera a Qumran

La comunità di Qumran, che Knibb definisce un «Israele in miniatura»<sup>557</sup>, costituisce un elemento di studio profondamente rilevante, poiché rappresenta una testimonianza diretta di una religiosità particolare, extra-templare e ricca di aspetti rituali e cultuali durante il periodo del Secondo Tempio. La comunità viene spesso identificata, nelle fonti storiche<sup>558</sup>, con il gruppo degli Esseni o come parte di essi, probabilmente allontanatisi dal culto ufficiale di Gerusalemme in seguito alla rivolta dei Maccabei, quando Asmonei e Farisei si impegnarono nel ripristinare la purezza del Tempio gerosolimitano e delle sue prassi sacrificali<sup>559</sup>, che la comunità tuttavia non riconosceva e riteneva non conforme a quanto prescritto dalla Legge.

### 4.1. Il sacrificio presso la comunità di Qumran

Definire se il sacrificio fosse parte del culto della setta<sup>560</sup> di Qumran è un aspetto controverso e di difficile risoluzione. Il *corpus* dei cosiddetti rotoli del Mar Morto comprende una varietà di testi biblici e non, che rappresentano il patrimonio spirituale della comunità, e di materiali prodotti dalla setta stessa. Nel Documento di Damasco, ad esempio, si trova il divieto esplicito di partecipare ai rituali sacrificali di Gerusalemme: «E tutti coloro che sono stati introdotti nel patto non entreranno nel santuario ad accendere, in vano, il suo altare: sarete coloro che chiudono la porta; dei quali Dio disse:

---

<sup>557</sup> KNIBB, 1987, p. 130

<sup>558</sup> Cfr. IOS., *Bell.* 1,78; 2,113.119.158.160.567; 3,11; 5,145; *Ant.* 13,171-172.298.311; 15,371-373.378; 17,346; 18,11; PHILO, *Prob.* 12,75-87

<sup>559</sup> Cfr. SCHIFFMAN, 1990, pp. 64-73; *Idem*, 1999, pp. 267-284; *Idem*, 2014, p. 89; GÄRTNER, 2010, *passim*; GOODMAN, 2010a, pp. 81-89; *Idem*, 2010b, pp. 263-273

<sup>560</sup> Sul concetto del termine “setta” in questo frangente si veda FRÖHLICH, 2004, pp. 395-406; *Eadem*, 2011, pp. 68-69; JOKIRANTA, 2010, p. 201

— Chi di voi chiuderà la sua porta? Non accenderete più, invano, il mio altare»<sup>561</sup>. Tale proibizione richiama specificamente Mal 1,10: «Ci fosse fra di voi chi chiude le porte, perché non arda più invano il mio altare! Non mi compiaccio di voi, dice il Dio degli eserciti, non accetto l'offerta delle vostre mani»<sup>562</sup>. Il passo fa riferimento ai rituali eseguiti violando le leggi della comunità. Tuttavia, tale disposizione sembra contrastare con quanto dice Flavio Giuseppe del gruppo, i quali, secondo l'autore, partecipavano alle prassi del Tempio ma disponevano di una sala privata per consumare le loro offerte, data la rigidità delle regole sulla purità rituale della setta<sup>563</sup>. Ciò testimonierebbe l'accettazione della validità generale dei sacrifici da parte della comunità, che quindi contrastava solo le modalità con le quali questi venivano performati. Tuttavia, il Documento di Damasco descrive la necessità di praticare il culto sacrificale in stato di purità: non si deve infatti portare all'altare alcun tipo di offerta, sia essa vegetale, un olocausto o dell'incenso, tramite qualcuno che sia ritualmente impuro, poiché ciò potrebbe contaminare l'altare<sup>564</sup>. Nel passo successivo, viene citato il verso dei Proverbi che ricorda che è meglio pregare piuttosto che offrire un sacrificio impuro<sup>565</sup>. Poiché la setta riteneva che il sacerdozio gerosolimitano non rispettasse le regole sulla purità in maniera corretta, ciò renderebbe tutte le offerte sacrificate nel Tempio, in un certo senso, inferiori alle preghiere della comunità. I testi di Qumran, infatti, riportano come quest'ultima praticasse la preghiera regolare al mattino e nel tardo pomeriggio, ricalcando così lo schema temporale del sacrificio quotidiano *tamid*<sup>566</sup>. Tuttavia, questa similarità nelle tempistiche sembrerebbe evidenziare un'associazione delle pratiche liturgiche ai momenti dei rituali del Tempio e non la necessità di una sostituzione del sistema immolatorio<sup>567</sup>.

Inoltre, il rifiuto da parte della setta di partecipare al culto sacrificale del Tempio spiegherebbe anche l'idea della comunità di percepirsi come un sostituto del santuario. IQS 8,5-6, infatti, descrive il gruppo come «un insediamento eterno, una casa di santità

<sup>561</sup> CD 6,11-14

וכל אשר הובאו בברית לבלתי בוא אל המקדש להאיר מזבחו חנם ויהיו מסגירי הדלת אשר אמר אל מי בכם יסגור דלתי [...] ולא תאירו מזבחי חנם

<sup>562</sup> «מִי גַם־בְּכֶם וַיִּסְגֹּר דְּלֹתַיִם וְלֹא־תֵאָרְרוּ מִזְבְּחֵי חַנְּנִים אֵינֶלֶי חֲפֹץ בְּכֶם אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת וּמִנְחָה לֹא־אֶרְצֶה מִיְּדְכֶם»

<sup>563</sup> Cfr. IOS., *Ant.* 18,5.19

<sup>564</sup> Cfr. CD 11,18-21

<sup>565</sup> Cfr. CD 11,17-21

<sup>566</sup> Cfr. IQS 10,13-17; 4Q256 XX framm. 7a-c1-6; 4Q258 X framm. 5,1-5; 4Q260 IV framm. 4a-b1-3. Cfr. anche BAILLET, 1982, pp. 105-136; SCHIFFMAN, 2010, pp. 219-234; NITZAN, 1994, pp. 47-87; FALK D., 1998, pp. 21-57

<sup>567</sup> Cfr. PENNER, 2013, pp. 37-40; FALK D., 1998, p. 254; HEILER, 1997, p. 66

per Israele, un'assemblea di suprema santità per Aronne» e, poco più avanti, «un'offerta gradita» capace di «espiare la terra»<sup>568</sup>. Ancora, si legge che la setta espia «la colpa della trasgressione e la ribellione del peccato»<sup>569</sup>, quasi come se essa stessa fosse l'offerta sacrificale<sup>570</sup>. Pertanto, appare piuttosto verosimile che la comunità percepisse realmente sé stessa come un surrogato del Tempio, dove la vita del gruppo rappresentava una forma di sacrificio.

Il cosiddetto Rotolo del Tempio offre un'interessante teologia del sacrificio, perlomeno per come esso era percepito a Qumran. Nei passi 29,2-10, infatti, si evince che lo scopo principale di queste offerte è quello di essere graditi e accettabili di fronte a Dio, generando quella relazione eterna fra quest'ultimo e la comunità che richiama l'alleanza di Gen 28,10-22<sup>571</sup>. In questo documento si ritrova peraltro un preciso calendario sacrificale, che descrive i dettagli delle offerte e le loro tempistiche, sia in occasione delle prassi quotidiane che delle varie festività<sup>572</sup>. Così facendo, la setta sembra voler definire la propria idea di una riforma generale del Tempio e del suo sistema sacrificale. Inoltre, il rotolo enuclea quella “teologia del nome”<sup>573</sup> che enfatizza la presenza divina nel Tempio, la cui geografia è strutturata in cerchi concentrici di santità che culminano nel *sancta sanctorum*. In questo schema, i sacrifici intenderebbero simboleggiare l'unione fra Dio e il suo popolo, che si esprime nel culto templare.

Nella raccolta di salmi di 4Q403, vari passaggi alludono ai sacrifici offerti in un tempio celeste. Tale concetto affonda le sue radici nella mitologia del Vicino Oriente antico e si diffuse nel periodo del Secondo Tempio e nel giudaismo rabbinico<sup>574</sup>. Il testo parla dell'«offerta delle loro lingue»<sup>575</sup>, in riferimento alle lodi angeliche a Dio, qui intese

---

<sup>568</sup> 1QS 8,10

נכונה העצת היחד באמת למטעת עולם בית קודש לישראל וסוד קודש קודשים לאהרון עדי אמת למשפט ובחירי רצון לכפר בעד הארץ ולהשב

<sup>569</sup> Cfr. 1QS 9,4

להקם ברית לחוקות עולם והיו לרצון לכפר בעד הארץ ולחרוץ משפט רשעה ואין עולה בהכון אלה ביסוד היחד שנתים ימים בתמים דרך

<sup>570</sup> Cfr. METSO, 2007, pp. 13-14

<sup>571</sup> Cfr. SCHIFFMAN, 2010, pp. 235-255

<sup>572</sup> Cfr. MAIER, 1985, p. 78

<sup>573</sup> Cfr. SCHIFFMAN, 2008, pp. 28-31

<sup>574</sup> Cfr. *Idem*, 2014, p. 93

<sup>575</sup> «ותרומת לשוניהם». 4Q403 I 2,18-19



come una forma di sacrificio. In altri punti si ritrova nuovamente l'idea che intende inni e preghiere come offerte<sup>576</sup>.

Ancora, nel Documento aramaico di Levi vi sono una serie di norme legali riguardanti le prassi sacrificali, come, ad esempio, le modalità tramite le quali aspergere il sangue della vittima sull'altare, come trattarne e immolarne le varie parti e le quantità necessarie di legno, sale, olio o farina per le varie offerte<sup>577</sup>.

I testi di 4QMMT, che parrebbero rappresentare una sorta di lettera inviata dal leader della comunità di Qumran all'*establishment* sacerdotale di Gerusalemme per spiegare le ragioni della setta, contengono molteplici passaggi riguardanti le leggi sacrificali e la purità rituale<sup>578</sup>. Dal documento si evince che il gruppo percepiva il Tempio e i suoi spazi analogamente a quelli dell'accampamento nel deserto degli antichi Israeliti e, soprattutto, come il sacerdozio gerosolimitano avesse, secondo esso, fallito nell'osservanza delle leggi. Per la comunità di Qumran, infatti, le varie normative non rispettate dal clero di Gerusalemme erano state designate per interpretare il più severamente, e spesso letteralmente, le disposizioni della Torah riguardanti tali aspetti<sup>579</sup>.

Filone sottolinea che i membri della comunità sono «particolarmente dediti al culto di Dio, non sacrificando animali vivi, ma piuttosto studiando per conservare la propria mente in uno stato di santità e purezza»<sup>580</sup>. Contrariamente, Flavio Giuseppe scrive invece che essi: «Mandano offerte al Tempio, ma compiono i loro sacrifici seguendo un rituale di purificazione diverso. Per questo motivo sono allontanati dai recinti del Tempio frequentati da tutto il popolo e compiono i loro sacrifici da soli»<sup>581</sup>. Durante gli scavi archeologici effettuati a Qumran, De Vaux rinvenne delle ossa di animali che ritenne scarti di un qualche pasto con un significato religioso, forse

---

<sup>576</sup> Cfr. 4Q405 14-15; 23,1-2

<sup>577</sup> Cfr. KUGLER, 1996, pp. 100-106; STONE-GREENFIELD, 1996, pp. 1-72; FELIKS, 1964-1965, pp. 33-41

<sup>578</sup> Cfr. SCHIFFMAN, 1994, pp. 83-95; *Idem*, 2008, pp. 381-401; QIMRON-STRUGNELL, 1994, pp. 142-146

<sup>579</sup> Cfr. SCHIFFMAN, 2014, p. 97

<sup>580</sup> «επειδή καν τοῖς μάλιστα θεραπευταῖ θεοῦ γεγόνοσιν, οὐ ζῶα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς εαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιούντες». PHILO, *Prob.* 12,75-76

<sup>581</sup> IOS., *Ant.* 18,19 («εἰς δὲ τὸ ἱερὸν ἀναθήματα στέλλοντες θυσίας ἐπιτελοῦσιν διαφορότητι ἀγνείων, ἃς νομίζοιεν, καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος ἐφ' αὐτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσιν»). Ad ogni modo, il passaggio è incerto. Mentre alcuni studiosi ritengono che alcune versioni inseriscano una negazione nel passo, trasformandolo in «non compiono i loro sacrifici», Feldman, nella sua traduzione delle *Antichità giudaiche*, sostiene che la negazione sia assente dai manoscritti. Cfr. FELDMAN, 1965, p. 16; BEALL, 1988, p. 25; MAGNESS, 2016, p. 30

sacrificale<sup>582</sup>. Tali reperti, però, mostrano di essere stati cotti, ma non bruciati, come risulta anche da analisi successive<sup>583</sup>. Inoltre, dagli scavi non emerge la presenza di un altare, il che renderebbe inverosimile l'esistenza di un culto sacrificale<sup>584</sup>. Il dibattito riguardante un possibile culto sacrificale presso la comunità di Qumran ha suscitato l'interesse di diversi studiosi. Baumgarten, ad esempio, ne sostenne fermamente l'assenza<sup>585</sup>, interpretando inoltre il citato passaggio di Flavio Giuseppe come prova che la setta di Qumran non rifiutò totalmente il culto di Gerusalemme, giacché continuò a inviargli offerte votive, nonostante la loro contrarietà alle questioni riguardanti la purità dei sacrifici cruenti<sup>586</sup>. Un interessante contributo si ritrova in quanto scritto da Magness. La studiosa ritiene che i reperti animali descritti da De Vaux costituiscano resti di immolazioni, data la loro somiglianza con i depositi sacrificali rinvenuti presso molteplici siti del Mediterraneo e del Vicino Oriente antico<sup>587</sup>. Così, la setta di Qumran, invece che costruire un tempio rivale a quello di Gerusalemme, avrebbe ricordato e rappresentato le leggi e lo stile di vita dell'accampamento nel deserto descritto in Esodo, Levitico, Numeri e Deuteronomio<sup>588</sup>. A sostegno di questa tesi, Ekroth aggiunge una differenziazione tra i resti di ciò che è bruciato sull'altare e ciò che è avanzato dal pasto comunitario seguente il sacrificio<sup>589</sup>, sostenendo che quanto ritrovato a Qumran faccia parte della seconda categoria<sup>590</sup>, data la gran quantità di materiale non bruciato<sup>591</sup>. Ancora, Schiffman afferma che, considerato che i dettagli circa le pratiche sacrificali giudaiche sono ben documentate nella letteratura biblica, classica, settaria e rabbinica e che queste non descrivono i depositi di ossa così come sono ritrovati a Qumran, non vi è motivo di credere che tali resti derivino da consuetudini sacrificali<sup>592</sup>.

Per quanto, dunque, rimanga problematico stabilire se i membri della comunità di Qumran praticassero o meno sacrifici animali, la ricerca evidenzia chiaramente un punto. L'atteggiamento della comunità di Qumran si situa totalmente al di fuori del culto

---

<sup>582</sup> Cfr. DE VAUX, 1973, pp. 12-14.111

<sup>583</sup> Cfr. SADE, 2018, p. 453

<sup>584</sup> Cfr. EKROTH, 2016, pp. 43-46

<sup>585</sup> Cfr. BAUMGARTEN J., 1953, p. 155

<sup>586</sup> Cfr. *Ivi*, p. 156

<sup>587</sup> Cfr. MAGNESS, 2016, p. 6

<sup>588</sup> Cfr. *Ivi*, p. 34

<sup>589</sup> Cfr. EKROTH, 2016, p. 37

<sup>590</sup> Cfr. *Ivi*, p. 49

<sup>591</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 40-41

<sup>592</sup> Cfr. SCHIFFMAN, 2016, pp. 83-84

ufficiale di Gerusalemme, nonostante la speranza che le circostanze ne avrebbero potuto consentire la partecipazione, una volta ristabilita la purità del Tempio e dei suoi rituali. Pertanto, nell'attesa del soddisfacimento di tale aspettativa, la setta del Mar Morto ha saputo plasmare e legittimare una percezione alternativa del culto, capace inoltre di fungere da sostituto della propria partecipazione alle consuetudini templari gerosolimitane.

## **4.2. La preghiera presso la comunità di Qumran**

I cosiddetti rotoli del Mar Morto hanno portato alla luce un vasto *corpus* di materiale liturgico, formato da preghiere, inni e benedizioni. La maggior parte di questo catalogo è scritta in ebraico, mentre una piccola porzione, costituita da preghiere incluse in testi narrativi, è composta in ebraico o in aramaico, in base alla lingua dell'opera in cui queste sono inserite. Quest'ampia letteratura è divisibile in sette principali categorie, secondo la classificazione operata da Chazon<sup>593</sup>.

### **4.2.1. Liturgie per le preghiere fisse**

I rotoli di Qumran riportano molteplici collezioni di preghiere comunitarie da recitare in tempi prefissati quotidianamente, settimanalmente e annualmente. Queste varie liturgie si assomigliano per forma, contenuto e funzione e si differenziano da altre, per le quali le tempistiche performative non sono specificate, come 4Q393, 4Q501 e 4Q481c.

---

<sup>593</sup> Cfr. CHAZON, 2000b, pp. 710-715

### **Preghiere quotidiane (4Q503)**

Si tratta di benedizioni da eseguire al mattino e alla sera, per ogni giorno del mese, nelle quali si loda Dio per il rinnovo delle luci celesti all'alba e al tramonto, così come per le fasi lunari<sup>594</sup>. I cicli cosmologici, infatti, costituiscono un elemento fondamentale della teologia della comunità e dei suoi rituali. Il preciso rispetto delle tempistiche di tali offerte, secondo Elijor, era necessario per assicurare la continua e regolare cadenza di questi cicli<sup>595</sup>. In tale documento, probabilmente di origine non qumranica, si fa anche riferimento alla preghiera all'unisono con esseri superni e per i sabati sono aggiunte alcune tematiche speciali, come il riposo o la santità. Tale collezione richiama il lavoro sapienziale di 4Q408, dove si ritrova nuovamente una liturgia dedicata alla lode di Dio per la creazione del mattino e della sera quali momenti per la preghiera<sup>596</sup>.

### **Parole dei Luminari (4Q504-506)**

Questa raccolta, forse di origine precedente all'insediamento della setta nella sua versione più antica, include alcune preghiere penitenziali comunitarie per ogni giorno della settimana, fino al sabato<sup>597</sup>. Tutte principiano con un appunto storico, per proseguire con confessioni di peccati, richieste di perdono e di rinvigorismento spirituale. La preghiera del venerdì, alla fine della settimana, presenta un'alta concentrazione di motivi penitenziali. Secondo Chazon, si può rintracciare una progressione storica per ogni giorno della settimana, a partire dalla domenica, con la creazione, fino al venerdì, con l'esilio e la situazione contemporanea della comunità<sup>598</sup>. Tale schema sembrerebbe richiamare la struttura presente in Ne 9 e Sal 106<sup>599</sup> e rifarsi a quella delle preghiere liturgiche di 4Q507-509<sup>600</sup>. Ogni supplica è poi seguita da una benedizione conclusiva, alla quale risponde un doppio *amen*. La preghiera del sabato, invece, è costituita da inni che lodano Dio in terza

---

<sup>594</sup> L'organizzazione di tali preghiere sembrerebbe richiamare il calendario solare del Libro Astronomico di En 72-86. Cfr. PENNER, 2014, p. 54

<sup>595</sup> Cfr. ELIJOR, 2004, p. 82; BAUMGARTEN J., 1986, p. 404. Similmente, anche VanderKam parla dell'armonizzazione tra la cosmologia divina e la realtà culturale del Tempio. Cfr. VANDERKAM, 1998, pp. 115 ss.

<sup>596</sup> Cfr. FALK D., 2008, p. 855

<sup>597</sup> Cfr. CHAZON, 1992b, pp. 3-17; FALK D., 1998, pp. 60-61

<sup>598</sup> Cfr. CHAZON, 1992a, pp. 448-450

<sup>599</sup> Cfr. WERLINE, 2007, p. 215

<sup>600</sup> Cfr. FALK D., 2008, p. 857

persona, diversamente dalle altre petizioni settimanali, con un linguaggio dossologico<sup>601</sup>. Il titolo, scritto sul retro di 4Q504, sembra fare riferimento all'uso liturgico quotidiano di queste preghiere<sup>602</sup>. Inoltre, tali suppliche parrebbero unire le tradizioni legate al pentimento rintracciabili nella letteratura deuteronomistica e sacerdotale<sup>603</sup>.

### **Canti del sacrificio del sabato (4Q400-407; 11Q17; Mas1K)**

Si tratta di una serie di canti per i primi tredici sabati dell'anno, i cui titoli presumono un calendario solare di 364 giorni<sup>604</sup>. La liturgia di tali documenti prevede l'invito alle creature celesti, da parte degli uomini, a lodare Dio e descrive il culto angelico del tempio ultraterreno<sup>605</sup>. La comunità di Qumran, infatti, si riteneva intimamente collegata con un regno celeste, abitato da creature benevoli e da demoni<sup>606</sup>. Secondo Newsom, questo ciclo di preghiere è strutturato in tre parti, distinte tra loro in termini di contenuto, linguaggio e stile narrativo<sup>607</sup>. Inoltre, la studiosa afferma che l'opera mostra un'architettura piramidale, tuttavia con due punti focali, ovvero il canto centrale del settimo sabato, con la visione del *sancta sanctorum* del tempio celeste, e il dodicesimo, raffigurante il carro divino con i suoi attendenti, che richiama Ez 1,10<sup>608</sup>. Le ipotesi riguardanti le possibili funzioni di queste preghiere vanno dall'interpretarle come un sostituto delle immolazioni terrene alla comunione con gli angeli, dall'accompagnamento delle offerte di questi ultimi all'esperire simbolicamente il tempio celeste<sup>609</sup>. Questi documenti avevano verosimilmente una grande valenza per la comunità di Qumran, come ne attesta il ritrovamento di nove copie. Tuttavia, il rinvenimento di un'ulteriore copia a

---

<sup>601</sup> Cfr. CHAZON, 1993, pp. 5-6

<sup>602</sup> Cfr. Gen 1,14

<sup>603</sup> Cfr. Num 5,5-7; Lev 26; Dt 4,29-30; 30,1-3. Cfr. FALK D., 2007b, pp. 127-158

<sup>604</sup> Tuttavia, non è chiaro se, quindi, la recitazione di tali preghiere fosse prevista solo per il primo quarto dell'anno o se la sequenza venisse recitata ogni trimestre. Cfr. ALEXANDER P., 2006, p. 52; NEWSOM, 2012, p. 219; GARCIA MARTINEZ ET AL., 1998, pp. 259-304; ELIOR, 2004, p. 205

<sup>605</sup> Cfr. DAVILA, 2002, pp. 1-19; NEWSOM, 1998, pp. 173-401; ALEXANDER P., 2006, p. 15; CHARLESWORTH, 1999, p. 84

<sup>606</sup> Cfr. DIMANT, 1996, pp. 93-103; FLETCHER-LOUIS, 2010, p. 188; SCHULLER, 2003, pp. 188-189; ALEXANDER P., 2006, pp. 110-119; CHAZON, 2000a, pp. 95-105; *Eadem*, 2003, pp. 35-47; *Eadem*, 2010, pp. 135-149; COLLINS, 1997, pp. 115-129; *Idem*, 2000, pp. 9-28; *Idem*, 2009, pp. 291-310; FRENNESSON, 1999, *passim*; SCHÄFER, 2006, p. 39

<sup>607</sup> Cfr. NEWSOM, 2012, pp. 215-220; ALEXANDER P., 2006, pp. 15-44

<sup>608</sup> Cfr. NEWSOM, p. 217

<sup>609</sup> Tuttavia, non esiste prova che queste preghiere fossero obbligatorie o meno, quando andassero recitate e se fossero pensate per un uso liturgico o uno meditativo. Cfr. HEGER, 2006, pp. 67-76; *Idem*, 2019, p. 16

Masada, molto simile a quelle qumraniche, farebbe pensare anche a un'origine non settaria di tale liturgia<sup>610</sup>.

### **Preghiere liturgiche (1Q34-34bis; 4Q507-509)**

Queste preghiere, nuovamente di possibile origine non qumranica<sup>611</sup>, erano riservate alla recitazione durante le festività annuali, a partire dal Capodanno. Ognuna di queste si apre con le parole “ricorda, Signore”, continua con memorie storiche e petizioni collegate ad aspetti particolari delle festività e conclude con una benedizione e un *amen*. La preghiera per il giorno dell'espiazione, ad esempio, pone l'accento sulla colpa, l'afflizione, il pentimento e la misericordia, mentre quella per la Pasqua allude all'esodo, alla salvezza divina e all'elezione di Israele. La liturgia include anche una confessione dei peccati. Come ricorda Nitzan, vi sono alcune somiglianze fra questa raccolta di preghiere e la successiva liturgia sinagogale, come l'aspetto commemorativo e una particolare combinazione di temi e terminologie che suggerisce una più ampia tradizione di orazioni festive<sup>612</sup>.

#### **4.2.2. Liturgie cerimoniali**

La setta di Qumran concepiva molteplici cerimonie comunitarie sia in occasioni ricorrenti, sia in circostanze particolari, come, ad esempio, i rituali di purificazione. In tali avvenimenti, le liturgie erano costituite perlopiù da benedizioni o maledizioni.

---

<sup>610</sup> Cfr. NEWSOM, 1990, pp. 167-187; FALK D., 1998, pp. 21-29; DIMANT, 2011, pp. 389-390

<sup>611</sup> Cfr. FALK D., 1998, pp. 156-157

<sup>612</sup> Cfr. NITZAN, 1994, pp. 89-116; CHAZON, 1994, pp. 277-284

## **Regola della Comunità (1QS 1-2)**

Questo documento contiene estratti di cerimonie liturgiche, statuti relativi all'iniziazione alla setta e alla sua vita comune, la sua organizzazione e la relativa disciplina, un codice penale, una dissertazione sui concetti di verità e falsità e una sui doveri fondamentali del Maestro e dei suoi discepoli<sup>613</sup>. Inoltre, la Regola ordinava a tutti i membri della comunità di partecipare a una cerimonia annuale, che probabilmente aveva luogo durante la Festa delle settimane, nella quale dovevano affermare e rinnovare la loro devozione ai comandamenti divini della “nuova” alleanza<sup>614</sup>. Il cuore del rito era la lode a Dio e la maledizione a Beli'al, similmente alla benedizione sacerdotale di Num 6,22-27. Degno di nota è il fatto che la cerimonia per il rinnovo dell'alleanza non si trova in tutte le versioni della Regola della Comunità. 4QB<sup>c</sup>rakhot, infatti, contiene una liturgia differente, che include la descrizione del regno celeste, il carro divino, gli angeli e il contrasto fra Dio e Beli'al<sup>615</sup>, invece che il richiamo alla salvezza divina e alla confessione dei peccati di Israele, come si ritrova in 1QS 1,16-21<sup>616</sup>.

## **Cerimonia di espulsione, Documento di Damasco (4Q266 11,5-14)**

Si tratta di un rituale per l'espulsione di coloro che rifiutano le leggi della comunità, descritto nell'ultima sezione del Documento di Damasco. Il sacerdote recita una lode a Dio per aver prescelto il popolo d'Israele, mentre agli altri popoli è destinato uno smarrimento “in una terra desolata”<sup>617</sup>. Inoltre, la benedizione afferma che Dio maledice coloro che trasgrediscono le leggi divine, benché nel rituale di espulsione non si ritrovi una maledizione di per sé. La menzione di una maledizione da pronunciare nel terzo mese farebbe pensare che tale rituale avesse luogo contestualmente alla cerimonia annuale per il rinnovo dell'alleanza.

---

<sup>613</sup> Cfr. VERMES, 2012, p. 97

<sup>614</sup> Cfr. MORRAY-JONES, 1998, pp. 417-420; NEWSOM, 1987, p. 29; FALK D., 2010, pp. 638-639; ARNOLD R., 2006, pp. 54-81

<sup>615</sup> Cfr. PENNER, 2014, p. 43

<sup>616</sup> Cfr. NITZAN, 1998, pp. 1-74

<sup>617</sup> «ויתעם בתוהו לא דרך». 4Q266 11,9-11

### **Rituale di matrimonio (4Q502)**

Questa prassi aveva luogo come cerimonia pubblica gioiosa, durante la quale l'intera assemblea recitava lodi e rendimenti di grazie, con particolare riferimento alla fertilità<sup>618</sup>. Il titolo del documento, infatti, è suggerito dai molteplici riferimenti al seme umano, ai frutti del ventre, a uomini e donne nel pieno dei loro anni e a una coppia sposata. A tal proposito, Baumgarten ha avanzato l'ipotesi che si tratti di un rituale di una sorta di età dell'oro, sulla base degli auguri di longevità e della presenza maggioritaria di anziani nel testo<sup>619</sup>. Stökl ritiene invece che tale circostanza non abbia niente a che vedere con il matrimonio<sup>620</sup>. Benché la funzione precisa di tale documento sia incerta, il rituale sfida chiaramente la convenzionale idea di una comunità totalmente maschile e dedicata al celibato.

### **Rituale di purificazione (4Q512)**

Il testo, che si trova sul retro delle Preghiere quotidiane di 4Q503, fornisce le istruzioni per eseguire il corretto rituale per mondare le impurità, come quelle sessuali, quelle legate alle malattie, al contatto con i cadaveri o in occasioni particolari. Le benedizioni correlano la purificazione del corpo, che avviene tramite abluzioni, con quella spirituale, tramite la penitenza e l'espiazione<sup>621</sup>. Quest'ultima, insieme al rendimento di grazie per la decontaminazione, sono infatti temi ricorrenti di queste preghiere.

#### **4.2.3. Preghiere escatologiche**

La comunità di Qumran riteneva che l'*éschaton*, la fine dei giorni, fosse imminente. Pertanto, la preparazione a questo momento consisteva in preghiere da

---

<sup>618</sup> Cfr. BAILLET, 1982, p. 81

<sup>619</sup> Cfr. BAUMGARTEN J., 1983, pp. 125-135

<sup>620</sup> Cfr. STÖKL, 2011, p. 541. Si veda anche SATLOW, 1998, pp. 57-68

<sup>621</sup> Cfr. 1QS 2,25-3,12; Mc 1,2-8; At 2,38; FALK D., 2008, p. 866



recitare durante la guerra finale, nella prospettiva di una redenzione messianica<sup>622</sup>. Questo *corpus* include anche preghiere non propriamente escatologiche, ma che implicano comunque un'attesa di redenzione, come l'Apostrofe a Sion di 11QPs, l'inno di 4Q457 o l'Apocalisse messianica di 4Q521.

### **Rotolo della Guerra (1QM, 4QM)**

Quest'opera, che si delinea come un vero e proprio progetto bellico, prescrive svariate preghiere da performare nei vari stadi della lotta tra i cosiddetti Figli della Luce e i Figli dell'Oscurità. L'invocazione precedente la battaglia sollecita profezie di salvezza divina per Israele, supplicando Dio di sbaragliare i nemici e di redimere il suo popolo eletto<sup>623</sup>, mentre, in seguito al conflitto, sacerdoti, Leviti e anziani sono tenuti a lodare Dio e i suoi angeli per la vittoria, maledicendo Beli'al e i suoi spiriti malvagi<sup>624</sup>. Rientrate poi all'accampamento, le truppe devono recitare un inno, purificarsi nel mattino seguente e partecipare a una cerimonia di ringraziamento<sup>625</sup>. Le preghiere del Rotolo della Guerra parrebbero avere un'origine più antica e indipendente dal documento.

### **Regola della Guerra (4Q285) e 11QB<sup>c</sup>rakhot**

Questi due documenti presentano alcune porzioni di testo coincidenti, che includono una benedizione per Israele e per gli angeli, rispecchiando l'idea della setta di una comunione con questi ultimi. Le invocazioni per la pioggia, per i prodotti agricoli e per il benessere fisico poggiano le basi su quelle di alleanza di Dt 11,14; 28,12; 21-22 e 31,20, insieme alla benedizione sacerdotale di Num 6,24 che fornisce la cornice narrativa. Le similitudini tra i due documenti suggeriscono che le preghiere fossero da recitare negli stadi finali della lotta escatologica e potrebbero derivare dalla parte finale del Rotolo della Guerra, tuttavia perduto.

---

<sup>622</sup> Cfr. NITZAN, 1993, pp. 77-90

<sup>623</sup> Cfr. 1QM 10,8-12,18; 18,5-19,8

<sup>624</sup> Cfr. 1QM 13,1-14,1. Cfr. 19,9-12

<sup>625</sup> Cfr. 1QM 14,2-15,2

## Regola delle Benedizioni (1QSb)

Si tratta di una raccolta di preghiere da recitare per i vari membri dell'alleanza e dignitari come i sacerdoti sadociti, il Principe della Comunità e, forse, un sommo sacerdote escatologico. Le benedizioni del documento sono ricamate sulla falsariga di quella di Num 6,24-26, fatta eccezione per l'ultima, basata invece su Is 11,1-5. Tale cerimonia, che manca di maledizioni poiché il male dovrebbe essere già ragionevolmente eliminato, parrebbe forse accessoria a quella per il rinnovo dell'alleanza descritta nella Regola della Comunità.

### 4.2.4. Preghiere apotropaiche

Il *corpus* letterario di Qumran include anche una serie di inni a Dio impiegati per scacciare i demoni, rientrando dunque nella forma degli incantesimi. Documenti come i Canti del Saggio (4Q510-511)<sup>626</sup>, la raccolta di salmi apocrifi di 11QapocrPs e il libretto magico di 4Q560 comprendono tutti inni e incantazioni<sup>627</sup> per spaventare e allontanare demoni e creature nefaste, che si credeva comunemente che colpissero soprattutto durante la notte<sup>628</sup>, per sparire poi al mattino, dove l'alba era interpretata come l'arrivo in soccorso della giustizia divina<sup>629</sup>. Tali composizioni, tuttavia, non costituiscono di fatto preghiere vere e proprie.

---

<sup>626</sup> Cfr. JOKIRANTA, 2017, pp. 25-47; ANGEL, 2012, pp. 1-27

<sup>627</sup> Cfr. BOHAK, 2008, pp. 111-112

<sup>628</sup> Cfr. OPPENHEIM, 1959, pp. 282-301; REINER, 1960, pp. 148-155; *Eadem*, 1965, pp. 247-251; *Eadem*, 1995, *passim*; MOUTON, 2007, pp. 1-17; HUTTER, 2007, p. 29; SPAETH, 2010, pp. 231-258

<sup>629</sup> Similmente all'idea che i demoni attaccassero soprattutto di notte, anche il tema del sorgere del sole come intervento della giustizia divina era piuttosto comune tra le culture antiche vicino orientali. Cfr. BAUMGARTEN J., 1979, pp. 219-239; MCKAY, 1979, p. 229; TAYLOR G., 1993, pp. 107-254; SMITH M., 1988, pp. 171-183; *Idem*, 1990, pp. 29-39; SARNA, 1967, pp. 171-175

#### 4.2.5. Collezioni di salmi

Tra i documenti della setta sono stati ritrovati 36 rotoli contenenti salmi, dei quali almeno sette differiscono dal testo masoretico nell'ordine di presentazione, rappresentando forse versioni alternative o riarrangiamenti secondari del materiale<sup>630</sup>. All'interno di tale collezione vi sono anche documenti che non contengono salmi biblici, come gli inni apocrifi *Barkhi Nafši* di 4Q435-438<sup>631</sup>, i salmi non canonici di 4Q380-381 e il manoscritto 4Q448, che contiene una citazione parziale del Salmo 154 e una preghiera per re Yehonatan, che potrebbe essere identificato con Alessandro Ianneo<sup>632</sup>. Tuttavia, questi salmi non biblici non presentano elementi particolari che potrebbero contraddistinguerli come composti dalla comunità di Qumran.

#### Grande rotolo dei Salmi (11Q5)

Si tratta della collezione di salmi meglio conservata a Qumran. Nonostante l'insero iniziale, noto come Composizioni di Davide<sup>633</sup>, il documento parrebbe rappresentare, più che una raccolta scritturale di Salmi, un loro riarrangiamento per scopi liturgici, con una quarantina di Salmi biblici inframmezzati da altri di origine extra-biblica<sup>634</sup>. Alcuni di questi si ritrovano in Sir 51,13-20, nel Salmo 151 della *Septuaginta* e nei Salmi siriaci 154 e 155.

---

<sup>630</sup> Cfr. FLINT, 1997, pp. 31-43

<sup>631</sup> Cfr. FALK D., 2008, p. 871

<sup>632</sup> Cfr. ESHEL E.-ESHEN H.-YARDENI, 1992, pp. 199-229; VERMES, 1993, pp. 294-300; ALEXANDER P., 1993, pp. 301-302

<sup>633</sup> Queste composizioni menzionano trenta canti davidici «per le offerte agli inizi dei mesi, per tutti i giorni festivi e per il giorno dell'espiazione». Tuttavia, è probabile che tali canti fossero relazionati a determinati momenti biblici, in varia misura. Cfr. FALK D., 2008, p. 861

<sup>634</sup> Cfr. WILSON, 1997, p. 448

#### 4.2.6. *Hodayot*

Questa raccolta è composta da inni di ringraziamento, che spesso cominciano con la formula caratteristica «Ti ringrazio, Signore»<sup>635</sup>, con lo scopo di lodare Dio per essere stati scelti dalla grazia divina e per aver ricevuto il dono della parola e della conoscenza<sup>636</sup>. In questa collezione sono state rintracciate due tipologie di composizioni, ovvero gli “Inni del Maestro”, una serie di canti individuali di ringraziamento, e gli “Inni della Comunità”, orazioni collettive di confessione. Le differenze formali fra i vari manoscritti ritrovati a Qumran hanno portato al dibattito circa la funzione di questi inni in contesti privati o pubblici.

##### **Inni del Maestro**

Questa serie dà voce ai pensieri e alle emozioni di un leader della comunità, talvolta identificato nel cosiddetto Maestro di Giustizia. I temi principali sono le sofferenze e le persecuzioni subite per mano dei suoi nemici, così come la messa alla prova della sua fiducia nella salvezza divina, nella giustizia e nella lotta contro il male. L’orante ringrazia Dio frequentemente per averlo protetto dagli “uomini di Beli’al”<sup>637</sup>, per aver salvato la sua anima e per avergli donato la conoscenza e il compito di illuminare la comunità.

##### **Inni della Comunità**

Questi inni si ritrovano all’inizio e alla fine di 1QH e 4QH e introducono un linguaggio al plurale, toccando temi meno personali e più generali, come la condizione umana, la sofferenza comune, la lode alla congregazione e la comunione con gli angeli<sup>638</sup>. Benché si ritrovino anche in questi documenti alcuni temi presenti negli Inni del Maestro,

---

<sup>635</sup> «אודכה אדוני»

<sup>636</sup> Cfr. SCHULLER, 1994b, pp. 137-150

<sup>637</sup> Cfr. 1QH 13,20.26; 1QS 2,25

<sup>638</sup> Il tema della comunione con creature angeliche si ritrova anche in altre culture del Vicino Oriente antico. Si veda, ad esempio, ROCHBERG, 2003, pp. 169-186; *Eadem*, 2004, pp. 185 ss.

come il ringraziamento per la salvezza e per doni spirituali come la conoscenza, in questo caso è più frequente la formula impersonale «Tu sia lodato, Signore»<sup>639</sup>.

#### 4.2.7. Preghiere in testi narrativi

Questa tipologia di preghiere è rappresentata da orazioni pseudoepigrafiche che si ritrovano nella cornice narrativa di opere parabibliche, ovvero testi non scrittureali che si basano, in qualche maniera, su materiale tratto dalla Bibbia. Tali preghiere “letterarie” sono tendenzialmente simili a liturgie vere e proprie e ne riflettono un utilizzo religioso corrente. Oltre alle preghiere presenti in 1Enoch, nel Libro dei Giubilei e in Tobia, il *corpus* di Qumran offre anche quelle di Noè e Abramo nell’Apocrifo della Genesi, quella di Enosh in 4Q369, quella di Giuseppe nell’omonimo apocrifo, la preghiera di Levi nel Documento aramaico di Levi in 4QTL<sub>Levi</sub>, il Canto di Miriam nel Pentateuco Rielaborato di 4Q365 e il Canto di lode di Giosuè in 4Q378 e 4Q379<sup>640</sup>.

### 4.3. Il ruolo della preghiera a Qumran

Presso la comunità di Qumran, la preghiera riveste indubbiamente un ruolo di particolare rilevanza. Considerato l’allontanamento dal culto di Gerusalemme che la setta si era imposto, pregare ha rappresentato un valido ed efficace adattamento delle prassi sacrificali, percependolo come un migliore strumento di devozione ed espiazione<sup>641</sup>,

---

<sup>639</sup> «ברוך אתה אדוני»

<sup>640</sup> Cfr. SCHULLER, 1992b, pp. 67-79

<sup>641</sup> Citando Newsom, che sostiene che l’espiazione avveniva tramite la preghiera, la lode e l’obbedienza alla Legge, Heger afferma, invece, che questi ultimi siano solo tratti di una vita virtuosa e degna, capaci di mondare i peccati, ma che la preghiera in sé non possa intendersi quale sostituto dei sacrifici espiatori. Cfr. NEWSOM, 1985, p. 62; HEGER, 2005, p. 225

almeno fino a quando l'integrità della purità del Tempio non sarebbe stata ripristinata<sup>642</sup>. All'interno del materiale della comunità, infatti, la preghiera è talvolta trattata con una terminologia sacrificale: «Una preghiera correttamente offerta sarà come accettabile fragranza di giustizia e la perfezione del modo come deliziosa offerta volontaria»<sup>643</sup>. È infatti sul concetto di giustizia che Arnold pone l'accento nel cercare di determinare la natura della preghiera a Qumran. Partendo dal lavoro di Harrington, che descrive le leggi religiose della comunità come una ricerca di una perfetta santità e che rintraccia molteplici momenti nei quali la setta si definisce con una terminologia che si rifà a tale concetto<sup>644</sup>, lo studioso ritiene che la preghiera non sia un mezzo di comunicazione o un modo per riempire il vuoto lasciato dall'alienazione dal culto sacrificale, ma un atto comune di giustizia, governato da leggi divine e con i suoi tempi e il suo linguaggio<sup>645</sup>. La preghiera, dunque, è sì associata ai sacrifici, ma come atto da performare correttamente, secondo quanto prescritto. Per lo studioso, quindi, essa è obbedienza e rispetto delle norme di Dio e, di conseguenza, quella santità stessa nella quale la comunità si rispecchia e alla quale tende<sup>646</sup>.

Ad ogni modo, questa possibile funzione di sostituto delle immolazioni ha quindi promosso la preghiera a istituzione religiosa comunitaria<sup>647</sup>. La Regola della Comunità, infatti, parla di benedizioni “in comune”<sup>648</sup> e invita all'orazione a intervalli regolari durante il giorno e durante l'anno, «lodando Dio con l'offerta delle labbra, nei tempi ordinati da Lui»<sup>649</sup>. Similmente a come fecero i rabbini in seguito alla distruzione del Secondo Tempio, la comunità di Qumran apparentemente istituì una liturgia comunitaria

---

<sup>642</sup> Vari studiosi sostengono che si tratti di una vera e propria sostituzione. Tuttavia, considerata la mentalità e la visione della religione della setta, sembrerebbe più plausibile parlare di una rielaborazione o di un riadattamento, seppur temporaneo. Heger, ad esempio, sostiene che, a Qumran, la preghiera può essere stata vista come equivalente all'offerta di sacrifici, benché ritenga che le tempistiche delle due prassi non corrispondano. Cfr. HEGER, 2005, p. 232; TALMON, 1959-1960, p. 476; KUGLER, 2000, pp. 90-91; SCHIFFMAN, 2003a, pp. 17-18; CHAZON, 1994, p. 265; *Eadem*, 2000c, p. 217; NITZAN, 1994, pp. 99-116; ESHEL E., 1999, p. 324; SARASON, 2003, p. 154

<sup>643</sup> «ותרומת שפתים למשפט כניחוח צדק ותמים דרכ בנדבת מנחת רצון». 1QS 9,5. Si veda anche 1QS 9,26; 10,6; CD 11,20-21; 1QH 9,28; NITZAN, 1994, pp. 12-13

<sup>644</sup> Cfr. HARRINGTON, 2000, pp. 74-89

<sup>645</sup> Cfr. ARNOLD R., 2005, p. 512

<sup>646</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 523-529

<sup>647</sup> Cfr. CHAZON, 1994, p. 273

<sup>648</sup> «והרבים ישקודו ביחד את שלישיית כול לילות השנה לקרוא בספר ולדרוש משפט ולברך ביחד». 1QS 6,7-8. Cfr. 1QS 10,14; WEINFELD, 2005, pp. 45-52; KNIBB, 1987, pp. 115-117

<sup>649</sup> «תרומת שפתים ברכנו כחוק חרות לעד». 1QS 10,1-8. Cfr. ZANELLA, 2011, pp. 159-176

ufficiale, prendendo forse spunto dalle tempistiche dei sacrifici<sup>650</sup> e rendendola parte del proprio culto, benché tale organizzazione rituale possa aver avuto un'altra origine<sup>651</sup>. Quale primario mezzo di comunicazione e contatto con il sacro, la preghiera si sviluppò come un fenomeno religioso sfaccettato. Oltre a garantire una particolare solidità culturale, la costante offerta di lodi e petizioni per soddisfare esigenze fisiche e spirituali divenne anche una maniera, quasi mistica, di esperire quel regno celeste dove la comunità riteneva si trovasse la dimora superna di Dio. Quest'ultimo aspetto riveste un ruolo di una certa importanza, poiché, in vari passi, si evince come la setta cercasse in qualche modo di imitare la propria controparte angelica. Ciò è testimoniato, ad esempio, dal ricorrente dualismo cosmico della notte e del giorno<sup>652</sup> e l'accostamento dei propri tempi culturali a quelli di un calendario astronomico che ha, in un certo senso, plasmato parte dell'antropologia della comunità di Qumran<sup>653</sup>. Inoltre, la preghiera serviva anche alla preparazione escatologica alla fine dei giorni e alla conferma costante della soggezione alle leggi divine. Nondimeno, non si può escludere che certe parti del *corpus* di Qumran, come le *Hodayot* e alcuni salmi, potrebbero non essere state composte a scopo liturgico collettivo, ma al fine di una devozione privata o come spontanea espressione religiosa.

#### 4.4. Origine delle preghiere di Qumran

Il rinvenimento di molteplici testi biblici, compresi i Salmi, proverebbe il fatto che buona parte del materiale non sarebbe stato composto dalla setta, ma, semmai, adattato e riorganizzato<sup>654</sup>. Per la maggior parte dei salmi non canonici, infatti, così come per le preghiere incluse in testi narrativi, è stata ormai quasi definitivamente stabilita una

---

<sup>650</sup> Ovvero due volte al giorno, al mattino e nel tardo pomeriggio, nei sabati e durante le festività.

<sup>651</sup> Heger, invece, sostiene che non vi sia prova, tra gli scritti di Qumran, di tale consuetudine. Cfr. HEGER, 2005, pp. 213-233; *Idem*, 2019, p. 9

<sup>652</sup> Cfr. PENNER, 2012, p. 239

<sup>653</sup> Cfr. *Idem*, 2013, p. 24

<sup>654</sup> Per un approfondimento circa la distinzione tra materiale settario e non-settario, si veda, in particolare, SCHULLER, 1986; NEWSOM, 1990, pp. 167-187

provenienza non qumranica<sup>655</sup>. In 1Q29, 4Q375 e 4Q408, ad esempio, si può rintracciare, in maniera o incorretta o ricostruita, il tetragramma, che la comunità di Qumran tendenzialmente evitava di inserire nei propri testi<sup>656</sup>. 4Q503, invece, non include il nome di Dio, ma non mostra nemmeno un linguaggio e una teologia tipicamente qumraniche, suggerendo così una provenienza altra, forse legata alla cerchia sacerdotale di Gerusalemme<sup>657</sup>.

Questo materiale non originale apre lo sguardo su un aspetto di notevole interesse della religiosità dei vari gruppi giudaici del periodo del Secondo Tempio. Se è vero che una liturgia pubblica istituzionalizzata non nasce a Qumran, ma trae fondamento altrove, vuol dire avere una prova diretta della presenza di tale costume fuori dalla setta e dal culto di Gerusalemme per questo periodo<sup>658</sup>. Le fonti rabbiniche, infatti, stabiliscono la nascita di tale prassi solo dopo la caduta del Tempio nel 70 e.v., a opera dei rabbini di Yavneh<sup>659</sup>. Nonostante le difficoltà nello stabilire con chiarezza le origini e la storia di una liturgia pubblica istituzionalizzata<sup>660</sup>, è evidente come il culto verbale di Qumran mostri una serie di notevoli parallelismi con la preghiera giudaica più tarda, portando così a supporre una tradizione liturgica condivisa e organizzata nei secoli precedenti la caduta del Tempio di Gerusalemme<sup>661</sup>.

#### 4.5. Gestualità rituale a Qumran

Circa la gestualità rituale presso la comunità di Qumran, in particolare quella delle mani, le testimonianze sono esigue e frammentarie. Se dai testi della setta si evince la sua

---

<sup>655</sup> Si vedano, fra i vari, 4Q372.380-381.418.460.504.506.509; SCHULLER, 1992a, pp. 92-99; CHAZON, 1992b, pp. 3-17; FALK D., 1998, pp. 156-157

<sup>656</sup> Cfr. NEWSOM, 1990, pp. 182-183

<sup>657</sup> Cfr. ALEXANDER P., 2006, p. 66

<sup>658</sup> Cfr. CHAZON, 2011b, pp. 520-523

<sup>659</sup> Cfr. ZEITLIN, 1964, pp. 236-237; FLEISCHER, 1990, pp. 397-441; *Idem*, 2000, pp. 384-387; REGEV, 2005, p. 19

<sup>660</sup> Cfr., ad esempio, FALK D., 1998, p. 240

<sup>661</sup> Cfr. CHAZON, 1998-1999, pp. 244-270; *Eadem*, 2000b, pp. 710-714; FALK D., 2008, pp. 852-876; SCHULLER, 1994a, pp. 153-171; *Eadem*, 2004, pp. 411-428



natura altamente ritualizzata, gli effettivi aspetti performativi sono quasi sconosciuti. L'unica e chiara indicazione riguardo allo stendere le mani quale atto rituale si trova nel cosiddetto Apocrifo della Genesi. Tuttavia, il gesto non rientra nel contesto delle prassi liturgiche o sacrificali, ma è parte di un rito di guarigione o esorcismo. Riprendendo il racconto di Gen 12<sup>662</sup>, 1QapGen 20,10-16 narra di quando Sara, moglie di Abramo, viene presa dal faraone come sua consorte. Abramo, in lacrime insieme a Lot, prega dunque Dio per avere giustizia. Quest'ultimo ascolta l'invocazione dell'uomo, mandando un demone<sup>663</sup> presso il faraone per impedirgli di avvicinarsi a Sara per i due anni che passarono insieme. Fallito l'intervento di maghi e curatori per liberare il sovrano, un servo viene inviato da Abramo chiedendogli di mondare il faraone dalla sua afflizione. Abramo, dunque, prega Dio a tal proposito, imponendo le mani sul re. Ottenuto di riavere Sara, Abramo esorcizza così il demone e libera il faraone dal suo male. Dal racconto si deduce che l'esorcismo sul faraone non avviene tramite un gesto suddiviso in due atti, ovvero l'espulsione del demone prima, e la guarigione dopo, ma come un unico momento che incorpora la preghiera di Abramo e l'imposizione delle mani. Come sostiene Vermes, infatti, «nell'Apocrifo della Genesi esorcismo e guarigione costituiscono un unico processo»<sup>664</sup>. Inoltre, l'imposizione della mano, in questo frangente, richiama la liberazione di una persona affetta da un male descritta in Lc 13,11, dove Gesù guarisce una donna «che uno spirito maligno teneva inferma da diciotto anni»<sup>665</sup>. Flusser osserva che tale gesto di guarigione non si trova né nell'Antico Testamento, né nella letteratura rabbinica, ma che fosse praticato tra gli ebrei di epoca precristiana. Lo studioso aggiunge, peraltro, che nel Nuovo Testamento il gesto dell'imposizione delle mani è rappresentato da una terminologia che indica sia i riti di guarigione, sia quelli di ordinazione sacerdotale<sup>666</sup>. Tuttavia, benché l'idea che l'imposizione delle mani potesse garantire un risanamento, quale possibile eredità del patrimonio culturale babilonese<sup>667</sup>, è necessario tenere in considerazione la possibilità che 1QapGen non sia stato scritto dal gruppo del

---

<sup>662</sup> Cfr. Gen 20,1-18; 26,7-11; Giub 13,11-13; PHILO, *Abr.* 93-96; IOS., *Ant.* 1,162-165

<sup>663</sup> Cfr. AVIGAD-YADIN, 1956, pp. 25-26.43-44; BURROWS, 1958, p. 389; FITZMYER, 1966, p. 138; SEKKI, 1989, p. 170; DUPONT-SOMMER, 1960, pp. 249-250; VERMES, 2012, p. 255; KEE, 1967-1968, pp. 232-246. Al tempo della composizione del testo, il fatto che gli spiriti potessero portare malattia e afflizione era un'idea diffusa e comune. Cfr. FITZMYER, 1966, p. 131; STRACK-BILLERBECK, 1922, p. 524; Giub 10,7-13, IOS., *Ant.* 8,45

<sup>664</sup> VERMES, 2001, p. 66

<sup>665</sup> «πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας ἔτη δεκαοκτώ»

<sup>666</sup> Cfr. FLUSSER, 1957, pp. 107 ss.

<sup>667</sup> Cfr. DUPONT-SOMMER, 1960, p. 252; HOGAN, 1992, p. 149; IOS., *Bell.* 2,136

Mar Morto, ma che sia entrato a far parte del loro patrimonio in un secondo momento<sup>668</sup>. Ciò renderebbe il documento, quindi, di relativa attendibilità per lo studio della gestualità rituale presso la comunità di Qumran.

Nel già citato Documento aramaico di Levi si ritrova una preghiera per chiedere a Dio perdono, forza, conoscenza e protezione dal male. Dopo un bagno purificatorio, Levi rivolge i suoi occhi e il suo viso al cielo, stende le mani e recita la sua invocazione a voce alta, per poi continuare in silenzio<sup>669</sup>. Secondo Baumgarten, in questo documento Levi tenta di emulare la postura degli angeli in preghiera, contesto nel quale si ritrova il costume di stendere le mani e i piedi<sup>670</sup>.

Analizzando la preghiera di Sara di 4Q196 6,2-13, si legge che la donna “stese le mani verso la finestra e pregò”<sup>671</sup>. Secondo Schattner-Rieser, il verso suggerirebbe la postura liturgica prevalente presso la comunità qumranica, ovvero quella in cui il fedele stava in piedi, con le mani stese e il volto rivolto a Dio. Così facendo, sostiene la studiosa, l’orante poteva aprire il suo cuore e dirigerlo verso la divinità<sup>672</sup>.

Nell’inno che conclude la cosiddetta Regola della Comunità si legge: «Quando stenderò mani e piedi, benedirò il Suo nome»<sup>673</sup> e, ancora, «lo benedirò con l’offerta delle mie labbra e prima di alzare le mani per godere delle delizie dei prodotti della terra»<sup>674</sup>. Talmon suggerisce che, in questo caso, “stendere le mani” indichi le benedizioni del mattino, all’interno della sua ipotesi circa una routine liturgica istituzionalizzata presso la setta di Qumran<sup>675</sup>, mentre Penner ricorda, richiamando alcuni passi del Deuteronomio<sup>676</sup>, che la formula è usata spesso idiomaticamente per indicare una varietà di attività umane<sup>677</sup>. Nel medesimo documento si evince che quando un minimo di dieci uomini si

---

<sup>668</sup> Cfr. MEIER, 1994, pp. 458-588

<sup>669</sup> Cfr. 4Q213 1,i; FALK D., 2008, pp. 869-870

<sup>670</sup> Cfr. BAUMGARTEN J., 2004, pp. 397-399. Per approfondire la comune tendenza, nel periodo del Secondo Tempio, di unire le lodi degli umani con quelle degli angeli, si veda CHAZON, 2000a, pp. 95-105; *Eadem*, 2003, pp. 35-47; SCHÄFER, 2006, pp. 37-65; DIMANT, 1996, pp. 93-103

<sup>671</sup> Cfr. 4Q196 6,11

<sup>672</sup> Cfr. SCHATTNER-RIESER, 2015, pp. 281-285

<sup>673</sup> «ברשית משלה ידי ורגכי אברך שמו». IQS 10,13

<sup>674</sup> «ואברכנו תרומת מוצא שפתי במעז ובטרם ארים ידי להדשן בעדני תנובת תבל ברשית». IQS 10,14-15

<sup>675</sup> Cfr. TALMON, 1989, p. 224

<sup>676</sup> Cfr. Dt 12,7.18; 15,10; 28,8.20; 32,21

<sup>677</sup> Cfr. PENNER, 2012, p. 92

trovava a mangiare insieme<sup>678</sup>, era usanza recitare, prima del pasto, una benedizione comunitaria. Colui che presiedeva la mensa stendeva la sua mano e pronunciava una preghiera per il pane e per il vino, seguito dal resto dei partecipanti in base al loro *status*<sup>679</sup>. Schürer sottolinea che, in tale frangente, si tratta della mano destra, poiché l'uso della sinistra era proibito<sup>680</sup>, così come presso la comunità dei Terapeuti<sup>681</sup>. Come sostiene Falk, tuttavia, tale procedura era piuttosto comune e nulla farebbe pensare a una qualche usanza particolare<sup>682</sup>. Inoltre, lo studioso afferma che probabilmente venivano recitate delle benedizioni anche dopo il pasto, ma le basi per reggere tale affermazione sono piuttosto precarie<sup>683</sup>.

Nel cosiddetto Rotolo della Guerra si cita una gestualità legata alle mani, ma in un contesto militare e bellico. In 1QM 15,13, ad esempio, di legge «il Dio di Israele alza la sua mano»<sup>684</sup> e, ancora, «ogni uomo alzi la sua mano con la propria arma»<sup>685</sup>, richiamando una corporalità tipicamente correlata all'idea della mano come simbolo di forza, potenza o dominio.

In conclusione, il materiale utile per ricostruire il senso della gestualità rituale delle mani presso la comunità di Qumran è scarso e tendenzialmente poco solido. Pertanto, giungere a un'argomentazione completa e definitiva non risulta possibile. Tuttavia, considerando il panorama culturale e religioso della setta, si potrebbe verosimilmente pensare che anche presso di essa le mani venissero utilizzate quale elemento costituente delle prassi liturgiche, probabilmente in maniera analoga a quanto praticato nel culto di Gerusalemme o in altre zone del Vicino Oriente antico. Come già affermato, infatti, il costume di stendere o allargare le mani in preghiera era comune alla gran parte delle culture dell'area e affondava le sue radici nelle consuetudini più antiche.

---

<sup>678</sup> Flavio Giuseppe, parlando degli usi giudaici in occasione della Pasqua, attesta tale usanza: «attorno a ogni sacrificio si raccoglie un gruppo di confratelli in numero non inferiore a dieci, perché non è lecito sedere da solo alla mensa rituale» («ὡσπερ δὲ φατρία περὶ ἐκάστην γίνεται θυσίαν οὐκ ἐλάσων ἀνδρῶν δέκα, μόνον γὰρ οὐκ ἐξεστὶν δαίνυσθαι, πολλοὶ δὲ καὶ συνείκοσιν ἀθροίζονται»). IOS., *Bell.* 6,423

<sup>679</sup> Cfr. 1QS 6,4-6; 10,14-15a; 1QSa 2,17-22

<sup>680</sup> Cfr. 1QS 7,15

<sup>681</sup> Cfr. SCHÜRER, 1987, p. 595

<sup>682</sup> Cfr. FALK D., 2008, p. 865; AR. 184-185; mB<sup>c</sup>rakhot 8,8; Mc 14,22-23

<sup>683</sup> Cfr. Giub 22,5-9; IOS., *Bell.* 2,129-132; WEINFELD, 1991, pp. 15-23; *Idem*, 1992a, pp. 427-429

<sup>684</sup> «אל ישראל מרים ידו»

<sup>685</sup> «ירימו איש ידו בכלי». 1QM 16,6-7

## 4.6. Spazialità sacra a Qumran

Similmente allo studio della gestualità rituale, determinare quali fossero gli spazi, fisici o figurati, dedicati alla preghiera presso la comunità di Qumran rappresenta un compito di ardua risoluzione. Nuovamente, il materiale a riguardo è scarso, se non praticamente assente.

Numerose sono le regole e le pratiche prescritte relativamente alla forma e al contenuto del culto della comunità di Qumran, come testimoniano le oltre duecento preghiere, salmi e canti non biblici trovati nei manoscritti della setta<sup>686</sup>. Come già evidenziato, il Documento di Damasco parla di una בית השתחוות, *bet hištahavot*, traducibile con “casa della prostrazione”: «Chiunque entra nella casa della prostrazione, non entri con una impurità da abluzione. E quando suoneranno le trombe dell’assemblamento, se in anticipo o in ritardo, non cesseranno da tutto il servizio: è, infatti, un servizio sacro»<sup>687</sup>. Ancora, come già citato, Filone sostiene che i membri del gruppo erano soliti radunarsi nelle proprie sinagoghe per il culto regolare<sup>688</sup>. Ciò farebbe pensare chiaramente alla presenza di un luogo predisposto alle attività liturgiche a Qumran<sup>689</sup>. Quale fosse la natura e la struttura di tale culto, però, non è mai reso esplicito, ma con buona probabilità consisteva di preghiere, benedizioni e inni, come descritto in vari documenti qumranici. La Regola della Comunità, infatti, informa che i membri della setta «mangeranno in comune, benediranno in comune e delibereranno in comune»<sup>690</sup>. Tuttavia, per quanto vi siano dei dubbi su alcuni locali del sito, gli scavi archeologici non hanno portato alla luce nessuna sinagoga o luogo precipuamente destinato alla preghiera, sebbene se ne ritrovi menzione negli scritti di Filone<sup>691</sup>. A tal proposito, Levine afferma che la stanza numero 77 potrebbe essere interpretata come un ambiente dove si

---

<sup>686</sup> Cfr., ad esempio, 1QS 6,3-8; IOS., *Bell.* 2,128-29; FRAADE, 2011, pp. 56-58; WEINFELD, 1988, pp. 481-494; *Idem*, 1992b, pp. 241-258; CHAZON, 1994, pp. 265-284; FALK D., 2007a, pp. 404-434

<sup>687</sup> CD 11,21-23

כל הבא אל בית השתחוות אל יבא טמא כבוס ובהרע חצוצרות הקהל יתקדם או יתאחר ולא ישביתו את העבודה כולה השבת קודש הוא

<sup>688</sup> Cfr. PHILO, *Prob.* 81-83. È possibile che Filone abbia tratto le informazioni riguardanti la presenza di sinagoghe presso la comunità di Qumran da fonti ellenistico-palestinesi, forse da Nicola di Damasco. Cfr. HENGEL, 1975, p. 39

<sup>689</sup> Cfr. STEUDEL, 1993, pp. 49-68; FALK D., 1998, pp. 242-246

<sup>690</sup> «ויחד יואכלו ויחד יברכו ויחד יועצו». 1QS 6,3

<sup>691</sup> Cfr. HACHLILI, 2013, p. 37

combinavano la mensa comune e le attività liturgiche, servendo così da luogo di culto. Similmente, le camere numero 4 e 30 parrebbero associate alle assemblee, ai raduni e allo studio<sup>692</sup>. Come già evidenziato, un momento particolare della vita della comunità era il pasto comunitario, il quale era accompagnato da preghiere e benedizioni. Come scrive Flavio Giuseppe, i membri del gruppo «si riuniscono insieme e, cintisi i fianchi di una fascia di lino, bagnano il corpo in acqua fredda, e dopo questa purificazione entrano in un locale riservato dove non è consentito entrare a nessuno di diversa fede, ed essi in stato di purità si accostano alla mensa come a un luogo sacro»<sup>693</sup>. Tuttavia, per quanto la mensa comunitaria rappresentasse un momento importante e con un certo grado di sacralità all'interno della vita della setta, intenderla come una strutturata spazialità sacra o culturale appare una forzatura.

Nel Documento di Damasco la setta di Qumran viene chiamata la comunità del «nuovo patto della terra di Damasco»<sup>694</sup>, mentre nella Regola della Comunità è definita «una casa di santità per Israele, un'assemblea di suprema santità per Aronne»<sup>695</sup>. Queste designazioni attestano la percezione che la setta aveva di sé come una comunità santa, pura, socialmente compatta e ben separata rispetto a coloro che non ne facevano parte<sup>696</sup>. Partendo dalle osservazioni di Gärtner, che per primo articola l'idea secondo la quale la comunità di Qumran si percepiva come una sorta di sostituto temporaneo del Tempio di Gerusalemme<sup>697</sup>, Neusner afferma che i teologi della setta avevano intenzionalmente spostato l'*axis mundi* dal santuario gerosolimitano, ormai impuro e contaminato, a quello “degli uomini” di Qumran<sup>698</sup>. Come evidenzia lo studioso, «in un certo senso, questo rappresenta una “spiritualizzazione” dell'antico Tempio, perché il Tempio era la comunità, e il culto del Tempio si realizzava attraverso lo studio e l'adempimento della Torah da parte della comunità»<sup>699</sup>. Inoltre, 4Q174 afferma che, in ottica escatologica, Dio

<sup>692</sup> Cfr. LEVINE L., 2000, p. 69, nota n. 85; TALMON, 1989, p. 62

<sup>693</sup> «καὶ μέχρι πέμπτης ὥρας ἐργασάμενοι συντόμως πάλιν εἰς ἓν συναθροίζονται χωρίον, ζωσάμενοί τε σκεπάσμασιν λινοῖς οὕτως ἀπολούονται τὸ σῶμα ψυχροῖς ὕδασι, καὶ μετὰ ταύτην τὴν ἀγνείαν εἰς ἴδιον οἶκημα συνίασιν, ἔνθα μηδενὶ τῶν ἑτεροδόξων ἐπιτέτραπται παρελθεῖν: αὐτοὶ τε καθαροὶ καθάπερ εἰς ἅγιόν τι τέμενος παραγίνονται τὸ δευτητήριον». IOS., *Bell.* 2,129

<sup>694</sup> «באי הברית החדשה בארץ דמשק». CD 6,19

<sup>695</sup> «בית קודש לישראל וסוד קודש קודשים לאהרון». 1QS 8,5-6

<sup>696</sup> Cfr. ARNOLD R., 2006, p. 27

<sup>697</sup> Cfr. GÄRTNER, 2010, pp. 4-46

<sup>698</sup> Cfr. 4Q174 1-2 1 6

<sup>699</sup> NEUSNER, 1973, p. 50. Schimdt, affermando che la setta si vedeva come una comunità in esilio, similmente agli Israeliti che vagavano nel deserto, aggiunge che essa non riteneva inutile il Tempio o il suo

stabilirà la sua dimora non solo in riferimento al Tempio salomonico, ma anche a un santuario eterno realizzato e incarnato dalla comunità stessa<sup>700</sup>. Secondo Newton, che conferma la visione di sé della setta quale sostituto del Tempio, la forte necessità di quest'ultima di dissociarsi dal culto di Gerusalemme e, soprattutto, di mantenere rigidi codici di purità traeva origine dall'idea che Dio avesse abbandonato il santuario gerosolimitano poiché impuro<sup>701</sup>. Pertanto, mantenere un alto livello di purità e santità costituiva la *conditio sine qua non* della comunità per garantire la presenza divina tra di essa<sup>702</sup>.

Pertanto, si potrebbe ipotizzare che lo spazio sacro della preghiera a Qumran fosse incarnato dalla comunità stessa. In quanto santa e possibile sostituto del Tempio, la setta rappresentava la sua stessa spazialità cultuale, in virtù, appunto, della sua particolare teologia e percezione di sé. Benché non si possa escludere che una sinagoga o un luogo simile siano esistiti presso la comunità, la mentalità di quest'ultima porterebbe a supporre che la presenza di una zona specificamente pensata per la preghiera fosse in fin dei conti irrilevante o, quantomeno, marginale. Considerati i frequenti richiami nei testi qumranici a un culto puro, primitivo, e data la possibilità che la setta si pensasse come un Tempio, la sua mappatura sacra dovrebbe verosimilmente essere incarnata dalla comunità nel suo insieme, con le sue regole e la sua quotidianità.

#### **4.7. Suoni e musica nei rituali a Qumran**

Come già indagato nei rituali sacrificali del Tempio di Gerusalemme, approfondire gli aspetti musicali delle prassi della comunità di Qumran può essere un'utile fonte di informazioni sul culto della setta. Tuttavia, ancora una volta, i cosiddetti Rotoli del Mar Morto offrono testimonianze molto esigue a tal proposito.

---

sistema sacrificale e che la tendenza a questa spiritualizzazione del culto fosse a sua volta temporanea. Cfr. SCHMIDT, 1994, pp. 134-141; 1QM 1,3

<sup>700</sup> Cfr. BROOKE, 1985, pp. 178-193

<sup>701</sup> Cfr. Ez 10; 11,22-23; IOS., *Bell.* 5,367; 412

<sup>702</sup> Cfr. NEWTON, 1985, pp. 42-43

Nel Rotolo della Guerra e nella Regola della Comunità sono talvolta menzionati alcuni strumenti musicali, i cui nomi riflettono quelli che si ritrovano nei Salmi, e il loro uso<sup>703</sup>. Nella sezione finale di 1QS si legge: «Canterò con sapienza e tutta la mia musica sarà per la gloria di Dio. La mia lira e la mia arpa suoneranno per il Suo ordine sacro e innalzerò il flauto delle mie labbra alla Sua giusta misura»<sup>704</sup>. È interessante notare come la formula “canterò con sapienza” sia assente nell’Antico Testamento, ma si ritrovi nella Prima Lettera di Paolo ai Corinzi<sup>705</sup>. Similmente, Filone d’Alessandria paragona l’anima a una lira ben intonata<sup>706</sup>, parlando anche di una “lira dell’anima”<sup>707</sup>. In questi passi, dunque, l’allusione agli strumenti musicali sembrerebbe perlopiù allegorica, piuttosto che un riferimento concreto all’uso della musica nei rituali della setta.

Come già evidenziato, dopo il bagno purificatorio Levi rivolge una supplica a Dio, dapprima a voce alta e, in un secondo momento, in silenzio<sup>708</sup>. Per quanto questo dettaglio possa aiutare a definire la musicalità della preghiera qumranica, ciò non permette di definire se si tratti di un caso isolato o di una pratica comune individuale o collettiva.

Nel Rotolo della Guerra si ritrovano alcune menzioni dell’uso di vari tipi di trombe, ognuna di esse associata a una diversa funzione militare<sup>709</sup>. In questo caso, la terminologia tecnica utilizzata nella descrizione di queste trombe, che parrebbero richiamare alcuni passi biblici<sup>710</sup>, suggerisce la percezione di tali strumenti come reali e concreti. Tuttavia, le preghiere del Rotolo della Guerra fanno riferimento ad aspetti precipuamente bellici e non all’effettiva *performance* liturgica della comunità.

Per quanto è dato sapere, dunque, è pressoché impossibile determinare gli usi della musica e del canto nei rituali della setta di Qumran. Considerato l’atteggiamento quasi ascetico e mistico della comunità, si potrebbe supporre una preferenza per un pregare

---

<sup>703</sup> Cfr. WERNER, 1957, p. 25

<sup>704</sup> 1QS 10,5-10

אזמרה בדעת וכול גניתי לכבוד אל וכנור נבלי לתכון קודשו והליל שפתי אשא בקו משפטו  
עם מבוא יום ולילה אבואה בברית אל ועם מוצא ערב ובוקר אמר חוקיו ובהיותם אשים  
גבולי לבלתי שוב ומשפטו אוכיה כנעותי ופשעי לנגד עיני כחוק חרות

<sup>705</sup> Cfr. 1Cor 14,15

<sup>706</sup> Cfr. PHILO, *Deus* 2,61

<sup>707</sup> Cfr. PHILO, *Fug.* 3,115

<sup>708</sup> Cfr. 4Q213 1 i

<sup>709</sup> Cfr. 1QM 2,15-20; 3,1-10; 7,13-15; 8,1-5.8.13; 9,1-6; 10,7; 16,3-12; 17,10-15

<sup>710</sup> Cfr. Lev 23,24; 25,9; Num 10,2-10; 2Cr 5,12; 7,6; 10,8; 13,12.14; Gs 6,4-6.8-9.13.16.20

silenzioso, più intimo e personale. Tuttavia, non si possono escludere inni e lodi performati sonoramente, magari collettivamente.

#### **4.8. Note conclusive**

In conclusione, la cultualità della comunità di Qumran mostra molteplici aspetti degni di interesse relativi allo studio delle trasformazioni rituali e liturgiche del periodo del Secondo Tempio. Da un lato, essa mostra un distacco dalle usanze gerosolimitane che ricalca, in qualche modo, la rielaborazione rabbinica delle prassi culturali che avviene in seguito alla caduta del Tempio di Gerusalemme nel 70 e.v. Dall'altro, sembrerebbe seguire le medesime consuetudini rituali, benché tuttavia in un'ottica completamente diversa. Relativamente al sacrificio, apparentemente non presente presso la setta del Mar Morto, le dinamiche di critica e delle tempistiche dello stesso sembrano seguire quanto avviene nella trasformazione conseguente alla distruzione del santuario gerosolimitano a opera dei rabbini, così come per la percezione della preghiera come valida alternativa al culto immolatorio. In questo modo, la comunità di Qumran sembra anticipare di alcuni secoli quanto succederà poi, attingendo dal medesimo bacino culturale e religioso ma, con notevoli parallelismi, in una prospettiva maggiormente distaccata e particolare, dando un valore speciale all'oralità e all'aspetto sociale della religione stessa. Per quanto riguarda, invece, gli aspetti legati alla gestualità, alla spazialità sacra e alla musica, la lacunosità di dati che emerge dalla ricerca impone un maggiore sforzo nel determinare quali siano le componenti fisiche e cinesiche della *performance* liturgica della comunità e, in generale, delle pratiche extra-templari del periodo del Secondo Tempio. Più in generale, andrebbe maggiormente studiato il legame tra le usanze qumraniche e il giudaismo dei primi secoli e.v., per cercare di approfondire quegli aspetti di orizzontalità e demoticità che caratterizzano tanto il culto della comunità di Qumran, quanto quello della società giudaica posteriore alla distruzione del Tempio di Gerusalemme.



## 5. Aspetti rituali della preghiera

### 5.1. Gestualità rituale nella preghiera

La comunicazione, sia essa verbale che gestuale, rappresenta uno dei principali comportamenti sociali, oltre che uno dei più primitivi. Per mezzo di essa, l'essere umano è in grado di esprimere sé stesso e tutto il panorama culturale ed emotivo che lo pervade e lo costituisce. All'interno dell'esperienza religiosa, qualunque essa sia, la comunicazione, che in questo senso può avere molteplici sfaccettature ed espressioni, struttura in modo pervasivo il dialogo tra la sfera terrena dell'uomo e quella superna, altra, che è il mondo del divino verso il quale l'esperienza religiosa stessa tende.

Generalmente, si è inclini a considerare la preghiera come una sorta di offerta verbale, per la quale la componente orale, discorsiva, costituisce il cardine dell'azione stessa. Tuttavia, l'aspetto visuale e cinesico del pregare riveste una grande importanza, specialmente nel contesto delle prassi templari, dove la ritualità appare ampiamente codificata e organizzata e ne rappresenta uno dei fuochi primari. In particolare, la comunicazione non verbale, ovvero quella propria del corpo e dei movimenti che ne scaturiscono, realizza una delle più tipiche e comuni forme di contatto e interscambio con l'extra-umano<sup>711</sup>. Inoltre, la combinazione della forma verbale e di quella non verbale può amplificare il senso di ciò che viene comunicato, oltre a renderne possibilmente più chiaro e comprensibile il significato e l'intenzione<sup>712</sup>. Per esempio, quando Giobbe dice ai suoi «consolatori importuni»<sup>713</sup> che, al posto loro, potrebbe a sua volta “sommergerli di parole

---

<sup>711</sup> Nel Vicino Oriente Antico ciò è riscontrabile nell'iconografia e nella linguistica, con un'ampia mole di gestualità che esprime l'importanza di tale modalità di comunicazione, sia nel dialogo con il divino, sia nelle interazioni sociali umane, con vari campi d'utilizzo e significati. Cfr. tra i vari GRUBER, 1980; KILMER, 1974, pp. 177-183; BREMMER-ROODENBURG, 1991; MORRIS-COLLETT, 1979; KIPFER, 2018; AMIET, 1980; BLACK-GREEN, 1994; ZWICKEL, 2012, pp. 1-25; LEMON, 2014, pp. 401-415

<sup>712</sup> Cfr. BULL, 1987, pp. 4-5

<sup>713</sup> «מְנַחֵם עִמָּלִי». Gb 16,2

e scuotere il capo contro di loro”<sup>714</sup>, è evidente come l’accostare il gesto dello scuotimento della testa all’azione verbale in sé tenda a enfatizzare l’intenzione e il significato di quest’ultima, agendo come una sorta di rafforzativo delle parole dell’uomo<sup>715</sup>. Nei racconti biblici, infatti, la descrizione di gestualità e movimenti del corpo va ben oltre il semplice abbellimento narrativo e costituisce una ricca fonte di informazioni a livello culturale e culturale. Oltre a creare un’enfasi descrittiva, sottolineare un’azione liturgica accompagnandola con aspetti comunicativi non verbali può convogliare emozioni, sentimenti e anche *status* sociali.

Nella cultualità ebraica biblica e post-biblica, questa comunicazione non verbale assume un carattere particolarmente importante e articolato all’interno dell’esperienza religiosa rituale<sup>716</sup>. Si pensi, ad esempio, a tutta quella gestualità legata all’uso delle mani, al prostrarsi, all’inchinarsi e all’inginocchiarsi, genericamente intese come forme di devozione e dedicazione a Dio. In Gen 24,26, ad esempio, il servo di Abramo, dopo il dialogo con Rebecca, si inchina e si prostra per benedire Dio, richiamando l’atteggiamento di un vassallo davanti al suo sovrano, similmente al caso di Giuseppe davanti suo padre<sup>717</sup> e quello dei suoi fratelli<sup>718</sup>. Ancora, molteplici passi biblici indicano l’inginocchiarsi come postura dell’orante, rientrando nuovamente in una dimensione di sottomissione di natura regale<sup>719</sup>. In vari momenti di preghiera è adottata la postura eretta, come fa Abramo davanti a Dio in Gen 19,27, Mosè in Dt 10,10, Anna in 1Sam 1,26 o Salomone davanti all’Arca in 1Re 3,15. Tale atteggiamento è utilizzato anche nelle preghiere di intercessione<sup>720</sup> e dai sacerdoti nel Tempio<sup>721</sup>. Il termine *’Amidah*, che riassume la recitazione delle diciotto benedizioni, significa propriamente quello “stare in piedi” necessario durante la loro pronuncia. Se analizzate più a fondo, tuttavia, tali azioni rivelano un panorama comunicativo dai significati ben più ampi e variegati, capace di

---

<sup>714</sup> «אֲהַבְיָרָה עֲלֵיכֶם בְּמַלְאִים וְאֲנִיעָה עֲלֵיכֶם בְּמִן רָאִשֵׁי» Gb 16,4

<sup>715</sup> Inoltre, Matthews evidenzia come «sebbene il testo non specifichi da che parte venga scossa la testa, la maggior parte dei gesti negativi prevede un movimento laterale da una parte all’altra». MATTHEWS, 2012, p. 19. Si veda anche GRUBER, 1980, pp. 6-7; BIRDWHISTELL, 1970, pp. 102-103

<sup>716</sup> Cfr. URBACH, 1975, pp. 214-254

<sup>717</sup> Cfr. Gen 48,12

<sup>718</sup> Cfr. Gen 42,6

<sup>719</sup> Cfr. 1Re 8,54; 19,18; Sal 22,30; 72,9; 95,6; Is 45,23

<sup>720</sup> Cfr. Ger 18,20

<sup>721</sup> Cfr. 1Cr 23,28

fornire informazioni utili a una maggiore comprensione del complesso rapporto tra la cultura ebraica antica e la propria divinità.

In questa direzione, molti studiosi si sono concentrati sugli aspetti più propriamente linguistici dei passi in cui viene presentata una gestualità legata al culto, tramite categorizzazioni nelle quali inscrivere determinati movimenti e rendendo così possibili accurate glosse in voci enciclopediche, traduzioni o commentari<sup>722</sup>. Inoltre, si è spesso cercato di collegare singoli gesti a significati di natura maggiormente simbolica, come, ad esempio, se «stendere le mani in preghiera esprimesse una richiesta per riempirle, un'offerta dove la preghiera diventa l'oggetto o il bene presentato con le mani, o un esporle per una qualche esaminazione divina»<sup>723</sup>.

Nel mondo antico, e specificamente nel Vicino Oriente, la tipologia gestuale fondamentale collegata alla preghiera è rappresentata dal sollevare le mani<sup>724</sup>, movimento frequentemente associato a espressioni verbali di lode, ringraziamento o supplica<sup>725</sup>. Per quest'area, si apprende, soprattutto dallo studio dei sigilli<sup>726</sup>, che tale atto affonda le sue origini nelle attitudini liturgiche sumeriche, dove colui che offre la sua preghiera approccia la divinità con il piede sinistro in avanti, il braccio destro proteso, l'avambraccio alzato a formare un angolo retto, parallelo al viso, con il palmo della mano rivolto verso l'interno, mentre l'altro arto posa lungo il fianco. Tale uso porterebbe a pensare la mano "a riposo" come espressione di grande umiltà e contrizione, mentre l'arto sollevato sottolineerebbe adorazione e ossequio<sup>727</sup>. Presso i Babilonesi si ritrova pressoché la medesima consuetudine, con buona probabilità mutuata proprio dal panorama rituale sumerico, con la differenza che, talvolta, la mano alzata può avere il palmo rivolto di lato, oltre che verso l'esterno. Secondo Langdon, tale eredità culturale sarebbe confermata dal termine sumerico *šu-il-la*, "preghiera", reso nel semitico *niš kati*, ovvero "sollevamento della mano"<sup>728</sup>. Un cambiamento ben più sostanziale nelle posture liturgiche si incontra nella ritualità assira, dove il braccio sinistro, invece che posare lungo

---

<sup>722</sup> Cfr. CALABRO, 2011, p. 16. Per un approfondimento di tale approccio, si veda *Ibidem*, nota 2

<sup>723</sup> *Ibidem*. Si veda inoltre la nota 3

<sup>724</sup> Di tale gesto si ha menzione anche nello Pseudo-Aristotele e in Virgilio. Cfr. PS. ARIST, *Mund.* 6,15-17; VERGIL., *Aen.* 3,175-176

<sup>725</sup> Cfr., ad esempio, DEMISCH, 1984, pp. 107-168; GARDINER, 1957, p. 445

<sup>726</sup> Si veda, ad esempio, AVIGAD-SASS, 1997; COLLON, 1982; *Idem*, 2005; *Idem*, 2007, pp. 95-123; HACHLILI, 1988, pp. 294.300, *passim*; PITTMAN, 2013, pp. 319-341; PORADA (a cura di), 1980; HILL, 2004

<sup>727</sup> LANGDON, 1919, p. 535

<sup>728</sup> *Ivi*, p. 537

il corpo, è a sua volta proteso in avanti a formare un angolo retto, mentre la mano destra è rivolta verso l'esterno, con l'indice che punta alla divinità o all'oggetto sacro e il pollice chiuso sulle restanti dita. Tuttavia, quest'ultimo costume sembrerebbe sporadicamente attestato. In linea generale, fonti iconografiche e iscrizioni mostrano come le culture del Vicino Oriente antico condividessero essenzialmente la medesima consuetudine gestuale nella preghiera, sia intesa come ritualità che come supplica spontanea: in piedi o inginocchiati<sup>729</sup>, entrambe le mani sono sollevate all'altezza del viso o, talvolta, poco al di sopra, con i palmi rivolti verso l'esterno. In particolare, tale postura si riferirebbe al culto liturgico nei confronti di divinità celesti, credute residenti in cielo. Ciò risulterebbe valido sia per le culture mesopotamiche più antiche, sia per gli Israeliti, presso i quali Dio è considerato risiedente in cielo<sup>730</sup>, oltre alla prescrizione dell'aniconismo per contrastare l'idolatria<sup>731</sup>, che, quindi, escluderebbe la possibilità di riferire il gesto a statue o raffigurazioni divine. Inoltre, tale tipologia di avvicinamento al sovraumano si ritrova anche presso Greci e Romani nelle suppliche verso entità celesti<sup>732</sup>.

Al di là del contesto religioso, i casi in cui la Bibbia evidenzia un simile uso della mano, specificamente la sola destra, sono perlopiù riferiti all'ambito delle azioni militari, dei giuramenti, dell'autorità, del potere e di altre prassi di natura legale e politica<sup>733</sup>. Ciò si ritrova, ad esempio, in Gen 14,22, dove Abramo ribatte al re di Sodoma, che gli ha imposto di consegnargli dei prigionieri, di aver «sollevato la mano davanti a YHWH»<sup>734</sup>, a simboleggiare forse il patto stabilito con Dio. Ancora, nel canto di vittoria di Mosè di Es 15,6, dove si loda la potenza distruttrice di Dio, appare evidente il carattere militare e politico del gesto, poiché «la tua destra, Signore, è gloriosa e potente, la tua destra, Signore, annienta il nemico»<sup>735</sup>. In maniera analoga, in Sal 10,12 Dio viene esortato a non dimenticare gli umili dicendo «sorgi, Signore Dio, alza la tua mano»<sup>736</sup>, mettendo così in

<sup>729</sup> Inginocchiarsi con la mano sollevata in preghiera pare essere un gesto comune presso i Babilonesi, ma è attestato anche nella letteratura biblica, nella quale, benché il genuflettersi sia spesso associato alla prostrazione in contesti regali e secolari come segno di riverenza, si ritrovano dei passi dove il movimento è in chiaro riferimento alla preghiera e al culto, anche in concerto con l'uso delle mani. Cfr. 1Re 8,54; 2Cr 6,13; 29,29; Dn 6,10; Esd 9,5; Sal 5,7; 95,6

<sup>730</sup> Cfr. 1Re 8,30

<sup>731</sup> Cfr. Es 20,3-6; Lev 26,1; Num 33,52; Dt 4,16; 27,15

<sup>732</sup> Cfr. LANGDON, 1919, p. 543

<sup>733</sup> Cfr. FALK Z., 1959, pp. 268-269; LUST, 1994, pp. 155-164; *Idem*, 1995, pp. 33-45; VIBERG, 1992, *passim*; SEELY, 1995, pp. 411-421

<sup>734</sup> «הָרַיַמְתִּי יָדִי אֶל־יְהוָה»

<sup>735</sup> «יָמִינֶךָ יְהוָה נֹאדָרִי בְּכֶסֶם יָמִינֶךָ יְהוָה תִּרְעַץ אוֹיְבֶיךָ»

<sup>736</sup> «קוּמָה יְהוָה אֵל נִשְׂא נְדָךְ»

risalto il carattere attivo e “potente” del gesto, come a dire “fa’ qualcosa, agisci”. Pertanto, l’uso di una o più mani, tendenzialmente sollevate, sembrerebbe simboleggiare in linea generale un’iniziativa attiva di colui che compie il gesto, indicando potere nel senso di una capacità di fare o compiere determinate azioni, implicandone anche, dichiaratamente, la responsabilità dell’agente. Inoltre, tale movimento tenderebbe a delineare una chiara forma di comunicazione nella quale si possono identificare un soggetto che performa l’azione, un destinatario e la direzione del gesto stesso, nell’intento di stabilire un contatto tra le due parti. Secondo Keel, tale movimento sarebbe riconducibile al comune, se non universale, allungare o stendere le mani di un bambino verso i propri genitori per esprimere la volontà di farsi prendere in braccio, atto reciprocamente riconosciuto come un invito a un avvicinamento e, appunto, a un contatto<sup>737</sup>. È interessante notare come ciò possa essere sostenuto dal fatto che, sia in Ger 4,31<sup>738</sup> che in Sal 143,6<sup>739</sup>, l’azione in questione sia accompagnata da una preghiera nella quale viene menzionata la sete di colui che parla, che potrebbe evocare proprio tale immagine di desiderio di un qualche tipo di contatto.

Nella letteratura biblica si ritrovano alcuni idiomi con i quali sono descritti gli usi e i movimenti relativi al culto e alla preghiera. Nello specifico, si tratta di נָשָׂא יָדַיִם, *naša yadayim*, ovvero “sollevare le mani”<sup>740</sup>, נָשָׂא כַפַּיִם, *naša kappayim*, “sollevare i palmi”<sup>741</sup>, פָּרַשׂ כַּפַּיִם, *paraś kappayim*, “distendere o protrarre i palmi”<sup>742</sup>, פָּרַשׂ בְּיָדַיִם, *paraś (b<sup>e</sup>)yadayim*, “distendere o protrarre le mani”<sup>743</sup>, פָּרַשׂ כַּפַּיִם, *peraś kappayim*, a sua volta “distendere i palmi”<sup>744</sup>, e infine מַעַל יָדַיִם, *mo‘al yadayim*, “sollevare le mani”<sup>745</sup>. Da un

<sup>737</sup> KEEL, 1985, pp. 322

<sup>738</sup> «Sento un grido come di donna nei dolori, un urlo come di donna al primo parto, è il grido della figlia di Sion, che spasima e tende le mani: “Guai a me! Sono affranta, affranta per tutti gli uccisi”».

כִּי קוֹל כְּחוֹלָה שְׁמַעְתִּי צָרָה כְּמַבְכִּינָה קוֹל בַּת־צִיּוֹן תִּתְנַפֵּחַ תִּפְרָשׂ כַּפַּיִם אֵי־יָגֵא לִי כִי־עָזְבָה נַפְשִׁי לַהֲרָגִים

<sup>739</sup> «Tendo le mani verso di te; l’anima mia, come arida terra, è assetata di te».

פָּרַשְׁתִּי יְדֵי אֱלֹהֵי נַפְשִׁי אֶפְרָיִם־עֵינָה לַהֲסֵלָה

<sup>740</sup> Cfr. Sal 28,2; 134,2; Ab 3,10. Il passo di Abacuc, tuttavia, è incerto e dibattuto. Ad ogni modo, parrebbe che il termine, in questo caso, sia comunque riferito a un gesto di lode verso Dio. Cfr. STONEHOUSE, 1911, pp. 142.239-242; MARGULIS, 1970, pp. 422-425; AVISHUR, 1994, pp. 181-183; HIEBERT, 1986, pp. 6.30-31

<sup>741</sup> Cfr. Sal 63,4; 119,48; 141,2; Lam 2,19; 3,41

<sup>742</sup> Cfr. Es 9,29.33; 1Re 8,22.38-39.54; 2Cr 6,12-13.29-30; Esd 9,5-6; Gb 11,13-15; Sal 44,20-21

<sup>743</sup> Cfr. Sal 143,6; Lam 1,17; Is 25,10-11. In quest’ultimo passaggio, Isaia paragona il gesto alle bracciate di un nuotatore, forse nell’intento di volerne sottolineare l’intensità e, nell’episodio descritto, anche la disperazione. Pertanto, nonostante nei versetti in questione non vi sia un esplicito riferimento all’uso culturale delle mani, non è da escludere che il profeta abbia voluto creare tale allusione.

<sup>744</sup> Cfr. Is 1,15; Ger 4,31

<sup>745</sup> Cfr. Ne 8,6

punto di vista puramente linguistico e filologico, il termine *naša* fa supporre che le mani siano tenute in alto, alzate per l'appunto, probabilmente all'altezza del viso, se non addirittura al di sopra di esso. Alcuni passi, infatti, evidenziano come il gesto sia rivolto "verso il cielo" e "fino a Dio nei cieli"<sup>746</sup>. In altre parti, invece, il destinatario del movimento sembra grosso modo al livello dell'orante, come nei casi in cui le mani sono rivolte verso il Tempio o il *sancta sanctorum*<sup>747</sup>. A tal proposito, è interessante come la Mišnah si preoccupi di discutere accuratamente la corretta esecuzione del gesto, almeno in relazione alla *Birkat Kohanim*, la benedizione sacerdotale, dibattendo sull'eventuale inappropriata dell'alzare le mani al di sopra della testa, a causa della presenza del pannello sul quale è iscritto il tetragramma divino<sup>748</sup>. Inoltre, i verbi *naša* e *paraš/peraš*, così come i termini *yadayim* e *kappayim*, sembrano utilizzati come sinonimi, senza particolari differenziazioni semantiche. I contesti dei passi dove si ritrovano queste voci, così come le evidenze iconografiche del Vicino Oriente, parrebbero infatti designare una medesima e unica gestualità culturale, uniforme e regolare nella sua esecuzione e reiterazione, ma, semmai, con molteplici declinazioni concettuali.

Tale terminologia, nella quale mani o palmi compaiono sempre come voci al duale, potrebbe essere generalmente considerata come espressione visuale di devozione, che si tratti di una lode o di una supplica. Tuttavia, come già evidenziato nell'analisi del gesto dell'imposizione della mano sul capo della vittima sacrificale, al di là di poter inscrivere il senso dei suddetti termini in una più ampia categoria semantica, è bene cercare di differenziarne i possibili significati profondi o meno apparenti, al fine di poter meglio comprendere tali consuetudini.

Nel tempo sono state avanzate molte proposte riguardo al valore che la gestualità rituale potrebbe aver rappresentato. Gruber, ad esempio, distingue due specifici movimenti legati alla preghiera: una generica postura di adorazione indicata dal verbo *naša*, alzare o sollevare, e una più specificamente di supplica suggerita da *paraš/peraš*, distendere o allungare. La prima, secondo lo studioso, sarebbe un modo per indicare la dimora di Dio nei cieli, mentre la seconda simboleggerebbe una richiesta per riempire le

---

<sup>746</sup> Cfr. 1Re 8,22.54; Lam 3,41

<sup>747</sup> Cfr. 1Re 8,38-39, Sal 28,2

<sup>748</sup> Cfr. mSoṭah 7,6; mTamid 7,2

mani, che vengono presentate vuote<sup>749</sup>. Come già evidenziato, però, l'analisi dell'iconografia vicino-orientale antica rende difficoltoso sostenere tale interpretazione, in quanto la direzione verso la quale sono orientati i palmi designerebbe il destinatario o l'obiettivo della preghiera, piuttosto che la semplice presenza celeste della divinità. Inoltre, i passi biblici in cui compaiono i termini sopraccitati non distinguono nettamente, mediante l'uso del verbo, le due *performance*, le quali sono spesso intrecciate e compresenti. Ad esempio, in Sal 28,2<sup>750</sup> il gesto viene indicato da *naša* e si tratta esplicitamente di una supplica. Tuttavia, Lam 2,19<sup>751</sup> e Ger 4,31<sup>752</sup>, che dipingono fondamentalmente la medesima tipologia di petizione, utilizzano sia *naša yādayim* che *naša kappayim*. Non ultimo, il simbolismo delle mani da riempire appare pressoché impossibile da applicare in questo caso, poiché i palmi sono rivolti verso l'esterno e tendenzialmente perpendicolari al terreno.

Secondo Keel, invece, il gesto sarebbe originariamente una sorta di risposta all'avvicinamento alla presenza del divino, dove il protendere le mani servirebbe per difendersi e respingere una potenziale forza pericolosa emanata dalla prossimità della divinità<sup>753</sup>. Ciò ricorda l'episodio della punizione di Nadab e Abiu, figli di Aronne, quando, non avendo presentato la loro offerta in conformità con quanto prescritto, «un fuoco uscì dalla presenza di YHWH e li divorò, ed essi morirono davanti a YHWH»<sup>754</sup>. Tuttavia, ciò che generalmente provoca una reazione pericolosa se non mortale nei costumi del culto non è tanto la vicinanza alla manifestazione di Dio in sé, quanto la scorretta esecuzione dei rituali o di parti di essi, come testimonia l'episodio citato. Ad ogni modo, quindi, il gesto sembrerebbe evidenziare un invito più che una risposta o una necessità di difendersi, anche in virtù del carattere comunicativo stesso del pregare e della sua natura orientata alla reciprocità.

Diametralmente opposto alla teoria di Keel, Calabro ritiene che una delle possibili interpretazioni del gesto sarebbe quella di attirare l'attenzione di Dio sul supplicante,

<sup>749</sup> GRUBER, 1980, pp. 35-37

<sup>750</sup> «Ascolta la voce delle mie suppliche quando grido a te, quando alzo le mani verso la tua santa dimora» («שְׁמַע קוֹל תַּחֲנוּנֵי בְּשׁוּעֵי אֶלְיָהּ בְּנוֹשְׁאֵי יְדֵי אֶל־דְּבִיר קִדְשְׁךָ»)

<sup>751</sup> «Alzate le mani verso di lui per la vita dei vostri bambini, che vengono meno per la fame agli angoli di tutte le strade!» («שְׁאֵי אֶלְיָו כַּפַּיְךָ עַל־נַפְשׁ עוֹלְלָיִךָ הָעֲטִיפִים בְּרַעַב בְּרֹאשׁ כְּלִיחֻצוֹת»).

<sup>752</sup> Si veda nota 738

<sup>753</sup> KEEL, 1985, pp. 312-313

<sup>754</sup> «וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי יְהוָה וַתֹּאכַל אוֹתָם וַיָּמָתוּ לִפְנֵי יְהוָה». Lev 10,1-2

sostenendo tale ipotesi con il fatto che, ad esempio, in Is 65,2<sup>755</sup> si ritrova il termine “protendere la mani” in relazione non tanto a un contesto culturale o liturgico, quanto a un’azione performata da Dio stesso, come a dire “guardami, eccomi”<sup>756</sup>. L’interesse dell’orante, infatti, dovrebbe essere quello di essere ascoltato dal dio, al quale arrivano le lodi e i rendimenti di grazie, ma, allo stesso tempo, che realizza, eventualmente, le richieste di chi prega. Quest’ultimo, quindi, potrebbe distendere e mostrare le mani proprio per convogliare su di sé l’interesse della divinità e per distinguersi come colui che godrà dei buoni esiti delle sue richieste.

Ancora, Demisch sostiene che il gesto simboleggia la vita e, pertanto, il realizzarlo nel contesto della preghiera equivale a supplicare Dio di concederla, sottolineando inoltre una sorta di gerarchia nella quale l’orante si trova in una posizione di umiltà e inferiorità nei confronti della divinità, alla quale esso si pone al servizio<sup>757</sup>. Tuttavia, benché l’approccio al sacro richieda una condizione di modestia e rispetto e che l’uomo sia sempre in uno stato di subordinazione a Dio, tale ipotesi appare piuttosto implausibile, in quanto la letteratura e altre fonti non fanno trasparire un accostamento metaforico tra il gesto in sé e l’idea della vita, del dono o della richiesta di essa, carattere ben più facilmente rintracciabile in altri atteggiamenti o aspetti dei rituali.

Un’ulteriore possibile interpretazione vede il gesto come una necessità di esporre le mani, e per esteso sé stessi, agli occhi di Dio, per dimostrare la propria condizione di purezza e quindi di essere qualificati e adatti a essere in presenza del divino, similmente al comune senso di resa del gesto, a dimostrare la propria vulnerabilità ed esposizione. Ciò è sostenuto fondamentalmente dal passo di Is 1,15, dove l’atto viene respinto poiché le mani dei supplicanti sono «piene di sangue», cosa che, quindi, fa “distogliere gli occhi di YHWH” dalle loro richieste<sup>758</sup>.

Alla luce di quanto emerge dall’iconografia vicino-orientale antica, dalla letteratura biblica e da tutta una serie di interpretazioni rituali, sia generali che specifiche, è dunque possibile proporre dei possibili vettori entro i quali si muovono i significati della

---

<sup>755</sup> «Ho proteso tutto il giorno le mani verso un popolo ribelle, che cammina per una via non buona, seguendo i propri pensieri» («פְּרִשְׁתִּי יְדַי כְּלֵהִימוֹ אֶל־עַם סוֹבֵר הַהֹלְכִים הַדֶּרֶךְ לֹא־טוֹב אֲחֵר מִחֻשְׁבֹּתֵיהֶם»).

<sup>756</sup> Cfr. CALABRO, 2013, p. 117

<sup>757</sup> DEMISCH, 1984, pp. 107-168

<sup>758</sup> «וּבְפִרְשֵׁיכֶם כְּפִיכֶם אֶעֱלִים עֵינַי מִכֶּם גַּם כִּי־תִרְבּוּ תִפְלֵה אֲיַנְנִי שִׁמְעֵ דִיכֶם דְּמִים מְלֵאוּ» Cfr. CALABRO, 2013, p. 117



gestualità delle mani nella preghiera ebraica, la quale permane durante il cosiddetto periodo del Secondo Tempio<sup>759</sup>. Innanzitutto, ciò che forse appare più evidente è il fatto che tale consuetudine è ben radicata nella culturalità liturgica. Tali movimenti sono parte di un panorama culturale comune e condiviso, che proprio per questa sua natura funge da collante sociale, amplificando il senso di appartenenza<sup>760</sup>. Inoltre, risulta piuttosto chiaro come questa gestualità sia profondamente votata alla devozione e alla venerazione del dio, sia che si tratti di un rendimento di grazie, di una supplica per ottenere qualcosa o di una lode. Tuttavia, come già sottolineato in relazione alla *śemikhah*, anche per quanto concerne l'uso delle mani in preghiera, le interpretazioni di tali gesti sono difficilmente definibili in maniera univoca e generale, poiché la gestualità rituale spesso non è soggetta a convenzioni. Una delle principali caratteristiche del rituale, infatti, è quella di non essere codificato dagli esecutori e quindi di derivare da un mondo che è esterno a quello dell'interazione umana<sup>761</sup>. Ad ogni modo, parrebbe che, nonostante una differenziazione terminologica riguardante il sollevare/protendere e mani/palmi, la letteratura si riferisca al medesimo unico gesto, senza particolari distinzioni semantiche. Come già espresso, comunque, non bisogna escludere la possibilità che alcuni Israeliti possano aver pensato tali movimenti in modi diversi a seconda della situazione o di precipue esigenze liturgiche. Tuttavia, ciò che si evince è che la gestualità delle mani è primariamente un modo di comunicare e di approcciarsi al divino. Questa comunicazione, oltre a stabilire un chiaro rapporto tra l'uomo e il sacro, che occasionalmente può declinarsi nella prospettiva di un utilitaristico *do ut des*, parrebbe mostrare una sorta di invito ad avvicinarsi a YHWH, nell'ottica di quell'immagine di desiderio espressa da Keel con l'esempio del bambino che vuole farsi prendere in braccio e quindi, in un certo senso, anche in ciò che Calabro interpreta come un attirare l'attenzione di Dio. Ciò rimarcherebbe quella dimensione dichiarativa che si ritrova anche nella *śemikhah*. Così, l'orante si dichiara come agente effettivo, assumendosi la responsabilità delle proprie

---

<sup>759</sup> Ciò è testimoniato e confermato anche da una serie di passi appartenenti alla letteratura deuterocanonica e non. Cfr. 2Mac 3,20; 7,10; 14,34; 15,12.21; 3Mac 2,1; 5,25; PHILO, *Flacc.* 121; IOS., *C. Ap.* 1,209; EHRLICH, 2004, pp. 115-117; ALON, 1977, p. 184

<sup>760</sup> La religione, infatti, «appare così un fattore regolativo dei rapporti sociali in quanto, attraverso l'adesione ai rituali pubblici, spinge gli individui e conformarsi agli standard di comportamento collettivi. Al tempo stesso, però, la religione rappresenta un elemento coesivo poiché, riunendo periodicamente gli individui a scopi rituali, rafforza nei partecipanti, mediante i riti stessi, il senso di appartenenza a un unico corpo sociale». FABIETTI, 1999, p. 15

<sup>761</sup> Cfr. RAPPAPORT, 1979, pp. 175-179

azioni davanti a Dio e definendo pertanto la sua posizione quale mittente della preghiera e, allo stesso tempo, di destinatario di eventuali benefici scaturiti dall'esaudimento delle richieste effettuate alla divinità<sup>762</sup>.

## **5.2. La spazialità sacra della preghiera**

### **5.2.1. Sinagoga e preghiera**

Dato il carattere ubiquo e generale della preghiera, la spazialità sacra di quest'ultima dimostra di essere variata nel tempo e che la presenza di un culto e di un luogo a esso dedicato costituiscono degli importanti fattori di questa equazione. Fino alla caduta del secondo Tempio di Gerusalemme nel 70 e.v., il luogo deputato per eccellenza alla preghiera era innanzitutto il santuario stesso, dove, con la sua divisione in cerchi concentrici di sacralità<sup>763</sup>, si concentravano la liturgia ufficiale dei rituali e dei sacerdoti e quella popolare e comunitaria del popolo d'Israele. Oltre al Tempio, le sinagoghe servivano quale spazio dedicato alla lettura e allo studio della Torah, oltre che, marginalmente, all'orazione. Infine, data la natura profondamente trascendente e impalpabile della preghiera, essa poteva essere offerta alla divinità fondamentalmente ovunque, che fosse presso un'abitazione o durante un viaggio.

Nelle narrazioni bibliche si ritrovano svariati esempi di preghiere performate in luoghi pubblici o privati. Tra quelle pubbliche si possono distinguere due categorie: quelle offerte presso un santuario e quelle che hanno luogo in altri posti<sup>764</sup>. Tuttavia, nel cosiddetto periodo del Secondo Tempio, durante il quale il culto era istituzionalmente centralizzato nel santuario gerosolimitano, le preghiere pubbliche hanno tendenzialmente

---

<sup>762</sup> La letteratura biblica mostra vari casi nei quali la preghiera diventa il mezzo di un'intercessione. In più passi, infatti, Dio ascolta e realizza le suppliche degli oranti per conto di terzi in virtù della loro fede o dell'essersi comportati in conformità con le prescrizioni divine, in un'ottica di grande reciprocità e scambio. Cfr. Gen 20,7.17; 25,21; Es 32,30; Num 11,2; 2Sam 21,14; 1Cr 5,20; 2Cr 32,24; Gb 21,15; 42,10; Sal 35,13

<sup>763</sup> Cfr. WALTON, 2001, pp. 293-304

<sup>764</sup> GRABBE, 2012, p. 172. Si vedano i casi di 1Re 8 ed Esd 9

quest'ultimo quale luogo d'elezione per la loro esecuzione. Molteplici sono invece i passi dove la preghiera viene collocata in contesti privati, come, ad esempio, la casa del fedele stesso che la offre<sup>765</sup>. Tornato presso la sua dimora, Daniele «tre volte al giorno si inginocchiava, pregava e lodava il suo Dio» dalle finestre che «erano poste in direzione di Gerusalemme»<sup>766</sup>. Tobi prega nel cortile della sua casa<sup>767</sup>, mentre Sara, diretti verso la stanza del padre per impiccarsi, si porta invece alla finestra e, stese le mani, prega<sup>768</sup>. Con scenari differenti, la preghiera privata è un tema centrale anche del Libro di Giuditta<sup>769</sup>, mentre la preghiera che Gesù offre nella notte del suo arresto viene pronunciata nel giardino privato del Getsemani<sup>770</sup>. Di quando e dove la popolazione comune offrì le proprie preghiere, al fine di un ringraziamento, un'impetrazione o una richiesta di perdono, chiaramente non se ne ha testimonianza.

Per quanto riguarda la preghiera presso la sinagoga prima della caduta del Secondo Tempio, il dibattito è piuttosto aperto e di incerta risoluzione. Nonostante Heinemann ne sostenga con certezza l'esistenza<sup>771</sup>, le fonti sono spesso insufficienti o poco chiare a riguardo. La prima testimonianza archeologica di un luogo pubblico dedicato alla preghiera, oltre ai santuari, viene dal regno di Tolomeo III, nel III secolo a.e.v. circa<sup>772</sup>, dove si ritrova il termine *προσευχή*, *proseuchē*, “luogo di preghiera”, del quale parlano il Terzo Libro dei Maccabei, Filone d'Alessandria e Flavio Giuseppe<sup>773</sup>. Più tardi, e soprattutto in Palestina, si ritrova il termine *συναγωγή*, *synagōgē*, “[luogo dell'] assemblea”, con significato sia religioso che profano<sup>774</sup>. Il titolo di *ἀρχισυναγωγος*, *archisynagogos*, infatti, è documentato in varie fonti letterarie ed epigrafiche, anche

<sup>765</sup> Cfr. GREENBERG, 1976, pp. 57-92; *Idem*, 2008; KAUFMANN, 1972, pp. 160-161.366-367; WEINFELD, 2014, pp. 32-45; JOHNSON, 1948, *passim*; FLUSSER, 1984, pp. 551-577; CHARLESWORTH, 1986, pp. 411-436; *Idem*, 1990, pp. 265-285

<sup>766</sup> «וְזָמְנֵיךְ תִּלְתֵּהָ בְיוֹמָא הָאָה אֲבָרַךְ עַל-בְּרִכּוֹתַי וּמְצַלָּא וּמְוִדָּא קַדְמָא אֶלְתָּהָ» Dn 6,10

<sup>767</sup> Cfr. Tb 3,1-8

<sup>768</sup> Cfr. Tb 3,10-11

<sup>769</sup> Cfr. Gdt 8,4-6; 9; 12,6-8

<sup>770</sup> Cfr. Mc 14,32; Mt 26,35; Lc 22,39

<sup>771</sup> «L'evoluzione delle preghiere obbligatorie iniziò centinaia di anni prima della distruzione del Secondo Tempio e raggiunse il periodo di consolidamento e di redazione [...] nella generazione successiva alla distruzione del Tempio. A quel tempo, i dettagli delle principali preghiere obbligatorie e le leggi che le regolano furono fissati e divennero halakicamente vincolanti». HEINEMANN, 1977, p. 13

<sup>772</sup> Cfr. RUNESSON-BINDER-OLSSON, 2008, p. 193; HENGEL, 1975, pp. 158-159

<sup>773</sup> Cfr. LEVINE L., 2000, p. 136; nota 7; PHILO, *Hypoth.* 7,13; *Spec.* 2,62; *Legat.* 371; IOS., *Ant.* 14,258; *C. Ap.* 2.10; *Vita* 277-295; *3Mac* 7, 13

<sup>774</sup> Cfr. LEVINE L., 2000, p. 138; HENGEL, 1975, pp. 27-29.169-178; RUNESSON, 2001, pp. 171-173; HORBURY-NOY, 1992, *passim*

pagane, soprattutto nei periodi successivi al 70 e.v.<sup>775</sup>. Attestato nel mondo rurale e urbano sia di Giudea che della Diaspora, esso appare, ad esempio, nell'iscrizione di Teodoto<sup>776</sup>, nel Nuovo Testamento<sup>777</sup> e nell'iscrizione di Julia Severa ad Acmonia<sup>778</sup>. La ricerca archeologica ha puntato i riflettori su alcuni luoghi che potrebbero essere identificati come sinagoghe precedenti al 70 e.v., come Masada, Herodion, Gamala, Cafernaò e altre<sup>779</sup>.

Come sostiene Levine, parrebbero esistere svariate prove che dimostrano l'assenza, nelle sinagoghe di Giudea del periodo del Secondo Tempio, di un culto liturgico pubblico e istituzionalizzato<sup>780</sup>. Secondo lo studioso, infatti, molteplici fonti testimoniano come le sinagoghe fossero luoghi dedicati primariamente all'aggregazione sociale, alla lettura della Torah, alla recitazione di sermoni e all'amministrazione della giustizia, ma non alla preghiera pubblica<sup>781</sup>. La particolarità della sinagoga in Giudea, infatti, sta nel fatto di essere stata probabilmente ideata come luogo di riunione, di assemblea, ovvero di essere stata primariamente concepita quale istituzione pubblica con una connotazione religiosa minima se non addirittura assente<sup>782</sup>. Filone, infatti, riporta

<sup>775</sup> Cfr., ad esempio, BINDER, 1999, pp. 348-352; RAJAK-NOY, 1993, pp. 89-93; FINE, 1996a, pp. 55-62

<sup>776</sup> «Teodoto, figlio di Vetteno, sacerdote e capo della sinagoga, figlio di un capo della sinagoga, nipote di un capo della sinagoga, costruì la sinagoga per la lettura della Legge e l'insegnamento dei comandamenti, e la foresteria e le stanze e le riserve d'acqua per l'alloggio dei forestieri bisognosi, che fondarono i suoi padri e gli Anziani e Simonide» («θ[ε]όδοτος Ουεττήνου, ἱερεὺς καὶ | ἀ[ρ]χισυναγωγός, υἱὸς ἀρχισυν[αγώ]γ[ο]υ, υἱοῦ ἀρχισυν[αγώ]γου, ἠκοδόμησε τὴν συναγωγ[ή]ν εἰς ἀν[άγν]ω[σ]τ[ικ]ὴν νόμου καὶ εἰς [δ]ιδασκα[λί]αν ἐντολῶν, καὶ τ[ὸ]ν ξενῶνα, κα[ὶ] τὰ δώματα καὶ τὰ χρηστ[ή]ρια τῶν ὑδάτων εἰς κατάλυμα τοῖς [χ]ρήζουσιν ἀπὸ τῆς ξέ[ν]ης, ἣν ἐθεμελίωσαν οἱ πατέρες [α]ὐτοῦ καὶ οἱ πρεσβ[υ]τέροι καὶ Σιμων[ί]δης»). Cfr. FLESHER, 1995, p. 33

<sup>777</sup> Cfr. MATASSA, 2018, p. 16, nota 58

<sup>778</sup> «L'edificio, costruito da Giulia Severa, fu ristrutturato da P. Tyrronius Klados, capo della sinagoga a vita, Lucius figlio di Lucius, anch'egli capo della sinagoga, e Popilius Zotikos, capo, con risorse proprie e dal deposito comune. Essi decorarono le pareti e il soffitto, resero sicure le finestre e si occuparono di tutto il resto della decorazione. La sinagoga li onorò con uno scudo dorato per la loro attitudine virtuosa, la buona volontà e la dedizione nei confronti della sinagoga» («τὸν κατασκευασθ[έ]ν[τ]-α οἱ[ῆ]κον ὑπ-ὸ- Ἰουλίας Σεουήρας Π. Τυρρώνιος Κλάδος ὁ διὰ βίου ἀρχισυναγωγός καὶ Λούκιος Λουκίου ἀρχισυναγωγός καὶ Ποπίλιος Ζωτικός ἄρχων ἐπεσκεύασαν ἕκ τε τῶν ἰδίων καὶ τῶν συνκαταθεμένων καὶ ἔγραψαν τοὺς τοίχους καὶ τὴν ὀροφὴν καὶ ἐποίησαν τὴν τῶν θυρίδων ἀσφάλειαν καὶ τὸν [λ]υπὸν πάντα κόσμον. οὐστinas κα[ὶ] ἡ συναγωγὴ ἐτείμησεν ὄπλω ἐπιχρύσω διὰ τε τὴν ἐνάρετον αὐτῶν δ[ι]άθ[ε]-σιν καὶ τὴν πρὸς τὴν συναγωγὴν εὐνοίαν τε καὶ σ[που]δήν»). Cfr. FINE, 1996a, p. 51; TREBILCO, 1991, p. 59; VAN DER HORST, 2009, p. 287; RAJAK, 2000, pp. 463-475; GRUEN, 2002, p. 108; AMELING, 2004, pp. 349-355; CATTO, 2007, pp. 68-69; RUNESSON-BINDER-OLSSON, 2008, pp. 134-135; HARLAND, 2013, pp. 199-200

<sup>779</sup> Cfr. FLESHER, 1995, pp. 35-39; HACHLILI, 2013, pp. 23-42; MA'UZ, 1981, pp. 35-41; YADIN, 1965, pp. 76-79; CORBO, 1989, p. 107

<sup>780</sup> Cfr. LEVINE L., 2000, pp. 163-165

<sup>781</sup> Cfr. *Ibidem*. Si veda anche FALK D., 1995, p. 270, nota 4; ELBOGEN, 1993, pp. 201-202; HEINEMANN, 1977, pp. 13 ss.; ZAHAVY, 1990, pp. 95-101; ZEITLIN, 1964, pp. 208-249; REIF, 1993, pp. 44-52.82-87

<sup>782</sup> LEVINE L., 2000, p. 139

che «i nostri luoghi di preghiera, sparsi per le città, non sono altro che scuole di prudenza e di coraggio, di temperanza e di giustizia, nonché di pietà, di santità e di ogni virtù con cui si discernono e si compiono correttamente i doveri verso Dio e verso gli uomini»<sup>783</sup> e, ancora, «ogni settimo giorno si aprono in ogni città migliaia di scuole di buon senso, di temperanza, di coraggio, di giustizia e delle altre virtù, in cui gli studenti siedono in ordine sparso, con le orecchie vigili e con la massima attenzione, tanto sono assetati di ciò che le parole del maestro offrono»<sup>784</sup>. Dunque, anche se non parrebbero esistere prove di una preghiera comunitaria nella tipica sinagoga in Giudea, in alcuni casi si possono rintracciare dei costumi simili. Dalle fonti letterarie e dai rotoli di Qumran risulta chiaramente che la comunità del Mar Morto e i gruppi affini conducevano regolari sessioni di preghiera comunitaria<sup>785</sup>. Esistono inoltre delle indicazioni che proverebbero che alcune preghiere presenti nei rotoli potrebbero avere un'origine precedente alla costituzione della setta di Qumran, forse tra gruppi con i quali quest'ultima trovava delle affinità culturali e teologiche<sup>786</sup>. Si evince dalla letteratura storica che i membri del gruppo erano presumibilmente soliti radunarsi per il culto regolare in tutta la Giudea, così come si ha menzione di un luogo a esso dedicato presso la comunità di Qumran, la cosiddetta “casa di prostrazione”<sup>787</sup>. Appare infatti verosimile il fatto che l'allontanamento del gruppo dal culto comune di Gerusalemme possa aver portato allo sviluppo di una propria religiosità alternativa, incentrata sulla preghiera. La setta di Qumran, ritenendo le prassi gerosolimitane ormai corrotte e invalide, introdusse ragionevolmente elementi culturali differenti e sostitutivi. Secondo Talmon, infatti, la comunità di Qumran fu influenzata da quei passi biblici che ponevano l'accento sull'importanza della preghiera, mentre la sua liturgia comunitaria derivò dall'ideologia sociale e collettiva che caratterizzava la setta<sup>788</sup>.

---

<sup>783</sup> «τά γάρ κατά πόλβις προσβυκτήρια τί έτβρόν έστιν ή διδασκαλεία φρονήσβως και άνδρείας και σωφροσύνης και δικαιοσύνης ευσέβειας τέ και όσιότητος και συμπάσης άρετής, ή κατανοείται και κατορθούται τά τέ ανθρωπέια και θεία». PHILO, *Mos.* 2,216

<sup>784</sup> «άναπέπταται γούν ταίς εβδομαίς μυρία κατά πάσαν πόλιν διδασκαλεία φρονήσεως και σωφροσύνης και ανδρείας καί δικαιοσύνης και τών άλλων αρετών, εν οίς οι μέν εν κόσμω καθέζονται συν ησυχία τά ώτα άνωρθιακότες μετά προσοχής πάσης ένεκα του διφήν λόγων ποτίμων». PHILO, *Spec.* 2,62-64

<sup>785</sup> Cfr. LEVINE L., 2000, p. 169; *Ivi*, p. 163, nota 146

<sup>786</sup> Cfr. *Ivi*, p. 167, nota 164

<sup>787</sup> Si veda più sopra, cap. 4.6. Cfr. CD 11,21-23; LEVINE L., 2000, p. 167

<sup>788</sup> LEVINE L., 2000, p. 167, nota 166

Ad ogni modo, è possibile che alcune benedizioni venissero recitate nelle sinagoghe di Giudea, così come in quelle della Diaspora<sup>789</sup>. Nonostante ve ne siano alcune prove solo nella Mišnah e nella Tosefta<sup>790</sup>, l'usanza di esprimere formule augurali prima e dopo la lettura della Torah potrebbe essere stata una pratica usuale nei riti sinagogali precedenti al 70 e.v.<sup>791</sup>. Inoltre, la Mišnah testimonia l'usanza di recitare la benedizione sacerdotale in tali contesti: «*Nella provincia la pronunciano tre volte e nel Tempio una sola. Nel Tempio [il sacerdote] pronuncia il nome come è scritto, e nella provincia come viene pronunciato. Nella provincia i sacerdoti sollevano le mani [in modo che siano] allineate con le spalle e nel Tempio sopra la testa, tranne il sommo sacerdote che non alza le mani sopra la piastra frontale*»<sup>792</sup>. Ancora, si possono rintracciare degli indizi circa una liturgia di gruppo anche nella disputa tra Bet Hillel e Bet Šammay relativa al numero di benedizioni da pronunciare durante le festività che cadono di sabato<sup>793</sup>. Pertanto, si potrebbe dire che nelle sinagoghe di Giudea, durante il periodo del Secondo Tempio, la preghiera abbia avuto un ruolo marginale, se non addirittura assente<sup>794</sup>.

Nelle sinagoghe della Diaspora, invece, la preghiera pubblica potrebbe aver avuto un ruolo più prominente. In tale contesto l'appellativo maggiormente utilizzato per definire l'istituzione parrebbe essere *proseuchē*, almeno fino al I secolo e.v., per poi essere sostituito con *synagōgē*<sup>795</sup>. Questa predominanza terminologica potrebbe trovare giustificazione nell'enfasi attribuita alle due istituzioni. *Proseuchē* parrebbe indicare il desiderio di alcune sinagoghe della Diaspora di sottolineare la loro dimensione religiosa, a causa anche del particolare contesto in cui si locavano. Esse si trovavano infatti generalmente lontane dal Tempio di Gerusalemme e spesso in ambienti pagani<sup>796</sup>, fornendo così «un forte incentivo a sviluppare una propria struttura liturgica, similmente a quanto accaduto a Qumran e nel periodo successivo al 70 e.v.»<sup>797</sup>. Nelle sinagoghe della Diaspora, similmente a quelle di Giudea, la popolazione si radunava in assemblea e si

<sup>789</sup> Cfr. LEVINE L., 2000, p. 168

<sup>790</sup> Cfr. mB<sup>r</sup>rakhot 1,4; 3,4; mMegillah 4,1-3; mSoṭah 7,2.6-7; tSukkah 4,6

<sup>791</sup> Cfr. LEVINE L., 2000, p. 168

<sup>792</sup> mSoṭah 7,6

בְּמִדֵּינָה אֲוִמְרִים אוֹתָהּ שְׁלֹשׁ בְּרָכוֹת, וּבְמִקְדָּשׁ בְּרָכָה אֶחָת. בְּמִקְדָּשׁ אוֹמֵר אֶת הַשֵּׁם כְּכַתְּבוֹ, וּבְמִדֵּינָה בְּכַוּוּיָו. בְּמִדֵּינָה כֹּהֲנִים נוֹשְׂאִים אֶת יְדֵיהֶן כְּנֶגֶד כְּתֻפֵיהֶן, וּבְמִקְדָּשׁ עַל גְּבֵי רִאשֵׁיהֶן, חוּץ מִפְּהֶן גְּדוּל שְׂאִינוֹ מִגְּבֵיהָ אֶת יְדָיו לְמַעַל מִן הַצִּיָּן

<sup>793</sup> Cfr. tRoš Haššanah 2,17; LEVINE L., 2000, p. 168

<sup>794</sup> Cfr. LEVINE L., 2000, p. 169; FINE, 1996a, p. 26; *Idem*, 1996b, p. 20; TALMON, 1989, pp. 267-268

<sup>795</sup> Cfr. LEVINE L., 2000, p. 138; *Ibidem*, note 19-20

<sup>796</sup> Cfr. BRUNEAU, 1970, pp. 485-488

<sup>797</sup> LEVINE L., 2000, p. 166. Cfr. KRAABEL, 1995, pp. 120-121

dedicava alla lettura della Torah<sup>798</sup>. Nel Vangelo di Luca, infatti, si legge che Gesù «si recò a Nazareth [...] ed entrò, secondo il suo solito, di sabato nella sinagoga e si alzò a leggere» dal rotolo del profeta Isaia<sup>799</sup>. Le evidenze di una preghiera comunitaria in tali contesti, tuttavia, sono piuttosto scarse<sup>800</sup>. Nell'opera *Contra Apionem*, Flavio Giuseppe descrive le attività sinagogali e la loro routine, includendo la storia di Agatarchide di Cnido, il quale dice che gli ebrei «allargano le loro mani nei loro luoghi sacri e pregano fino a sera»<sup>801</sup>. Ancora, descrivendo le preghiere quotidiane della comunità dei Terapeuti di Alessandria, Filone dice: «Sono soliti pregare due volte al giorno, all'alba e al tramonto, chiedendo, al sorgere del sole, una buona giornata, giornata buona nel senso proprio dell'espressione, cioè che la loro intelligenza sia piena di luce divina; al tramonto, invece, chiedono che la loro anima, completamente sollevata dalla molteplicità di sensazioni e di sensibili, raccoltasi nel suo sinedrio e nel suo luogo di meditazione segua le tracce della verità»<sup>802</sup>. Fleischer avanza una particolare ipotesi, sostenendo che, come in Giudea, anche le sinagoghe della Diaspora non conoscessero tale costume e dunque negando l'esistenza di un culto liturgico pubblico e formale<sup>803</sup>. Tuttavia, ciò sembrerebbe poco condivisibile, a partire dal termine stesso per indicare la sinagoga della Diaspora, *proseuchē*, che, come detto, significa letteralmente “luogo di preghiera”. Inoltre, «supporre che un'istituzione sia stata chiamata con un nome che non ha nulla a che fare con ciò che realmente accadeva al suo interno è un'ipotesi al limite della credulità»<sup>804</sup>. Benché la lettura della Torah possa essere stata l'elemento principale delle attività di tali sinagoghe, la preghiera pubblica parrebbe essere stata comunque presente e praticata<sup>805</sup>. Come sostiene Binder, «è ingiustificato negare l'esistenza della preghiera

<sup>798</sup> Cfr. RUNESSON, 2001, pp. 480-481; FINE, 1996a, pp. 132-134; ELBOGEN, 1993, pp. 129-142

<sup>799</sup> «καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρά, οὗ ἦν τεθραμμένος, καὶ εἰσῆλθεν κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων εἰς τὴν συναγωγὴν, καὶ ἀνέστη ἀναγνῶναι». Lc 4,16-17

<sup>800</sup> Cfr. AITKEN, 2014, p. 49; GRABBE, 2012, p. 173

<sup>801</sup> «ἀλλ' ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐκτετακότες τὰς χεῖρας εὐχέσθαι μέχρι τῆς ἐσπέρας». IOS., *C. Ap.* 1,209-210

<sup>802</sup> «δὶς δὲ καθ' ἑκάστην ἡμέραν εἰώθασιν εὐχέσθαι, περὶ τὴν ἕω καὶ περὶ τὴν ἐσπέραν, ἡλίου μὲν ἀνίσχοντος εὐημερίαν αἰτούμενοι τὴν ὄντως εὐημερίαν, φωτὸς οὐρανοῦ τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἀναπληροῦσθαι, δυομένου δὲ ὑπὲρ τοῦ τὴν ψυχὴν τοῦ τῶν αἰσθήσεων καὶ αἰσθητῶν ὄχλου παντελῶς ἐπικουφισθεῖσαν, ἐν τῷ ἑαυτῆς συνεδρίῳ καὶ βουλευτηρίῳ γενομένην, ἀλήθειαν ἰχνηλατεῖν». PHILO, *Contempl.* 27

<sup>803</sup> Cfr. FLEISCHER, 1990, pp. 424-425

<sup>804</sup> Cfr. LEVINE L., 2000, p. 164

<sup>805</sup> Cfr. Ivi, pp. 138-139; 162-173; REIF, 1999, pp. 349-350; SANDERS, 1992, pp. 195-196

come parte integrante del culto della Diaspora, anche se, effettivamente, non era l'elemento dominante»<sup>806</sup>.

In conclusione, sebbene le testimonianze riguardo all'esistenza di una preghiera comunitaria presso le sinagoghe della Diaspora siano scarse e limitate, appare inverosimile escludere completamente una liturgia pubblica presso tali contesti. Oltre alla terminologia utilizzata per indicare i luoghi di culto fuori dalla Giudea e alla possibile influenza della cornice religiosa pagana entro la quale questi erano inseriti, la distanza dal Tempio di Gerusalemme e dalle sue prassi deve aver certamente rivestito un qualche ruolo nello sviluppo di una propria religiosità e di una propria forma liturgica, similmente a quanto accaduto presso la comunità di Qumran e nell'epoca posteriore al 70 e.v.

### 5.2.2. L'intenzionalità della preghiera

Un aspetto interessante della spazialità sacra del pregare, che va oltre la mera topicità di una determinata area o di un rituale, riguarda l'anatomia dell'intenzionalità. Nelle narrative religiose ebraiche, e soprattutto nella letteratura post-biblica, si ritrova spesso l'idea di alzare lo sguardo o rivolgere il viso alla divinità, così come di mantenere il corpo in una data posizione. In particolare, una locuzione caratteristica ricca di significato è כוונת הלב, *kawwanat halev*, traducibile con "direzione del cuore", che parrebbe enucleare una dimensione spaziale, fisica ed emotiva della ritualità della preghiera<sup>807</sup>.

All'interno della Bibbia, il termine לֵב, *lev* assolve un ventaglio di possibili significati, che, come in italiano, coprono un campo semantico che va da "cuore" a "mente", dalla sfera dell'emotività a quella più propriamente anatomica del termine<sup>808</sup>. È interessante notare come, nella Bibbia<sup>809</sup>, vi siano molteplici passi nei quali il cuore viene rivolto alla divinità, o gli viene richiesto di farlo, in un'ottica positiva. All'opposto, una

---

<sup>806</sup> BINDER, 1999, p. 165

<sup>807</sup> Cfr. STÖKL, 2007, p. 245

<sup>808</sup> Cfr. TDOT, VII, pp. 399-437; HALOT, II, pp. 513-515; BDB, pp. 524-525; CARASIK, 2006, pp. 9.105-106; AVRAHAMI, 2012, pp. 56.92.129

<sup>809</sup> Cfr., fra i vari, 1Sam 7,3; 1Re 8,48; 1Cr 29,18; 2Cr 12,14; 20,33; 30,19; Gb 11,13



connotazione negativa viene data al non rivolgere il proprio cuore a Dio, o a rivolgerlo ad altre divinità. Ad esempio, in 2Cr 19,3 Ieu dice a Giosafat: «Tu hai compiuto azioni buone, perché [...] hai rivolto il tuo cuore a Dio»<sup>810</sup>. Nel Libro del profeta Isaia, Dio dice: «Questo popolo si avvicina a me solo a parole e mi onora solo con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me»<sup>811</sup>. Ancora, 1Re 11,4 narra che «quando Salomone fu vecchio, le sue donne volsero il suo cuore verso le divinità straniere e il suo cuore non fu più tutto per YHWH suo Dio»<sup>812</sup>. In tali contesti, il termine assume una connotazione che si collega a uno stato mentale e affettivo, conformemente all'idea che le emozioni fossero percepite e vissute internamente al corpo<sup>813</sup>. Nel primo giudaismo rabbinico, il termine *lev* continua a coprire una varietà di significati, riferendosi tendenzialmente a uno stato mentale o emotivo, ma anche all'organo stesso o, per esteso, al petto<sup>814</sup>.

La radice ebraica כון, *kwn*, invece, accoglie una maggiore varietà di sensi. Nelle sue molteplici forme, il termine può significare stabilire, preparare o fondare<sup>815</sup>. In alcuni casi assume anche un valore geospaziale, se associato, ad esempio, al direzionare il volto o il proprio cammino<sup>816</sup>. Secondo Van Hecke, il termine può «determinare le qualità o la posizione di un oggetto»<sup>817</sup>. Anche nell'ebraico del periodo tannaitico si ritrova la radice *kwn* con un utilizzo verbale e raramente come sostantivo<sup>818</sup>. Il termine, quindi, assume il valore di consapevolezza, attenzione, concentrazione, intenzione o direzione, talvolta con una sfumatura spaziale<sup>819</sup>. Eilberg-Schwartz, infatti, lo definisce come l'intenzione che accompagna un'azione<sup>820</sup>, similmente a Balberg che lo descrive come «la motivazione che sta alla base delle azioni di una persona»<sup>821</sup>.

La combinazione dei due termini, *lev* e *kwn*, è relativamente poco frequente nelle fonti bibliche e tannaitiche. 1Sam 7,3, ad esempio, dice: «Dirigete il vostro cuore verso

<sup>810</sup> «אָבְל דְּבָרִים טוֹבִים נִמְצָאוּ עִמָּךְ [...] נִהְיִינוּ לְבָבְךָ לְדֹרֵשׁ הָאֱלֹהִים»

<sup>811</sup> «כִּי נִגַּשׁ הָעָם הַזֶּה בְּפִי וּבִשְׂפָתָיו כְּבָדוּנִי וְלִבּוֹ רִתַּק מִמֶּנִּי» Is 29,13

<sup>812</sup> «וַיְהִי לַעַת זְקֻנַּת שְׁלֹמֹה נָשְׂיוּ הַטּוֹ אֶת-לִבּוֹ אֶת־הֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְלֹא-הָיָה לְבָבוֹ שְׁלֵם עִם-יְהוָה אֱלֹהָיו כְּלָבָב דָּוִד אָבִיו»

<sup>813</sup> Cfr. SMITH M., 1998, pp. 427-436; GUILLAUMONT, 1950, pp. 41-81

<sup>814</sup> Un utilizzo di *lev* inteso come cuore o petto si ritrova, per esempio, in mSoṭah 1,5 e in mHullin 3,1.

<sup>815</sup> Cfr. BDB, pp. 465-467; TDOT, VII, pp. 89-101

<sup>816</sup> Cfr. 1Sam 7,3; 1Cr 29,18; Sal 11,12; 119,133; Prov 4,26-27; 16,19; 21,29; Ez 4,3

<sup>817</sup> VAN HECKE, 2003, p. 160

<sup>818</sup> Cfr. tRoš Haššanah 2,7; m'Eruvin 4,4; m'Menaḥot 13,11; mMiddot 2,4

<sup>819</sup> Cfr. WOLFSON E., 1996, pp. 137-162

<sup>820</sup> Cfr. EILBERG-SCHWARTZ, 1986, p. 7

<sup>821</sup> BALBERG, 2014, p. 92

YHWH e rendete culto soltanto a lui»<sup>822</sup>. Similmente, il Salmista parla di «una generazione che non indirizzò il cuore»<sup>823</sup> e, poco più avanti, afferma che «il loro cuore non era rivolto a lui»<sup>824</sup>. In questi esempi si può notare come l'immaginario spaziale si mescoli con quello affettivo e mentale<sup>825</sup>. In Gb 11,13, invece, si ritrovano i due termini in un'ottica più specificamente cinesica e anatomica: «Rivolgi il tuo cuore a Dio e stendi verso di lui le tue mani»<sup>826</sup>. Secondo Newsom, tale verso descrive letteralmente l'orientamento del corpo nell'atto liturgico, disciplinandolo e riordinandolo, oltre a strutturarne l'ambiente<sup>827</sup>. Nella letteratura tannaitica, la combinazione dei due termini è poco presente e spesso collegata a un contesto rituale<sup>828</sup>. Descrivendo i requisiti per la recitazione dello *Šēma'*, la Tosefta sottolinea che «chi recita lo *Šēma'* deve indirizzare il suo cuore. Rabbi Aḥa dice a nome di Rabbi Yehudah: se nel primo paragrafo volge il suo cuore, anche se non ha volto il suo cuore nell'ultimo paragrafo, ha adempiuto il suo dovere»<sup>829</sup>. Ancora, la Mišnah offre un esempio simile: «I primi [uomini] pii aspettavano un'ora prima di pregare, in modo da indirizzare i loro cuori a Dio»<sup>830</sup>. Questi passi, così come altri<sup>831</sup>, esprimono una condizione mentale ed emozionale, spaziale<sup>832</sup>, ma anche quella che Cohen chiama “interiorità materiale”, una sorta di fisicità che plasma e si intreccia con la dimensione della mente e del sentimento<sup>833</sup>. Inoltre, essi rivelano come *kawwanat halev* non si riferisca solo a un requisito generale di concentrazione o attenzione, ma anche a una consapevolezza specifica, cioè un'intenzionalità, una determinata predisposizione nei confronti dell'azione che si sta svolgendo<sup>834</sup>.

Per Marcel Mauss, che riteneva che esistessero «necessariamente dei mezzi biologici per entrare in “comunicazione con Dio”»<sup>835</sup>, in ogni cultura il corpo viene

<sup>822</sup> «וְהִלְכִינוּ לְבַבְכֶם אֶל־יְהוָה וְעַבְדֵהוּ לְבָדוּ»

<sup>823</sup> «דָּוִד לֹא־הִקִּין לָבוֹ» Sal 78,8

<sup>824</sup> «וְלִבְכֶם לֹא־נִכְוֶן עִמּוֹ» Sal 78,37

<sup>825</sup> Cfr. GREENBERG, 2008, p. 49. Si veda anche Sal 10,17; Prov 23,26

<sup>826</sup> «אִם־אֲתֶה תְּכִינֹת לִבִּי וּפְרִשְׁתָּ אֵלָיו כַּפְּךָ»

<sup>827</sup> Cfr. NEWSOM, 2009, pp. 109-110

<sup>828</sup> Cfr. NEIS, 2018, p. 137

<sup>829</sup> tBerakhot 2,2

הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו רבי אחאי אומר משום רבי יהודה אם כוון לבו בפרק ראשון אע"פ שלא כוון את לבו בפרק אחרון יצא

<sup>830</sup> «תְּסִידִים הָרְאשׁוֹנִים הָיוּ שׁוֹהִיִּם שְׁעָה אַחַת וּמִתְפַּלְלִים, כְּדִי שְׂיִכְוְנוּ אֶת לִבָּם לְמִקּוֹם» mB<sup>e</sup>rakhot 5,1

<sup>831</sup> Cfr., fra i vari, mB<sup>e</sup>rakhot 2,7; 3,21; 9,5

<sup>832</sup> Cfr. NEIS, 2018, p. 139, nota 37

<sup>833</sup> Cfr. COHEN W., 2003, p. 445

<sup>834</sup> Cfr. EILBERG-SCHWARTZ, 1986, p. 50

<sup>835</sup> MAUSS, 2017, p. 409

educato nelle sue più naturali attitudini. Le fonti post-bibliche offrono alcune regole che parrebbero rivelare una sorta di manuale didattico per il corpo durante la preghiera. Tramite determinate posture, sembrerebbe crearsi una specie di geografia sacra, entro la quale il fedele indirizza le proprie preghiere verso la divinità. Nel trattato B<sup>e</sup>rakhot della Tosefta<sup>836</sup>, ad esempio, si trovano alcune normative circa la preghiera in determinate situazioni:

- A. Un cieco e coloro che non sono in grado di riconoscere le direzioni, [devono] dirigere i loro cuori verso Dio e pregare, come è detto: “E pregheranno YHWH”;
- B. Coloro che si trovano al di fuori della terra d’Israele [devono] dirigere i loro cuori verso la terra d’Israele e pregare, come è detto: “E pregheranno a te verso la loro terra [che hai dato ai loro padri]”;
- C. Coloro che si trovano in terra d’Israele [devono] dirigere i loro cuori verso la città e pregare, come è detto: “E pregheranno a te verso la città che hai scelto”.
- D. Coloro che si trovano in Gerusalemme [devono] rivolgere i loro cuori verso il Tempio, come è detto: “E pregheranno a te in questa casa”;
- E. Coloro che si trovano nel Tempio [devono] rivolgere i loro cuori verso il *sancta sanctorum* e pregare, come è detto: “E pregheranno a te verso questo luogo”;
- F. Coloro che si trovano al nord avranno il volto girato a sud e coloro che si trovano al sud avranno il volto girato a nord, coloro che si trovano a est avranno il volto girato a ovest, coloro che si trovano a ovest avranno il volto girato a est;

---

<sup>836</sup> Cfr. tB<sup>e</sup>rakhot 3,16-18

סומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות מכוונים לבן לפני המקום ומתפללין שנא' (מלכים א ה) והתפללו אל ה' היה עומד בחו"ל יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל שנא' (שם) והתפללו אל ה' דרך ארצם היה עומד בא"י יכוין את לבו כנגד ירושלים שנא' (שם) והתפללו אל העיר הזאת העומדים בירושלים מתפללין כנגד בית המקדש שנא' (שם) והתפללו אל הבית הזה העומדים במקדש יכונו את לבן כנגד בית קדשי הקדשים שנא' (שם) והתפללו אל המקום הזה נמצאו העומדין לצפון פניהם לדרום העומדים בדרום פניהם לצפון העומדים במזרח פניהם למערב העומדים למערב פניהם למזרח ונמצאו כל ישראל מתפללין למקום אחד. לא יעמוד [אדם] לא ע"ג מטה ולא ע"ג כסא ולא ע"ג ספסל ולא ע"ג מקום גבוה ויתפלל שאין גבוהות לפני המקום שנא' (תהילים קל) ממעמקים קראתיך ה' אם היה זקן או חולה הרי זה מותר. היה רוכב על גבי החמור אם יש לו מי שיאחז את חמורו ירד למטה ויתפלל ואם לאו ישב במקומו ויתפלל ר' אומר בין כך ובין כך יתפלל במקומו ובלבד שיהא לבו מכוון

- G. Tutto Israele si troverà a pregare verso un unico luogo;
- H. Una persona non dovrebbe stare sopra un letto, né sopra una sedia, né sopra una panca, né sopra un luogo elevato e pregare, poiché non ci sono luoghi elevati davanti a Dio, come è detto: “Dall’abisso a te grido, YHWH”. Ma se uno è anziano o malato, allora è permesso;
- I. [Se una persona] sta viaggiando su un asino [e giunge l’ora della preghiera], se ha qualcuno che gli possa tenere l’asino, dovrebbe smontare da esso e pregare, altrimenti rimane al suo posto e prega. Rabbi dice: “In ogni caso dovrebbe pregare dove si trova, purché volga il suo cuore”.

Nella sezione di testo riportata, i punti A, H e I rappresentano una sorta di cornice che principia e racchiude il materiale di B-G, dove si enuclea una mappatura sacra dello spazio, sia esso geografico che anatomico. Da B a E, infatti, si ritrovano cinque aree contigue e concentriche, di variabile valore e di crescente prossimità al sacro: da fuori la terra d’Israele al suo interno, da quest’ultimo alla città di Gerusalemme, dalla città al Tempio e da qui fino al suo centro, il *sancta sanctorum*<sup>837</sup>. Si evince così che l’orante non dirige il suo cuore verso quest’ultimo come regola generale, ma che la norma si applica solo quando esso si trova nel Tempio<sup>838</sup>. Pertanto, la formula *kawwanat halev* dimostra, in questi passaggi, di essere fermamente ancorata al corpo in relazione allo spazio, in virtù anche delle «precise coordinate geografiche stabilite per direzionare correttamente il cuore del fedele»<sup>839</sup>. Tale mappa rituale fortemente dinamica ricorda indubbiamente quella di Mišnah Kelim 1,6-9, dove si struttura una geografia sacra composta da cerchi concentrici di santità, che dall’infuori la terra d’Israele arrivano fino al *sancta sanctorum*. L’effetto retorico di una simile struttura, che richiama ciò che Walton definisce “bussola sacra”<sup>840</sup>, è quindi quello di creare una spazialità liturgica con un *climax* crescente, che culmina con il pregare nel Tempio con il cuore rivolto al *sancta sanctorum* come ideale<sup>841</sup>. Inoltre, i menzionati passaggi dimostrano che *kawwanat halev* non è una mera disposizione mentale, ma che l’intenzionalità del pregare si radica profondamente in un

<sup>837</sup> Cfr. NEIS, 2018, p. 143

<sup>838</sup> Cfr. HENSHKE, 2011, pp. 19-20; LANGER, 1998, p. 8

<sup>839</sup> NEIS, 2018, p. 144

<sup>840</sup> Cfr. WALTON, 2001, pp. 293-304

<sup>841</sup> Cfr. EHRLICH, 2004, pp. 66.87; URBACH, 1975, p. 58

senso geospaziale e corporeo. Come sostiene Neis, «senza negare una dimensione emotiva o intellettuale»<sup>842</sup>, essa rappresenta ciò che si potrebbe definire una sorta di «tecnologia liturgica spazialmente integrata»<sup>843</sup>. Così come nei suoi significati più tipicamente biblici, la formula “volgere il proprio cuore” può assumere più sfumature, spesso coesistenti. Nel quadro d’insieme in esame, tale costrutto sembrerebbe indicare, tra i vari sensi, proprio quello di fungere da bussola, capace di direzionare il fedele, mediante la propria intenzionalità, verso un contesto spaziale, rituale e liturgico.

Pertanto, si potrebbe dire che lo spazio sacro entro il quale si articola la preghiera e la sua ritualità si crea, in un certo senso, tramite l’intenzione che il fedele pone in essa. Mediante quest’ultima, come detto, si determina un contesto geospaziale, mentale e somatico che costruisce l’ambiente sacro della liturgia. La necessità dell’intenzione quale componente di un’azione costruisce, nella letteratura tannaitica, l’idea di dover essere costantemente consapevoli dei pensieri che accompagnano le azioni<sup>844</sup>. Nell’analizzare il concetto di *kawwanat halev*, Balberg parla di una soggettività standardizzata<sup>845</sup>, mentre Rosen-Zvi ne rifiuta una lettura introspettiva<sup>846</sup>. Tuttavia, le disposizioni circa il linguaggio fisico della preghiera parrebbero riportare proprio all’idea maussiana di un corpo istruito, educato a cercare una via naturale nella comunicazione con il divino. La sensibilità geografica dell’intenzionalità, dunque, intreccia in maniera imprescindibile il corpo, e per esteso la mente, e lo spazio circostante, coltivando così il contesto rituale necessario per la preghiera.

### 5.3. Suoni, musica e silenzi nella preghiera

Come già accennato, l’uso della musica all’interno della cultualità ebraica riveste un’importante funzione espressiva di comunicazione sia con la sfera del sacro che tra

---

<sup>842</sup> NEIS, 2018, p. 145

<sup>843</sup> *Ibidem*

<sup>844</sup> Cfr. LEVINSON, 2012, p. 88

<sup>845</sup> Cfr. BALBERG, 2014, p. 70

<sup>846</sup> Cfr. ROSEN-ZVI, 2015, p. 55

coloro che performano un rituale, in un'ottica coesiva ed euforica. Frequentemente associati a festività e celebrazioni, canti e ritmi rappresentano un aspetto fondamentale di svariati momenti della vita religiosa e non del popolo giudaico. Nei testi biblici, infatti, si ritrovano molteplici riferimenti alla musica in occasione di eventi legati alla quotidianità e a un ambito secolare. Ad esempio, si possono rintracciare canti performati per confortare i bambini o durante il lavoro, che si tratti della raccolta dell'uva, della costruzione di canali d'irrigazione<sup>847</sup> o durante i festeggiamenti di un matrimonio, con l'accompagnamento di strumenti musicali<sup>848</sup>. Ancora, le nascite, con la loro promessa di vita e continuità dell'eredità culturale, erano caratterizzate da cerimonie musicali ritualizzate, con canti e incantazioni che venivano eseguiti ancor prima del parto per garantirne il buon esito<sup>849</sup>. Come già visto, suoni e canti erano parte anche del panorama militare e bellico, quali strumenti per richiamare le truppe o segnalare loro qualcosa, così come per prepararle al combattimento in vere e proprie "danze di guerra"<sup>850</sup>. Sono molteplici, infatti, gli inni che celebrano vittorie e successi militari. Fra i vari, spiccano il canto di vittoria di Mosè di Es 15,1-18, che, coralmemente, lo unisce ai «figli di Israele» in un gioioso inno di ringraziamento a Dio per il successo dell'attraversamento del Mar Rosso nella fuga dal faraone e dal suo esercito, al quale segue quello di Miriam, che a sua volta offrì la sua lode a YHWH dopo che «prese in mano un tamburello, e dietro di lei uscirono tutte le donne con tamburelli e in cortei danzanti»<sup>851</sup>. Ancora, compaiono il canto di vittoria su Sicon e gli Amorrei<sup>852</sup> e, nonostante una serie di incongruenze e incertezze riguardo alla sua interpretazione<sup>853</sup>, il Canto di Debora, inno di guerra finalizzato all'esaltazione delle tribù israelitiche venute in aiuto, al richiamo della profetessa, nella difesa contro il re di Canaan Sisara<sup>854</sup>. Questi esempi, così come quelli del canto di Lamech di Gen 4,23-24 e quello di Sansone di Gdc 15,16, possiedono un loro ritmo, una

<sup>847</sup> Cfr. Ger 25,30; 48,33; Num 21,17-18

<sup>848</sup> Cfr. Gdc 14,14; Ger 16,9; 1Mac 9,39. Cfr. anche ABD, IV, p. 931. Curiosamente, nel Nuovo Testamento non si fa mai menzione di musiche e musicisti in occasione di festività matrimoniali. Forse, tali aspetti potevano essere cosa ampiamente comune e dunque dati per scontati. Cfr. Mt 22,1-13; Gv 2,1-11

<sup>849</sup> Cfr. Gen 35,17; 1Sam 4,20; Lc 2,9-14. Cfr. anche ABD, IV, p. 934. Si veda anche il caso del Cantico di Anna, la quale esprime tutta la sua esultanza per aver dato alla luce il figlio Samuele, poiché l'aveva «domandato a YHWH» («כִּי מִיְהוָה שָׁאַלְתִּיו»). 1Sam 1,20. Cfr. 1Sam 2,1-10

<sup>850</sup> Cfr. Num 10,9; Gdc 3,27; 6,34; 7,15-24; Is 13,3; Ez 6,11. Cfr. anche ABD, IV, p. 932; SENDREY, 1969, pp. 469-470

<sup>851</sup> «וַתִּקַּח מִרְיָם הַגִּבּוֹרִית אֶתְהָרֵן אֶתְהָרֵן בְּיָדָהּ נִמְצְאוּ כָל־הַנְּשִׂימִם אֶחָדֵיהֶן בְּתַפְסִים וּבְמִחְלֵת». Es 15,20-21

<sup>852</sup> Cfr. Num 21,27-30

<sup>853</sup> Cfr. NJBC, pp. 88.113.131

<sup>854</sup> Cfr. Gdc 5

loro musicalità, che avrebbero sollecitato così un particolare *mood*, intensificandone la tensione e dando una certa simmetria alla composizione<sup>855</sup>. Inoltre, la musica veniva impiegata anche nei funerali e in casi di malattia, in un'ottica apotropaica e di lamentazione e partecipazione al lutto<sup>856</sup>, e si ritrovano anche canti romantici e conviviali<sup>857</sup>. Talvolta, la musica assume anche la qualità di dono e ispirazione giunte da Dio stesso<sup>858</sup>. In 2Sam 23,1, per esempio, Davide si descrive come oracolo «consacrato del Dio di Giacobbe, del soave salmista d'Israele»<sup>859</sup>. Pertanto, è evidente come la musica accompagnasse moltissimi momenti della vita quotidiana, così come i grandi eventi storici, dall'esodo alla riconquista dell'Arca, dalla dedicazione del Tempio al ritorno dall'esilio, in una dimensione enfatica, emozionale e comunicativa<sup>860</sup>.

In ambito religioso, i pellegrinaggi -verso vari santuari prima ed esclusivamente verso il Tempio di Gerusalemme poi- rappresentavano certamente un'occasione per performare canti comunitari lungo il tragitto. Un esempio particolare è rappresentato dai cosiddetti *Canti delle salite* di Sal 120-134, che avevano l'intento di celebrare YHWH durante l'ascesa a Gerusalemme e al suo Tempio. Inoltre, nei templi stessi venivano impiegati cori e strumenti musicali, come testimonia la lamentazione del profeta Amos, il quale, criticando la vuotezza del culto templare, dichiara che Dio rifiuta ormai i canti e le cetre dei fedeli<sup>861</sup>. Come già evidenziato, anche le festività annuali e le incoronazioni regali erano momenti durante i quali cantare inni e lodi<sup>862</sup>.

All'interno delle narrazioni bibliche, l'uso religioso della musica, sia essa cantata che strumentale, si associa spesso alle preghiere di ringraziamento, di lode, o semplicemente per attirare l'attenzione di Dio sui fedeli<sup>863</sup>. Il Libro dei Salmi evidenzia molteplici volte tali usanze. In Sal 13,3 e 132, per esempio, il canto ricorda a YHWH di ascoltare e di guardare ai suoi seguaci. Il Salmo 118 riconosce e ammette la bontà di Dio e delle sue azioni, ricordando ciò che ha fatto. I Salmi 33 e 113, invece, inneggiano

---

<sup>855</sup> Cfr. ABD, IV, pp. 930-931

<sup>856</sup> Cfr. Es 28,33-35; Gdc 11,40; 1Sam 16,16; 2Sam 3,32-34; 2Cr 35,25; Ger 7,34; 48,36

<sup>857</sup> Cfr. Ct 1,9-17; 2,15; Is 21,11-12; 22,13; Ez 33,32

<sup>858</sup> Cfr. Es 31,3.6; 35,25; 36,1; 1Cr 15,22; 25,7; 2Cr 34,12; Sal 33,3; 40,3

<sup>859</sup> «מְשִׁיחַ אֱלֹהֵי יִצְחָק וְנָצַח וְנִמְרֹת יִשְׂרָאֵל»

<sup>860</sup> Cfr. DBI, p. 576

<sup>861</sup> Cfr. Am 5,23

<sup>862</sup> Cfr. Es 23,17; Dt 16,16; Sal 2; 20; 68,4.25; 72; 89; 101; 110; 144

<sup>863</sup> Cfr., ad esempio, 2Cr 5,12-13; 29,27-30; Esd 3,10

gioiosamente alla sua grandezza con vivaci lodi<sup>864</sup>. Come già evidenziato nella precedente disamina sull'utilizzo della musica durante le prassi sacrificali, la Mišnah si preoccupa di descrivere minuziosamente anche l'ordine dei canti e degli strumenti che dovevano accompagnare gli inni di lode e di ringraziamento durante i rituali. Ad esempio, Mišnah Sukkah 5,4 conferma, nella descrizione degli spazi del Tempio di Gerusalemme, come i quindici gradini che conducevano dal cortile degli Israeliti a quello delle donne corrispondessero ai quindici *Canti delle salite* menzionati nel Libro dei Salmi<sup>865</sup>. Inoltre, aggiunge che i Leviti solevano stare su tali gradini suonando strumenti musicali e cantando. Similmente, altri passi post-biblici evidenziano l'usanza di performare canti e musiche in accompagnamento a preghiere, lodi, inni e lamentazioni<sup>866</sup>.

Con la caduta del Tempio di Gerusalemme, secondo alcuni studiosi, l'uso della musica continuò a fiorire e a servire quale sostegno emozionale e didattico nel mantenimento della religione all'interno dell'attività sinagogale. Secondo Freedman, infatti, con la mancanza della classe levitica e la proibizione della musica strumentale nella sinagoga, il canto evolvette legandosi intrinsecamente alla liturgia e alla preghiera<sup>867</sup>. Tale ipotesi è corroborata da quella di Begbie, il quale sostiene che le usanze strumentali levitiche erano assenti nelle pratiche sinagogali in seguito alla distruzione del Secondo Tempio<sup>868</sup>. L'uso esclusivo della musica cantata nelle pratiche liturgiche potrebbe rappresentare un modo per enfatizzare la concentrazione e la giusta predisposizione d'animo nella recitazione delle preghiere, similmente al significato che si potrebbe rintracciare nella musica strumentale, ma in maniera più specifica e circoscritta.

Quando Filone descrive i costumi della comunità dei Terapeuti d'Egitto, evidenzia che essi «*dopo aver mangiato, celebrano la sacra vigilia, che si svolge in questo modo: tutti insieme si alzano in piedi e nel mezzo della stanza si formano dapprima due cori, uno di uomini, l'altro di donne. Per ognuno si sceglie, come capocoro e guida, l'elemento più degno d'onore e più dotato musicalmente. Poi cantano inni composti in onore di Dio*

<sup>864</sup> Cfr. anche Sal 28,7; 98,4-6; 150,3-5

<sup>865</sup> «על חמש עשרה מעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים, כנגד חמשה עשר שיר המעלות שבתהלים»

<sup>866</sup> Cfr., fra i vari, m'Arakhin 2,6; mMiddot 2,5; mMo'ed Qatan 3,9; mBikkurim 3,4; mTamid 3,8; 7,4; mRoš Haššanah 4,4; mYoma 7,1; mŠevu'ot 2,2; bMegillah 14a; bB'rakhot 60b; bSoṭah 30b;

<sup>867</sup> Cfr. ABD, IV, p. 994

<sup>868</sup> Cfr. BEGBIE, 2000, pp. 521-524



con molti metri e ritmi, ora all'unisono, ora agitando le mani e danzando al suono di armonie antifonali. Esaltati da Dio, cantano sia le liriche della processione, sia quelle della stasi, riprendendo le evoluzioni delle danze corali»<sup>869</sup>. Il passo, nel quale viene offerta una certa specificità di modalità esecutive, mette chiaramente in luce l'importanza della musica, dei canti e delle danze sia come mezzi devozionali, sia come esperienza sociale fondamentale presso i Terapeuti.

La Bibbia offre svariati episodi nei quali la preghiera viene pronunciata sonoramente, a voce alta, in maniera che sia ben udibile. Tale comune usanza trova ragione nell'idea di una divinità antropomorfa dotata di orecchie come gli uomini e, pertanto, capace di udire fisicamente le richieste e le lodi dei suoi fedeli<sup>870</sup>. Ad esempio, termini come קָרָא, *za'aq*, "gridare"<sup>871</sup>, קָרָא, *qara'*, "chiamare"<sup>872</sup>, דָּבַר, *davar*, "parlare"<sup>873</sup>, שָׁאַל, *ša'al*, "chiedere"<sup>874</sup>, שָׁמַע, *šama'*, "ascoltare"<sup>875</sup>, dimostrano una comunicazione con Dio del tutto simile a quella fra esseri umani, basata su un atto fonatorio al quale corrisponde un ascolto attivo e corporeo<sup>876</sup>. Similmente, alcuni passi evidenziano proprio la capacità di YHWH di ascoltare le richieste e le preghiere del suo popolo. In 2Cr 6,40, ad esempio, Salomone supplica Dio: «Siano i tuoi occhi aperti e le tue orecchie attente alla preghiera innalzata in questo luogo»<sup>877</sup>. Poco oltre, Dio risponde al re, confermando che i suoi occhi «saranno aperti» e che le sue orecchie «saranno attente»<sup>878</sup>. Tuttavia, la preghiera parlata, udibile, non rappresenta l'unica forma liturgica esistente, ma se ne può ritrovare anche una silenziosa all'interno della religiosità giudaica. Oltre a una probabile ma non riscontrabile maniera di pregare fra la gente comune, nell'ambito della fede

<sup>869</sup> «Μετὰ δὲ τὸ δεῖπνον τὴν ἱερὰν ἄγουσι παννυχίδα. ἄγεται δὲ ἡ παννυχὶς τὸν τρόπον τοῦτον· ἀνίστανται πάντες ἄθροοι, καὶ κατὰ μέσον τὸ συμπόσιον δύο γίνονται τὸ πρῶτον χοροί, ὁ μὲν ἀνδρῶν, ὁ δὲ γυναικῶν· ἡγεμῶν δὲ καὶ ἑξαρχος αἰρεῖται καθ' ἑκάτερον ἐντιμώτατός τε καὶ ἐμμελέστατος. εἶτα ἄδουσι πεποημένους ὕμνους εἰς τὸν θεὸν πολλοῖς μέτροις καὶ μέλεσι, τῆ μὲν συνηχοῦντες, τῆ δὲ καὶ ἀντιφώνοις ἀρμονίαις ἐπιχειρονοοῦντες καὶ ἐπορχοῦμενοι, καὶ ἐπιθειάζοντες τότε μὲν τὰ προσόδια, τότε δὲ τὰ στάσιμα, στροφάς τε τὰς ἐν χορείᾳ καὶ ἀντιστροφάς ποιοῦμενοι». PHILO, *Contempl.* 83-84. Si veda anche Ivi, 88; FERGUSON, 2003, pp. 391-426; TAYLOR J., 2003, p. 339

<sup>870</sup> Cfr. VAN STRATEN, 1981, p. 83

<sup>871</sup> Cfr., ad esempio, Es 2,23; Num 20,16; 1Sam 12,8.10; 2Sam 22,7; Sal 107,6.28; Lam 3,8; Ez 9,8; Ab 1,2  
<sup>872</sup> Cfr. 2Sam 22,7; 1Re 18,24; 2Re 5,11; Sal 18,6; 88,9; 99,6; 145,18; Lam 3,55; Gl 2,32

<sup>873</sup> Cfr. Gen 17,22; 18,27.31; Es 34,34.35; Num 7,89; Ez 43,6

<sup>874</sup> Cfr. Dt 18,16; 1Re 3,11; Is 7,11; Zc 10,1

<sup>875</sup> Cfr. 1Re 8,30.45.49; 2Cr 6,21.35; Is 28,23

<sup>876</sup> Cfr. TDOT, IV, pp. 112 ss.; XIII, pp. 109 ss.; III, pp. 84 ss.; XIV, pp. 249 ss.; XV, pp. 253 ss.

<sup>877</sup> «עָתָה אֶלֹהֵי יְהוָה עֵינֵי הַיְיָ פְתֹחוּ וְאָזְנוֹי קְשָׁבוּ לְתַפְלֵת הַמִּקְדָּשׁ הַזֶּה»

<sup>878</sup> «עָתָה עֵינֵי יְהוָה פְתֹחוּ וְאָזְנוֹי קְשָׁבוּ לְתַפְלֵת הַמִּקְדָּשׁ הַזֶּה». 2Cr 7,15. Una richiesta simile si ritrova anche nel Libro di Neemia, dove Dio viene invitato in maniera analoga: «Siano i tuoi orecchi attenti e i tuoi occhi aperti» («תְּהִי גַּם אָזְנוֹךָ קְשָׁבָה וְעֵינֶיךָ פְתוּחוֹת» Ne 1,6). Cfr. anche Ne 1,11

privata e individuale, alcuni esempi tratti dalla Bibbia ebraica e da fonti extra-bibliche testimoniano tale costume. Nell'episodio di Anna ed Eli presso il tempio di Silo, per esempio, quest'ultimo sospetta che la donna sia ubriaca, poiché ella «parlava nel suo intimo e soltanto le sue labbra si muovevano, ma non si udiva la voce»<sup>879</sup>. Incalzata dal sacerdote, Anna risponde: «Non ho bevuto né vino né bevande inebrianti, ma sto solo sfogando il mio cuore davanti a YHWH»<sup>880</sup>.

Al di fuori della Bibbia, dove l'esempio appena menzionato è l'unico che parla di un pregare silenzioso, Filone d'Alessandria menziona positivamente una liturgia non sonora in alcuni suoi passi. Nel *De plantatione*, infatti, il filosofo scrive che la gratitudine nei confronti di Dio deve essere espressa «per mezzo di lodi e inni, non quelli cantati dalla voce udibile, ma quelli innalzati e riecheggiati da una mente troppo pura perché l'occhio possa discernarli»<sup>881</sup>. Ancora, in *De specialibus legibus* ricorda che i fedeli onorano Dio con inni e lodi «a volte con gli organi della parola, a volte senza lingua e senza labbra, ma solo all'interno dell'anima»<sup>882</sup>. Similmente, in *De gigantibus* sottolinea nuovamente che si deve contemplare l'esistente senza pronunciare parole, ma nel proprio intimo<sup>883</sup>. Nella *Guerra giudaica*, Flavio Giuseppe narra che dopo la sua resa ai Romani e in seguito ad alcuni sogni, «rivolse al Dio una tacita preghiera»<sup>884</sup>. Nella letteratura rabbinica, le evidenze circa una liturgia silenziosa sono scarse e sporadiche. La Mišnah informa che, «[se] uno [è impuro a causa di] un'emissione seminale, [può] meditare [lo Šema'] nel suo cuore»<sup>885</sup>. Ad ogni modo, risulta evidente come il pregare si espliciti non solo con la parola parlata, ma anche nell'intimità del silenzio. Benché appaia come un'usanza poco comune, o comunque poco attestata, sembrerebbe che essa fosse accettata e considerata legittima e valida tanto quanto quella sonora.

Come evidenziato precedentemente, la musica assolve quindi un ventaglio di finalità all'interno dell'esperienza del culto. Con la sua forza emozionale e catartica, essa

---

<sup>879</sup> «היא מדברת על-לפה רק שפתייה נעות וקולה לא ישמע». 1Sam 1,13

<sup>880</sup> «אָזכי גיין וישךך לא שפתיי אָפּשאָן אָת־נפְּשִׁי לְפָנֵי יְהוָה». 1Sam 1,15

<sup>881</sup> «ἀλλὰ δι' ἐπαίνων καὶ ὕμνων, οὐχ οὐδ' ἡ γεγωνὸς ἄσεται φωνή, ἀλλὰ οὐδ' ὁ ἀειδῆς καὶ καθαρῶτατος νοῦς ἐπηγήσει καὶ ἀναμέλψει». PHILO, *Plant.* 126

<sup>882</sup> «ὑμνοῖς καὶ εὐχαριστίαις τὸν εὐεργέτην καὶ σωτήρα θεὸν γεραίροντες, τῇ μὲν διὰ τῶν φωνητηρίων ὀργάνων, τῇ δὲ ἄνευ γλώττης καὶ στόματος μόνη ψυχῇ τὰς νοητὰς ποιούμενοι διεξόδους καὶ ἐκβοήσεις». PHILO, *Spec.* 1,272

<sup>883</sup> Cfr. PHILO, *Gig.* 52

<sup>884</sup> «προσφέρει τῷ θεῷ λεληθυῖαν εὐχήν». IOS., *Bell.* 3,353

<sup>885</sup> «בעל קרי מְהַרְהַר בְּלִבּוֹ». mB<sup>e</sup>rakhot 3,4

ha la capacità di convogliare l'umore corretto per predisporre alla preghiera, ispirando la concentrazione e la devozione necessarie alla liturgia. Accompagnando il fedele nell'adeguato stato mentale e staccandolo dall'esteriore razionalità della routine del rituale, la musica diventa uno strumento fondamentale nell'abbracciare il momento sacro, allontanando il rischio di un distacco dalla profondità della preghiera e rafforzando l'intenzionalità richiesta dall'avvicinamento al divino che la preghiera incarna.

#### **5.4. Note conclusive**

Alla luce di quanto esposto, si potrebbe avanzare una possibile interpretazione circa il valore rituale della preghiera nel periodo del Secondo Tempio, sulla base di quanto emerge dagli aspetti specifici studiati nel capitolo, benché, chiaramente, le sfumature di senso del fenomeno liturgico siano molteplici e variegate.

Per quanto riguarda l'uso delle mani, la letteratura biblica ed extra-biblica, l'iconografia del Vicino Oriente antico e le ricerche di vari studiosi in tal direzione mettono in luce alcune dinamiche entro le quali se ne svelano delle probabili motivazioni. Innanzitutto, si evince come la gestualità liturgica, costituita dal sollevare o stendere le mani, sia profondamente ancorata al rituale in un'ottica di devozione e venerazione della divinità, relativamente tanto all'espressione di una lode, di una supplica o di un rendimento di grazie. Inoltre, le fonti parrebbero indicare come essa sia costituita da un unico gesto, senza particolari differenziazioni tra i movimenti di sollevamento o distensione, similmente all'uso di "mani" o "palmi", che sarebbero così utilizzati indistintamente come sinonimi. Oltre a porsi come uno dei possibili mezzi di comunicazione e, soprattutto, avvicinamento al sacro, la gestualità liturgica delle mani sembrerebbe voler attirare l'attenzione di Dio e invitarlo ad accogliere l'orante, che dichiara così la sua responsabilità e definisce la sua posizione contemporaneamente di mittente e destinatario dell'azione liturgica. Tale semantica rituale richiama fortemente quella della *šemikhah* in ambito sacrificale, ponendo entrambi i gesti nella medesima sfera comunicativa di avvicinamento, dichiarazione e presentazione.

Dalla ricerca emergono due principali punti di interesse relativi alla spazialità sacra della preghiera. Il primo, costituito dalla sinagoga come luogo atto al culto liturgico, mostra una grande incertezza di fondo, in quanto, nel periodo del Secondo Tempio, essa parrebbe esistere primariamente come istituzione votata all'aggregazione, alla lettura e allo studio della Torah e solo marginalmente, forse, alla preghiera. Le fonti in merito sono scarse e parziali, con molteplici voci contrastanti sia per quanto riguarda la Giudea che i territori della Diaspora. Da quanto si evince dalla letteratura biblica, extrabiblica e da numerosi studi a riguardo, la preghiera si concentrava principalmente nel Tempio di Gerusalemme e, eventualmente, in contesti più precipuamente domestici e privati, fatta eccezione per alcuni gruppi settari, i quali, distanti e distaccati dal culto ufficiale, svilupparono ritualità liturgiche, più o meno istituzionalizzate, in maniera alternativa e autonoma. Ciononostante, benché presso le sinagoghe di Giudea e della Diaspora non sia praticamente attestata una forma liturgica organizzata nel periodo del Secondo Tempio, se non, forse, per l'uso di pronunciare ritualmente alcune benedizioni, la terminologia adottata per definire tali luoghi porterebbe quantomeno a ricorrere a una certa cautela nell'escludervi totalmente la presenza di forme comunitarie e pubbliche di preghiera. Similmente, la situazione delle sinagoghe della Diaspora inviterebbe alla medesima attenzione, considerata la loro lontananza dal santuario gerosolimitano e dalle sue prassi, oltre alla plausibile influenza pagana del contesto religioso entro il quale esse erano inserite. Pertanto, tale argomento necessiterebbe certamente di ulteriori studi, data l'insufficienza di fonti in merito e il carattere eterogeneo e mutevole del fenomeno liturgico, sia esso privato che pubblico.

Il secondo punto focale della spazialità sacra della preghiera è costituito invece dalla dimensione dell'intenzionalità, ovvero dalla volontà e dalla predisposizione d'animo che il fedele pone nell'attività liturgica. Tale concetto si esprime nella formula *kawwanat halev*, che si potrebbe tradurre con "direzione del cuore" e che si ritrova nelle fonti bibliche e soprattutto post-bibliche. Essa assume un valore legato alla consapevolezza, alla concentrazione, all'intenzione e alla direzione della preghiera, esprimendone una qualità tanto emotiva, quanto anatomica e geospaziale. Così, la volontà e la motivazione che strutturano le azioni dell'orante determinano un contesto topico, mentale e somatico che costruisce l'ambiente sacro della liturgia, richiamando il concetto maussiano di un corpo istruito a comunicare con il divino. Pertanto, la spazialità della

preghiera parrebbe determinarsi anche nella relazione tra il corpo del fedele, la sua disposizione mentale e lo spazio circostante, creando una dimensione sacra adatta alla pratica liturgica e alla sua accoglienza da parte di Dio.

Infine, l'uso di canti e strumenti musicali appare profondamente radicato negli usi giudaici, sia in occasioni profane della quotidianità comune e per accompagnare eventi militari o politici, sia in ambito religioso. Le fonti bibliche ed extra-bibliche, infatti, attestano ampiamente il costume di accompagnare le ritualità liturgiche con canti e musiche. Questi parrebbero agire catarticamente come strumenti votati tanto all'attirare l'attenzione di Dio, quanto all'ispirare concentrazione nei fedeli e di condurli nella giusta condizione mentale ed emotiva per predisporre alla preghiera. Inoltre, le fonti testimoniano principalmente una forma sonora e udibile di lodi e suppliche, nell'ottica di una sorta di antropomorfismo divino per il quale il dio è fisicamente in grado di udire le richieste dei suoi fedeli. Ciononostante, seppur in misura minore, la letteratura biblica e post-biblica mostra l'esistenza anche di una preghiera silenziosa e interiore, la quale parrebbe convogliare ancora più intimamente l'adorazione e la contemplazione dell'orante. In conclusione, l'uso del canto e della musica nelle consuetudini liturgiche riveste dunque un ruolo di rilievo nella grammatica del rituale, portando il fedele nella corretta disposizione d'animo, mantenendone viva l'attenzione nella routine del rituale e rafforzando il senso di avvicinamento al sacro che convoglia la preghiera.

## 6. Rituale, sacrificio e preghiera dopo il 70 e.v.

### 6.1. La distruzione del Secondo Tempio di Gerusalemme

La caduta del Secondo Tempio si inquadra storicamente nel panorama rivoltoso che caratterizza l'antica Palestina soprattutto tra il I secolo a.e.v. e il I secolo e.v. In particolare, la conquista della Giudea da parte di Pompeo nel 63 a.e.v.<sup>886</sup> pose le basi degli eventi futuri, con la nomina del debole asmoneo Ircano II come sommo sacerdote<sup>887</sup>, benché a reggere il potere *de facto* fosse l'idumeo Antipatro. In seguito a una serie di intrighi, emerse la figura di Erode, detto "il Grande", figlio di quest'ultimo. Fattosi nominare tetrarca della Giudea dal senato, insieme al fratello Fasaele, nel 40 a.e.v. fu costretto a fuggire a Roma dai Parti, che presero Gerusalemme e insediarono re Antigono<sup>888</sup>. Tuttavia, Erode riuscì a farsi nominare re "alleato" dei giudei<sup>889</sup>, partendo poi alla riconquista di Gerusalemme, riuscendoci nel 37 a.e.v. Durante il suo regno, che durò fino al 4 e.v., mostrò un fervido impegno urbanistico e architettonico, costruendo e ristrutturando molti edifici, tra i quali, come già evidenziato, il Tempio, che venne ampliato e monumentalizzato<sup>890</sup>, Cesarea Marittima e varie fortezze<sup>891</sup>. Inoltre, sotto la reggenza erodiana, i giudei poterono continuare a vivere secondo le loro tradizioni, grazie al rispetto dei loro costumi e delle loro regole da parte del re<sup>892</sup>. Tuttavia, Erode era considerato da molti un «usurpatore paganizzante asservito ai Romani [...] e un tenace e sincero ammiratore della cultura ellenistica»<sup>893</sup>. L'enorme quantità di denaro necessaria alla realizzazione delle varie iniziative del re, come, appunto, quelle architettoniche, ma

---

<sup>886</sup> Cfr. MAIER, 1992, pp. 77-78

<sup>887</sup> Cfr. SCHWARTZ D., 2001, pp. 13-25

<sup>888</sup> Cfr. FIRPO, 1999, pp. 29-30; MAIER, 1992, pp. 84-85

<sup>889</sup> Cfr. IOS., *Ant.* 14,385; MAIER, 1992, p. 85

<sup>890</sup> Cfr. PATRICH-EDELCOPP, 2013, pp. 343-344

<sup>891</sup> Cfr. SAFRAI-STERN, 1974, pp. 216-307; COHEN SH., 1999, p. 270

<sup>892</sup> Cfr. PHILO, *Legat.* 135-158; SHERK, 1969, pp. 11-17; COHEN SH., 1999, pp. 269-273

<sup>893</sup> FIRPO, 1999, p. 31

anche giochi e gare atletiche, causarono un forte aumento della pressione fiscale che scatenò nuovamente il malcontento sociale<sup>894</sup>. I Farisei, in particolare, che già in passato si erano opposti alla dinastia asmonea in quanto considerata illegittima poiché di discendenza non davidica, mostrarono una certa insofferenza nei suoi confronti, ritenendolo addirittura semi-giudeo, poiché figlio di madre araba e padre idumeo<sup>895</sup>.

Ad ogni modo, alla morte di Erode esplosero una serie di conflitti dinastici che si conclusero con la trasformazione della Giudea in provincia romana, retta da un rappresentante dell'impero con il titolo di prefetto o procuratore, in seguito alla destituzione del figlio Archelao da parte di Augusto, a causa del suo malgoverno<sup>896</sup>. Durante l'amministrazione di Roma, i giudei poterono nuovamente continuare a seguire le loro tradizioni, con un sommo sacerdote a capo del Sinedrio quale guida della nazione<sup>897</sup>. Tuttavia, questo periodo vide una molteplicità di tumulti che i vari procuratori dovettero sedare spesso con la forza<sup>898</sup>. Benché l'aristocrazia, la maggior parte del clero e i Farisei avessero posizioni più concilianti nei confronti di Roma, quando il procuratore Gessio Floro, nel 66 e.v., fece prelevare diciassette talenti d'oro dal tesoro del Tempio<sup>899</sup>, l'opposizione, nonostante un primo tentativo pacifico<sup>900</sup>, fu particolarmente dura e tenace. Tale rivolta, però, era il risultato del netto deterioramento dei rapporti fra le autorità romane, centrali e periferiche, e i giudei di Palestina, iniziato già al tempo dell'imperatore Caligola. Questo, infatti, nel 40 e.v. aveva tentato di far collocare una sua statua nel Tempio, pretendendo di essere venerato come un dio, scatenando, naturalmente, una decisa contrarietà da parte dei giudei<sup>901</sup>. La repressione che ne scaturì causò ulteriori scontri, fino all'occupazione del Monte del Tempio da parte dei rivoltosi, mentre in altre città scoppiarono disordini e vennero invase varie fortezze, tra le quali quella di Masada. Considerata la vastità della rivolta, l'imperatore Nerone inviò in Giudea Vespasiano, il

---

<sup>894</sup> Cfr. MAIER, 1992, p. 94

<sup>895</sup> A testimonianza dell'acrimonia nei confronti di Erode, nell'apocrifo detto Testamento di Mosè 6,2-6 si legge: «A loro [agli Asmonei] succederà un re insolente, che non sarà della razza dei sacerdoti, un uomo audace e sfrontato, che li giudicherà come meritano. Taglierà di spada i loro capi e li distruggerà in luoghi segreti, perché nessuno sappia dove sono i loro corpi. Ucciderà i giovani e i vecchi e non risparmierà nessuno. Sarà amaro il loro timore nei suoi confronti [...] per trentaquattro anni». TROMP, 1993, pp. 199-202. Si veda anche MAIER, 1992, pp. 94-96; FIRPO, 1999, pp. 31-32

<sup>896</sup> Cfr. IOS., *Ant.* 17,300-303

<sup>897</sup> Cfr. IOS., *Ant.* 20,251

<sup>898</sup> Cfr. GOODMAN, 2008, p. 417

<sup>899</sup> Cfr. IOS., *Bell.* 2,293; FIRPO, 1999, p. 47

<sup>900</sup> Cfr. IOS., *Bell.* 2,294

<sup>901</sup> Cfr. MILANO A., 1995, p. 14; HADAS-LEBEL, 1989, pp. 62-63; BILDE, 1978, pp. 67-93

quale riuscì a riprendere buona parte della regione. Tuttavia, nel 68 e.v. Nerone morì, aprendo una crisi di successione della quale Vespasiano dovette curarsi per la propria ascesa al trono, disinteressandosi così della Giudea<sup>902</sup>. Ciononostante, nel 70 e.v., acclamato ormai imperatore dalle legioni di Siria, Mesia e Pannonia, Vespasiano incaricò il figlio Tito di terminare l'opera che aveva iniziato qualche anno prima. L'assedio di Gerusalemme cominciò verso la fine dell'aprile del 70 e terminò, nonostante l'eroica resistenza dei suoi abitanti, alla fine di luglio<sup>903</sup>. La città fu così conquistata, incendiata e rasa quasi completamente al suolo<sup>904</sup>, in uno scenario militare comparabile, per i Romani, alla campagna di Britannia del 43 e.v.<sup>905</sup>. In tale scenario si colloca anche la distruzione del Tempio<sup>906</sup>, che venne a sua volta dato alle fiamme e saccheggiato, come ricorda anche Flavio Giuseppe, che ne fu testimone: *«Mentre il Tempio bruciava, gli assalitori saccheggiarono qualunque cosa capitava e fecero un'immensa strage di tutti quelli che presero, senza alcun rispetto per l'età né riguardo per l'importanza delle persone: bambini e vecchi, laici e sacerdoti, tutti indistintamente vennero massacrati, e la guerra ghermì e stritolò ogni sorta di persone, sia che chiedessero mercé sia che tentassero di resistere. Il fragore dell'incendio, che si estendeva in lungo e in largo, faceva eco ai lamenti dei caduti; l'altezza del colle e la grandezza dell'edificio in fiamme davano l'impressione che bruciasse l'intera città, e il frastuono era tale da non potersi immaginare nulla di più grande e di più terrificante. Da una parte il grido di guerra delle legioni romane che attaccavano in massa, dall'altro l'urlo dei ribelli presi in mezzo tra ferro e fuoco, mentre i popolani rimasti bloccati lassù in alto, fuggendo sbigottiti incappavano nei nemici e perivano fra alte grida. Ai clamori provenienti dall'alto si mescolavano quelli della massa degli abitanti della città, perché ora, alla vista del Tempio in fiamme, molti che per lo sfinimento della fame avevano perduto la forza di parlare ripresero a gemere e a urlare. Facevano eco la Perea e le montagne all'intorno ingrossando i clamori. Ma più terribile del panico erano le sofferenze; pareva che la collina del Tempio ribollisse dalle radici gonfia di fuoco in ogni parte, e che tuttavia il sangue fosse più copioso del fuoco e gli uccisi più numerosi dei loro uccisori. La terra*

---

<sup>902</sup> Cfr. IOS., *Bell.* 4,491

<sup>903</sup> Cfr. FIRPO, 1999, pp. 53-54; MAIER, 1992, pp. 116-120

<sup>904</sup> Cfr. BARNES, 2005, pp. 133-135

<sup>905</sup> Cfr. MILLAR, 2005, p. 101; MILLETT, 1990, pp. 47-49

<sup>906</sup> Il medesimo destino toccò anche al tempio di Leontopoli, il quale, benché inoffensivo, venne chiuso per sempre. Cfr. IOS., *Bell.* 7,420-436



*era tutta ricoperta di cadaveri, e i soldati per inseguire i fuggiaschi dovevano calpestare mucchi di corpi»<sup>907</sup>. Ancora, lo storico testimonia le ruberie per mano dei Romani: «Il resto del bottino veniva trasportato alla rinfusa, ma fra tutto spiccavano gli oggetti presi nel Tempio di Gerusalemme, una tavola d'oro del peso di molti talenti e un candelabro fatto ugualmente d'oro, ma di foggia diversa da quelli che noi usiamo. Vi era infatti al centro un'asta infissa in una base, da cui si dipartivano dei sottili bracci simili nella forma a un tridente e aventi ciascuno all'estremità una lampada; queste erano sette, dimostrando la venerazione dei giudei per quel numero. Veniva poi appresso, ultima delle prede, una copia della legge dei giudei»<sup>908</sup>. La distruzione di luoghi sacri non era tuttavia una pratica bellica comune e fondamentale per i Romani<sup>909</sup>. Ciononostante, quando le campagne militari implicavano l'assalto agli insediamenti e le condizioni includevano la messa a fuoco degli stessi, le aree sacre cadevano spesso sotto il medesimo destino<sup>910</sup>. Inoltre, soprattutto qualora un particolare centro religioso fungesse anche da fulcro di ribellione o di resistenza armata, la sua distruzione diveniva una questione strategica rilevante<sup>911</sup>. Invero, come afferma Rutledge, il rispetto dei Romani per i luoghi sacri era qualcosa di contingente e relativo, che non si adattava universalmente a ogni circostanza,*

---

<sup>907</sup> «Καιομένοι δὲ τοῦ ναοῦ τῶν μὲν προσπιπτόντων ἦν ἀρπαγή, φόνος δὲ τῶν καταλαμβανομένων μυρίος καὶ οὔτε ἡλικίας ἦν ἔλεος οὔτ' ἐντροπὴ σεμνότητος, ἀλλὰ καὶ παιδία καὶ γέροντες καὶ βέβηλοι καὶ ἱερεῖς ὁμοίως ἀνηροῦντο, καὶ πᾶν γένος ἐπεξῆει περισχῶν ὁ πόλεμος, ὁμοῦ τοὺς τε ἱκετεύοντας καὶ τοὺς ἀμυνομένους. Συνήχει δὲ ἡ φλόξ ἐπὶ πλείστον ἐκφερομένη τοῖς τῶν πιπτόντων στεναγμοῖς, καὶ διὰ μὲν τὸ ὕψος τοῦ λόφου καὶ τὸ τοῦ φλεγομένου μέγεθος ἔργου πᾶσαν ἂν τις ἔδοξε καίεσθαι τὴν πόλιν, τῆς δὲ βοῆς ἐκείνης οὐδὲν ἐπινοηθῆναι δύναται ἂν ἢ μείζον ἢ φοβερώτερον. Τῶν τε γὰρ Ῥωμαικῶν ταγμάτων ἀλαλαγμὸς ἦν συμφερομένων, καὶ τῶν στασιαστῶν πυρὶ καὶ σιδήρῳ κεκυκλωμένων κραυγῇ, τοῦ τε ἀποληφθέντος ἄνω λαοῦ τροπὴ τε μετ' ἐκπλήξεως εἰς τοὺς πολεμίους καὶ πρὸς τὸ πάθος οἰμωγαί. Συνεβόα δὲ τοῖς ἐπὶ τοῦ λόφου τὸ κατὰ τὴν πόλιν πλῆθος: ἦδη δὲ πολλοὶ τῷ λιμῷ μαραινόμενοι καὶ μεμυκότες ὡς εἶδον τὸ τοῦ ναοῦ πῦρ, εἰς ὄδυρμους πάλιν καὶ κραυγὴν εὐτόνησαν: συνήχει δὲ ἡ τε Περαιαία καὶ τὰ πέριξ ὄρη βαρυτέραν ποιοῦντα τὴν βοήν. Ἦν δὲ τοῦ θορύβου τὰ πάθη φοβερώτερα: τὸν μὲν γε τοῦ ἱεροῦ λόφον ἐκ ριζῶν ἂν τις ἔδοξε βράττεσθαι πάντοθεν τοῦ πυρὸς καταγέμοντα, δαψιλέστερον δὲ τὸ αἶμα τοῦ πυρὸς εἶναι καὶ τῶν φονευόντων πλείους τοὺς φονευομένους: οὐδαμοῦ γὰρ ἡ γῆ διεφαίνετο τῶν νεκρῶν, ἀλλὰ σωροῖς ἐπιβαίνοντες οἱ στρατιῶται σωμάτων ἐπὶ τοὺς διαφεύγοντας ἔθειον». IOS., *Bell.* 6,271-276

<sup>908</sup> «Πολλὰ δὲ καὶ νῆες εἶποντο. Λάφυρα δὲ τὰ μὲν ἄλλα χύδην ἐφέρετο, διέπρεπε δὲ πάντων τὰ ἐγκαταληφθέντα τῷ ἐν Ἱεροσολύμοις ἱερῷ, χρυσιῇ τε τράπεζα τὴν ὀκκὴν πολυτάλαντος καὶ λυχνία χρυσιῇ μὲν ὁμοίως πεποιημένη, τὸ δ' ἔργον ἐξήλλακτο τῆς κατὰ τὴν ἡμετέραν χρῆσιν συνηθείας. Ὅ μὲν γὰρ μέσος ἦν κίων ἐκ τῆς βάσεως πεπηγώς, λεπτοὶ δ' ἀπ' αὐτοῦ μεμήκοντο καυλίσκοι τριαίνης σχήματι παραπλησίαν τὴν θέσιν ἔχοντες, λύχνον ἕκαστος αὐτῶν ἐπ' ἄκρον κεχαλκευμένος: ἑπτὰ δ' ἦσαν οὗτοι τῆς παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις ἑβδομάδος τὴν τιμὴν ἐμφανίζοντες. Ὅ τε νόμος ὁ τῶν Ἰουδαίων ἐπὶ τούτοις ἐφέρετο τῶν λαφύρων τελευταῖος». IOS., *Bell.* 7,148-150

<sup>909</sup> Cfr. GRIFFIN, 2000, p. 20; GOODMAN-HOLLADAY, 1986, pp. 151-171; GARNSEY, 1984, p. 7

<sup>910</sup> Cfr. RIVES, 2005, p. 149

<sup>911</sup> Cfr. RUTLEDGE, 2007, p. 181; GORDON L., 1990, p. 240

poiché, la *pietas* romana, in tali contesti, rimaneva più nella sfera ideale che in quella pratica<sup>912</sup>.

Dopo Gerusalemme vennero sbaragliati anche gli ultimi focolai di resistenza, tra i quali Macheronte e Herodium, mentre Masada cadde nell'aprile del 73 e.v.<sup>913</sup>. Il territorio della Giudea venne così pacificato e l'obolo di mezzo siclo che ogni giudeo era tenuto a versare annualmente al tesoro del Tempio<sup>914</sup> venne dirottato alle casse del tempio romano di Giove Capitolino, con il nome di *fiscus Iudaicus*<sup>915</sup>. Alla base di tale atteggiamento vi era un'ambiguità di fondo legata al termine latino *Iudaeus*. I Flavi avevano vinto sugli abitanti della Giudea, chiamati appunto giudei, appellativo che indicava però tutti i giudei, indipendentemente da dove essi risiedessero, anche se con limitati contatti con la madrepatria. In questo modo, la rappresaglia romana per le ribellioni cadde su tutti i giudei dell'impero, espressa simbolicamente proprio dall'imposizione di tale tributo<sup>916</sup>. Tuttavia, la tassa fu poi rimossa dalle riforme di Nerva e limitata solo a coloro che continuavano a seguire le proprie tradizioni, anche per garantirsi il favore di coloro che accusavano l'impopolarità di Domiziano, come testimonia la sua coniazione che riporta l'iscrizione *Fisci Iudaici Calumnia Sublata*<sup>917</sup>. Sotto Vespasiano prima, e i figli Tito e Domiziano poi, furono inoltre coniate una serie di monete recanti la dicitura *Iudea Capta*, a conferma e commemorazione della vittoria sui giudei<sup>918</sup>. I giudei di Cipro, Cirenaica ed Egitto, che erano rimasti pacifici fino agli anni 70 del I secolo, esplosero a loro volta in una massiccia ribellione nel 115 e.v.<sup>919</sup>. Le cause di tali rivolte sono molto dibattute, considerate anche le scarse informazioni a riguardo. Secondo alcuni studiosi, esse potrebbero essere interpretate come un attacco alla retroguardia delle forze di Traiano, motivato dall'opportunità di creare scompiglio o forse coordinata da ebrei mesopotamici determinati a ostacolare le campagne imperiali contro i Parti. Ancora, furono viste come una serie di disordini locali non collegati fra

---

<sup>912</sup> Cfr. RUTLEDGE, 2007, pp. 194-195. Flavio Giuseppe, nella sua descrizione circa i momenti subito precedenti la distruzione del Tempio, afferma che, secondo alcuni comandanti, esso andava distrutto secondo «i rigori delle leggi di guerra». IOS., *Bell.* 6,239. Cfr. BARNES, 2005, pp. 133-135

<sup>913</sup> Cfr. IOS., *Bell.* 7,323-324.381-382.386-388.406

<sup>914</sup> Cfr. Es 30,11-16; IOS., *Ant.* 3,194-196; 16,163.167.169.171; 18,312; PHILO, *Spec.* 1,76-78

<sup>915</sup> Cfr. IOS., *Bell.* 7,218

<sup>916</sup> Cfr. GOODMAN, 1992, p. 31

<sup>917</sup> Cfr. CASS. DIO, *Hist. rom.* LXVI, 7,2; GOODMAN, 1992, p. 33

<sup>918</sup> Cfr. AHIPAZ, 2015, p. 423; HOENIG B., 1981, pp. 44-45; OVERMAN, 2002, p. 215; CODY, 2003, pp. 103-123; GAMBASH, 2009, pp. 64-70

<sup>919</sup> Cfr. SCHÜRER, 1985, pp. 529-534

loro, causati dall'attrito fra Greci e giudei locali, o come sorta di crociata escatologica, forse con leader messianici come Andrea o Lukuas in Cirenaica o Artemio a Cipro<sup>920</sup>. Durante la rivolta, molti templi pagani a Cirene vennero distrutti o danneggiati, benché non vi siano testimonianze che si trattasse di deliberate azioni giudee<sup>921</sup>. Ad ogni modo, la ribellione venne soppressa in maniera particolarmente dura e sanguinosa. Infine, tra il 132 e il 135 e.v., ebbe luogo l'ultima grande rivolta antiromana, detta di Bar Kochva, dal nome della sua guida. Essa fu causata da due fattori principali: il divieto di circoncisione e il progetto di costruire una città, dal nome di *Aelia Capitolina*, sulle rovine di Gerusalemme, dove instaurare il culto di Giove Capitolino<sup>922</sup>. Tuttavia, la rivolta fallì e l'imperatore Adriano mise in opera il piano progettato prima della guerra. Gerusalemme fu così trasformata in colonia romana, i giudei ne vennero espulsi, pena la morte, e vi vennero introdotte le principali divinità pagane<sup>923</sup>.

Circa la cronologia della distruzione del Tempio, la tradizione sostiene che essa avvenne il nono giorno di Av, similmente al Primo Tempio: «*Cinque eventi accaddero ai nostri antenati il diciassette di Tammuz e cinque il nono giorno di Av. Il diciassette di Tammuz, le Tavole furono rotte, l'offerta quotidiana [dei sacrifici] fu interrotta, la città fu violata, Apostomo bruciò la Torah, un idolo fu posto nel cortile del Tempio. Il nove di Av fu decretato ai nostri antenati che non avrebbero avuto il permesso di entrare nella Terra [d'Israele], il Tempio fu distrutto la prima e la seconda volta, Beitar fu catturata, la città fu rasa al suolo*»<sup>924</sup>. Flavio Giuseppe, invece, afferma che entrambi i santuari vennero devastati il decimo giorno di Av: «[Il Tempio] già da parecchio tempo era stato dal Dio condannato alle fiamme, e col volger degli evi ritornò il giorno fatale, il dieci del

<sup>920</sup> Cfr. APPLEBAUM, 1979, pp. 201-344; BARNES, 1989, pp. 145-162

<sup>921</sup> Cfr. APPLEBAUM, 1979, pp. 269-285; LÜDERITZ, 1983, pp. 17-25

<sup>922</sup> A tal proposito, Cassio Dione scrive: «A Gerusalemme [Adriano] fondò una città al posto di quella che era stata rasa al suolo, chiamandola Aelia Capitolina, e sul luogo del tempio del dio innalzò un nuovo tempio a Giove» («ἐς δὲ τὰ Ἱεροσόλυμα πόλιν αὐτοῦ ἀντὶ τῆς κατασκαφείσης οἰκίσαντος, ἦν καὶ Αἰλίαν Καπιτωλίαν ἀνόμασε, καὶ ἐς τὸν τοῦ ναοῦ τοῦ θεοῦ τόπον ναὸν τῷ Διὶ ἕτερον»). CASS. DIO, *Hist. rom.* LXIX, 12,1 Cfr. MILANO A., 1995, p. 19; SMALLWOOD, 1981, p. 375; GOODMAN, 2004, p. 25, ESHEL H., 2007, pp. 21-27

<sup>923</sup> Cfr. SMALLWOOD, 1981, p. 375; MAGNESS, 2008, p. 209

<sup>924</sup> mTa'anit 4,6

הַמִּשְׁחָה דְּכָרִים אָרְעוּ אֶת אַבֹּתֵינוּ בְּשִׁבְעָה עֶשְׂרֵי בְּתַמּוּז וְהַמִּשְׁחָה בְּתִשְׁבֵּעַ בְּאָב. בְּשִׁבְעָה עֶשְׂרֵי בְּתַמּוּז נִשְׁתַּבְּרוּ הַלְוִיֹּת, וּבָטַל הַתְּמִיד, וְהִבְקָעָה הָעִיר, וְשָׂרַף אֶפֶסֶטֶמוֹס אֶת הַתּוֹרָה, וְהֶעֱמִיד צֶלֶם בַּהֵיכָל. בְּתִשְׁבֵּעַ בְּאָב נִגְזַר עַל אַבֹּתֵינוּ שְׁלֹא יִכְנָסוּ לְאֶרֶץ, וְהָרַב הַבַּיִת בְּרִאשׁוֹנָה וּבִשְׁנֵינָה, וְנִלְכְּדָה בֵּיתָר, וְנִתְחַרְשָׁה הָעִיר

Pseudo-Filone, nel suo *Liber Antiquitatem Biblicarum*, attesta la distruzione del Primo Tempio al diciassette di Tammuz, riflettendo forse la caduta del Secondo. Cfr. PS.-PHILO, *LAB* 19,7; SCHÜRER, 1998, pp. 1233-1234; JACOBSON H., 1996, pp. 199-210

mese di Loos [Av], quello in cui una volta esso era già stato, incendiato dal re dei babilonesi»<sup>925</sup>. Circa il Primo Tempio, la Bibbia offre due datazioni diverse. Nel Secondo Libro dei Re la distruzione del santuario avvenne il settimo giorno del quinto mese, mentre Geremia informa che esso venne dato alle fiamme il decimo giorno<sup>926</sup>, similmente a Flavio Giuseppe<sup>927</sup>. Nonostante la discrepanza cronologica, non vi è alcuna menzione del nono giorno. Ad ogni modo, in quanto testimone oculare degli avvenimenti che interessano il Secondo Tempio, Flavio Giuseppe offre una descrizione dettagliata degli stessi, con tempistiche molto precise. Lo storico registra un cessate il fuoco per il nono giorno di Av<sup>928</sup>, tradizionalmente considerato la data reale della distruzione del santuario, poiché «per quel giorno la stanchezza e la costernazione paralizzarono la foga dei giudei»<sup>929</sup>. Tuttavia, ciò appare poco plausibile, considerata l'entità dell'impegno che i Romani impiegarono nell'assedio di Gerusalemme, ritenuto uno dei più lunghi e impegnativi<sup>930</sup>, a causa anche dell'audacia dei ribelli e delle perdite che inflissero all'esercito nemico<sup>931</sup>. L'impresa, infatti, era considerata dall'impero una conquista militare di estrema importanza, con notevoli implicazioni politiche e teologiche<sup>932</sup>. Inoltre, la strategia militare romana prevedeva offensive tendenzialmente rapide e dirette nei confronti dei complessi fortificati<sup>933</sup>, come dimostra anche il primo tentativo di attacco su Gerusalemme da parte di Tito, il quale tentò, fallendo, di prenderla in un'unica operazione<sup>934</sup>. Ad ogni modo, anche le fonti rabbiniche testimoniano che la distruzione avvenne il nono giorno di Av e non il decimo, collegandola con quella del Primo Tempio:

<sup>925</sup> «Τοῦ δ' ἄρα κατεψήφιστο μὲν τὸ πῦρ ὁ θεὸς πάλαι, παρῆν δ' ἡ εἰμαρμένη χρόνων περιόδοις ἡμέρα δεκάτη Λώου μηνός, καθ' ἣν καὶ πρότερον ὑπὸ τοῦ τῶν Βαβυλωνίων βασιλείως ἐνεπρήσθη». IOS., *Bell.* 6,250

<sup>926</sup> Cfr. AVIOZ, 2003, pp. 562-565

<sup>927</sup> Tuttavia, nelle *Antichità giudaiche*, Flavio Giuseppe menziona altre due date. In un caso parla del primo giorno di Av, mentre subito dopo afferma tra la costruzione del Tempio di Salomone e la sua distruzione intercorsero 470 anni, sei mesi e dieci giorni (cfr. IOS., *Ant.* 10,146-147). Secondo Avioz, la datazione al primo giorno di Av si baserebbe su un passo ambiguo di Ezechiele e che questo caso e quello del dieci di Av delle *Guerre giudaiche* si riferiscano al medesimo giorno (cfr. AVIOZ, 2005, pp. 87-94). Il Talmud Palestinese, inoltre, attesterebbe la distruzione del primo santuario nel primo giorno di Av (cfr. yTa'anit 68c).

<sup>928</sup> Cfr. IOS., *Bell.* 6,238

<sup>929</sup> «Κατ' ἐκείνην μὲν δὴ τὴν ἡμέραν τῶν Ἰουδαίων κάματος τε καὶ κατάπληξις ἐκράτησε τὰς ὀρμάς». IOS., *Bell.* 6,244

<sup>930</sup> Cfr. LEVITHAN, 2013, p. 142

<sup>931</sup> Cfr. IOS., *Bell.* 5,85-93.109-127.469-490; 6,12-14.79-80.133.226

<sup>932</sup> Cfr. MILLAR, 2005, pp. 101-128; SCHWIER, 1989, pp. 308-337

<sup>933</sup> Tale, infatti, fu la strategia adottata sia da Vespasiano che da Tito per prendere alcune città della Galilea. Cfr. IOS., *Bell.* 3,289-306-492-502; GILLIVER, 1999, pp. 147-148; LEVITHAN, 2013, pp. 49-50

<sup>934</sup> Cfr. IOS., *Bell.* 5,259-260.469-490; PRICE, 1992, pp. 130-131, LEVITHAN, 2013, pp. 148-149

«Rabbi Yoseh diceva: la propiziazione è assegnata a un giorno propizio e la calamità a un giorno calamitoso. Come si trova detto: quando il Tempio fu distrutto, la prima volta, quel giorno era immediatamente dopo il sabato, era immediatamente dopo l'anno sabbatico, era [durante il servizio della] divisione sacerdotale di Yehoyariv, ed era il nono giorno di Av; e così la seconda volta»<sup>935</sup>. Considerata l'ambiguità di tale cronologia<sup>936</sup>, proposta anche dal Talmud Babilonese<sup>937</sup> e, come già visto, dalla Mišnah, è necessario porre una certa cautela nella datazione reale della distruzione del Secondo Tempio, la quale viene collegata da Flavio Giuseppe e dai rabbini a quella del primo santuario in un'ottica più teologica e quasi mitica che effettivamente storiografica<sup>938</sup>.

Le fonti che trattano della ricostruzione di quanto avvenne immediatamente in seguito alla caduta del Tempio sono piuttosto scarse. La letteratura rabbinica, infatti, tendenzialmente tace, così come mancano testimonianze dalla Diaspora greca, della quale i rabbini cominceranno a parlare solo dal III secolo<sup>939</sup>. La principale fonte a disposizione rimane l'opera di Flavio Giuseppe, per il quale la caduta di Gerusalemme e la distruzione del Tempio non è vista come la conseguenza di aspetti politici o sociali, benché descriva i vari fattori che contribuirono a scatenare la guerra, ma come il risultato dell'azione di un dio che punisce il suo popolo e ne monda i peccati. Tale coinvolgimento superno nel corso della storia non stupisce, considerato che anche gli imperatori romani attribuivano le loro vittorie sui giudei al favore divino<sup>940</sup>. Nella *Guerra giudaica*, infatti, vari passi attribuiscono gli eventi del conflitto a ciò che Thiselton definisce “transempirico”<sup>941</sup>, ovvero al soprannaturale o extra-umano<sup>942</sup>. Ad esempio, si legge che durante l'assalto al Monte del Tempio un soldato «spinto da un impulso soprannaturale afferrò un tizzone ardente»<sup>943</sup> e lo lanciò nel santuario, innescandone l'incendio. In un altro passaggio, il

<sup>935</sup> Seder 'Olam Rabbah, 30

ר' יוסי אומר מגלגלין זכות ליום זכות וחובה ליום חובה. שנמצאת אומר כשתקרב הבית בראשונה אותו היום מוצאי שבת הנה ומוצאי שבעית היתה ומשמרתו של יהויריב היתה ותשעה באב הנה וכן בשניה

<sup>936</sup> Il Midraš Tehillim, ad esempio, offre una versione analoga a quella di Rabbi Yoseh, ma senza menzionare il nono giorno di Av. Cfr. MidrTeh. 94,6; MILIKOWSKY, 2014, pp. 552-556; STERN, 1980, p. 377; STRACK-STEMBERGER, 1996, pp. 322-323

<sup>937</sup> Cfr. bTa'anit 29b

<sup>938</sup> Cfr. YERUSHALMI, 1996, pp. 40-45.122; GRUENWALD, 2003, pp. 105.114-116; HANAN, 2007, pp. 21-27; HOFFMAN Y., 2003, pp. 206-207

<sup>939</sup> Cfr. GOODMAN, 1992, p. 29

<sup>940</sup> Cfr. *Idem*, 1987, p. 237

<sup>941</sup> Cfr. THISELTON, 2007, p. 377; DEINES, 2013, pp. 1-28

<sup>942</sup> Cfr. IOS., *Bell.* 1,331; 3,341.485; 4,34.501.622; 5,377; 6,297.303; 7,82. Cfr. MASON, 2008, pp. 335-336

<sup>943</sup> «δαίμονίῳ ὄρμητιν τινα χρώμενος ἀρπάζει μὲν ἐκ τῆς φλεγομένης φλογός». IOS., *Bell.* 6,252

successo dei Romani nell'assedio di Gamala viene attribuito a «un dio [che] scatenò un turbine»<sup>944</sup>, mentre a Masada il punto di svolta è un cambio di direzione del vento «come per divino volere»<sup>945</sup>. Inoltre, la cornice entro la quale Flavio Giuseppe pone la sua narrazione si basa su principi scritturali, in particolare tratti dal Deuteronomio<sup>946</sup>, che si articolano nel riconoscimento dell'osservanza dei precetti dell'Alleanza e nella punizione per la loro disobbedienza. Tale idea si rintraccia frequentemente nella *Guerra giudaica*, durante le descrizioni delle conseguenze delle azioni malvagie di certi personaggi, come, ad esempio, Aristobulo o Erode<sup>947</sup>, e viene chiaramente esplicitata nelle *Antichità giudaiche*: «Chi vorrà scorrere queste storie, da esse potrà dedurre singolarmente che a coloro che si sottomettono ai voleri divini e non osano oltrepassare i giusti limiti delle leggi, ogni cosa torna ben oltre ogni aspettativa e Dio dà in premio la felicità; per coloro, invece, che si allontanano dall'osservanza di quelle, le cose facili diventano difficili, e ogni bene che progettavano di compiere si muterà in sventura insanabile»<sup>948</sup>. Come afferma Klawans, «in parole povere, Gerusalemme cadde per i suoi peccati»<sup>949</sup>. Quali essi siano, tuttavia, non è reso esplicito<sup>950</sup>, anche se si possono ritrovare nella narrativa di Flavio Giuseppe alcune azioni che potrebbero aver causato l'ira di Dio<sup>951</sup>, come l'uccisione di innocenti<sup>952</sup>, la profanazione del Tempio mediante lo spargimento di sangue<sup>953</sup> e la violazione del sabato e delle festività<sup>954</sup>. In questo modo, Flavio Giuseppe, che si pone così come una sorta di profeta<sup>955</sup> o di Geremia dei suoi tempi<sup>956</sup>, nega ai Romani il credito della loro vittoria, subordinandoli agli obiettivi di Dio per il suo popolo eletto. Così facendo, inoltre, suggerisce anche la temporaneità dell'impero di Roma, a

<sup>944</sup> «θύελλα δαιμόνιος». IOS., *Bell.* 4,76

<sup>945</sup> «δαιμονίου προνοίας». IOS., *Bell.* 7,318

<sup>946</sup> Cfr. LIM, 2007, pp. 6-26; HALPERN-AMARU, 1981, pp. 201-229; FERDA, 2013, p. 162

<sup>947</sup> Cfr. IOS., *Bell.* 1,84.656; 6,433-434; 7,453

<sup>948</sup> «τὸ σύνολον δὲ μάλιστα τις ἂν ἐκ ταύτης μάθοι τῆς ἱστορίας ἐθελήσας αὐτὴν διελεθεῖν, ὅτι τοῖς μὲν θεοῦ γνώμη κατακολουθοῦσι καὶ τὰ καλῶς νομοθετηθέντα μὴ τολμῶσι παραβαίνειν πάντα κατορθοῦται πέρα πίστεως καὶ γέρας εὐδαιμονία πρόκειται παρὰ θεοῦ: καθ' ὅσον δ' ἂν ἀποστῶσι τῆς τούτων ἀκριβοῦς ἐπιμελείας, ἄπορα μὲν γίνεται τὰ πόριμα, τρέπεται δὲ εἰς συμφορὰς ἀνηκέστους ὅ τι ποτ' ἂν ὄσως ἀγαθὸν δρᾶν σπουδάσωσιν». IOS., *Ant.* 1,14. Cfr. 1,20.23.72; 6,307; 7,93; 17,60; 19,16

<sup>949</sup> Cfr. KLAWANS, 2010, p. 290

<sup>950</sup> Cfr. PRICE, 2005, pp. 117-119

<sup>951</sup> Cfr. FERDA, 2013, pp. 162-163; TUVAL, 2013, pp. 110-114

<sup>952</sup> Cfr. IOS., *Bell.* 4,314-325.334-344; 5,15-18; 6,200-213

<sup>953</sup> Cfr. IOS., *Bell.* 4,150-151.201.215; 5,15-18.100-105; 6,95-110

<sup>954</sup> Cfr. IOS., *Bell.* 2,456; 4,102-103.402; 5,100-105

<sup>955</sup> Cfr. IOS., *Bell.* 3,399-408; DEN HOLLANDER, 2014, pp. 91-104

<sup>956</sup> Cfr. IOS., *Bell.* 5,391-393; DAUBE, 1980, pp. 26-27; COHEN SH., 1982a, pp. 366-381; BILDE, 1988, pp. 55-56; GRAY, 1993, pp. 72-74; GNUSE, 1996, pp. 27-29; FERDA, 2013, pp. 158-173; DEN HOLLANDER, 2014, pp. 91-104; VIDAL-NAQUET, 1980, pp. 73-109

differenza di Israele, il quale, nonostante la catastrofica situazione, rimarrà “la pietra che distrugge il regno di ferro” profetizzato da Daniele<sup>957</sup>.

Ad ogni modo, bisogna anche considerare la parzialità del punto di vista di Flavio Giuseppe, il quale, benché testimone diretto degli eventi in questione, appare piuttosto politicizzato e notoriamente vicino alla dinastia Flavia, difendendo spesso l’operato di Tito. Secondo lo storico, infatti, quest’ultimo non voleva nemmeno distruggere il Tempio, poiché considerato come importante opera artistica e architettonica, dando la colpa ai ribelli stessi di aver iniziato la devastazione<sup>958</sup>. Tuttavia, Flavio Giuseppe riteneva che senza il Tempio, elemento essenziale del culto<sup>959</sup>, il giudaismo non sarebbe sopravvissuto<sup>960</sup>. Ciononostante, considerata la grande peccaminosità del popolo giudaico, la caduta del Tempio sarebbe stata inevitabile, anche senza l’intervento di Roma<sup>961</sup>. Tale idea è condivisa anche dalle autorità rabbiniche, le quali, nella letteratura, offrono già alcune avvisaglie del nefasto futuro del santuario<sup>962</sup>. Per entrambi, così come si evince anche dalla letteratura apocalittica<sup>963</sup>, la distruzione del Tempio aveva dei precedenti e pertanto era prevedibile<sup>964</sup>. Sia Flavio Giuseppe che le autorità rabbiniche, infatti, descrivono piuttosto dettagliatamente la corruzione e l’avidità dei sacerdoti nel tardo periodo del Secondo Tempio<sup>965</sup>, ritenendo la vittoria romana, la distruzione del Tempio e addirittura la salita al potere di Vespasiano come eventi orchestrati da Dio, in modo tale da infliggere ai giudei quella punizione prescritta dal patto d’Alleanza in caso di inadempimento dello stesso<sup>966</sup>. Se Flavio Giuseppe, però, pone un accento maggiore sugli spargimenti di sangue come causa principale della sciagura nazionale, i rabbini ne ascrivono le motivazioni a tutti i peccati, quantomeno per una finalità omiletica<sup>967</sup>. Ad ogni modo, sia lo storico che le autorità rabbiniche condividono la medesima speranza di

---

<sup>957</sup> Cfr. Dn 2,31-45; IOS., *Ant.* 10,210; SPILSBURY, 2002, pp. 306-327; *Idem*, 2003, pp. 1-24; BEGG-SPILSBURY, 2005, pp. 265-267; HALPERN-AMARU, 1981, p. 225; BILDE, 1988, pp. 187-188; MASON, 1994, pp. 93-94; 172-173; *Idem*, 2003, pp. 71-72.121

<sup>958</sup> Cfr. IOS., *Bell.* 6,220-270; GOODMAN, 2004, p. 16

<sup>959</sup> Cfr. IOS., *C. Ap.* 2,193-198; VERMES, 1982, pp. 289-303

<sup>960</sup> Cfr. ESHEL H., 1999, pp. 229-238

<sup>961</sup> Cfr. K LAWANS, 2010, p. 298

<sup>962</sup> Cfr. bYoma 9ab.39b; yYoma 38c; bPesahim 57a; bGiṭṭin 56a; tMenaḥot 13,22

<sup>963</sup> Cfr. LICHTENBERGER, 1999, pp. 239-249; MURPHY, 1987, pp. 671-683

<sup>964</sup> Cfr. IOS., *Ant.* 10,276; b’Avodah Zarah 2b; GenR 93,12; LevR 13,5; Sifre Dt 328; Sifra b’Huqotay 5,2; RAJAK, 1983, p. 78; STRACK-STEMBERGER, 1996, p. 63

<sup>965</sup> Cfr. IOS., *Ant.* 20,181.205-207; tMenaḥot 13,21; bPesahim 57a

<sup>966</sup> Cfr. bGiṭṭin 55b-56b; b’Avodah Zarah 18a; ALON, 1977, pp. 269-313; NEUSNER, 1966, pp. 391-413; RUBENSTEIN, 1999, pp. 138-175

<sup>967</sup> Cfr. K LAWANS, 2006, p. 186

una restaurazione futura del Tempio e del trionfo del popolo giudaico sui suoi nemici, in virtù del fatto che esso cadde e venne ripristinato in passato e, pertanto, ciò sarebbe potuto accadere nuovamente<sup>968</sup>.

Tale speranza si può rintracciare anche nella letteratura apocalittica del periodo, in particolare nel Quarto Libro di Esdra e nell'Apocalisse siriana di Baruch<sup>969</sup>. Nel primo caso, il redattore aspetta con impazienza il giorno del giudizio, come suggerito da un angelo, quando il Messia distruggerà Roma e Dio governerà il mondo. La distruzione del Tempio è nuovamente vista come il risultato dei peccati di Israele e, specificamente, come il frutto della naturale incapacità dell'uomo di agire secondo la volontà divina<sup>970</sup>. Anche nell'Apocalisse siriana di Baruch, viene offerta la promessa della redenzione futura, tuttavia con poche indicazioni riguardo al periodo precedente la sua realizzazione. In questa opera, i temi principali sono rappresentati dalla giustizia dell'agire di Dio nel punire Israele<sup>971</sup>, la cui catastrofe deriva dai suoi peccati<sup>972</sup>, e la certezza che, attendendo pazientemente, la salvezza sarà garantita al popolo<sup>973</sup>. Ad ogni modo, l'essenza di tale letteratura è piuttosto negativa, limitandosi a sostenere la giustizia di Dio, la peccaminosità di Israele e una futura redenzione, nell'attesa della quale bisogna fondamentalmente solo aspettare<sup>974</sup>.

Nonostante le autorità rabbiniche abbiano cominciato a parlare della distruzione solo in seguito a un discreto lasso di tempo, è degna di nota l'interpretazione che esse offrono a riguardo. Con una certa "distanza di sicurezza" dagli eventi, a partire dall'età amoraitica, i rabbini descrivono molteplici aneddoti e leggende circa gli imperatori romani, i ribelli e i rabbini stessi che difesero la rivolta o si opposero a essa<sup>975</sup>. Le autorità videro nel libro delle Lamentazioni una sorta di eterno paradigma della sofferenza dei giudei, pur sapendo che esso venne redatto in relazione a specifici eventi storici<sup>976</sup>. L'autore di

---

<sup>968</sup> Cfr. IOS., *Bell.* 6,109-110.250.267-268.435-438; *Ant.* 4,125-130; 10,135-142.210.276-277; 11,1-7; MOMIGLIANO A., 1994, pp. 67-78; BILDE, 1998, pp. 35-61; SPILSBURY, 2002, pp. 306-327; MASON, 1994, p. 172

<sup>969</sup> Cfr., ad esempio, STONE, 1990, *passim*; HOBBS, 1998, pp. 45-79; BERTHELOT, 2011, pp. 73-89; DITOMMASO, 2013, pp. 119-133; GORE-JONES, 2016, pp. 212-235

<sup>970</sup> Cfr. 4Esd 4,10-26; 5,4-5; 6,55-56

<sup>971</sup> Cfr. 2Bar 2,6

<sup>972</sup> Cfr. 2Bar 3,10-12

<sup>973</sup> Cfr. 2Bar 4,17-18.23.25.28-30

<sup>974</sup> Cfr. NEUSNER, 1972b, p. 319

<sup>975</sup> Cfr. COHEN SH., 1982b, p. 19

<sup>976</sup> Cfr. LamR 22a



Lamentazioni Rabbah, infatti, parla indistintamente del dolore inflitto da Nabucodonosor, Vespasiano e Adriano, in una sorta di eterno universo narrativo dove non è necessario specificare le datazioni delle distruzioni o la natura dei nemici, poiché essi sono tutti uguali e “non vi è un prima e un dopo nella Torah”<sup>977</sup>. L’approccio rabbinico al libro delle Lamentazioni, infatti, è fedele alle sue implicazioni nel complesso, ma ne distorce spesso il significato. Non contenendo date o specifici riferimenti a certi personaggi, tutto diventa verosimile archetipo per possibili speculazioni. Così come l’esodo dall’Egitto diventa il modello di ogni atto salvifico di Dio, la distruzione del Tempio si fa a sua volta schema degli atti punitivi divini<sup>978</sup>. Ad ogni modo, le tematiche principali di Lamentazioni Rabbah sono le stesse del libro delle Lamentazioni, ovvero l’orrore della distruzione, le sue cause, la giustizia divina, Israele e le altre nazioni e le idee di consolazione e speranza<sup>979</sup>.

Sia i lamenti biblici che quelli rabbinici per la distruzione di Gerusalemme pongono l’accento sulla gloria e sulla grandezza della città prima della sua caduta, con i secondi che ne fanno un modello urbano e di eleganza sociale, elevandone gli aspetti positivi e sminuendo quelli negativi<sup>980</sup>. Il midraš, tuttavia, tende a esagerare la narrazione biblica amplificando alcune figure, inventando dettagli e intensificando l’impatto generale del testo<sup>981</sup>. Ciononostante, entrambe le opere condividono alcuni aspetti comuni, come, ad esempio l’assenza di lamenti e timori per la cessazione delle ritualità sacrificali, limitandosi a piangere la perdita del culto templare e i tempi in cui sacerdoti e Leviti eseguivano correttamente i loro servizi<sup>982</sup>. Tale silenzio potrebbe trovare spiegazione in un particolare passaggio: «*Salmo di Asaf: “O Dio, nella tua eredità sono entrate le nazioni” (Sal 79,1). [...] Così dissero ad Asaf: “Il Santo, benedetto Egli sia, ha distrutto il Santuario e il Tempio e tu stai seduto a cantare un Salmo?” Egli rispose: “Sto cantando un Salmo perché il Santo, benedetto Egli sia, ha sfogato la sua ira sul legno e sulle pietre e non su Israele”*»<sup>983</sup>. Per entrambi gli autori, dunque, l’edificio del Tempio,

---

<sup>977</sup> Cfr. COHEN SH., 1982b, p. 20. Si veda anche *Ibidem*, nota 5

<sup>978</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 21-22; NEUSNER, 1974b, pp. 263-269; KRAMER, 1969, pp. 611-619; WEINFELD, 2014, pp. 127-128; CHILDS, 1979, pp. 594-596

<sup>979</sup> Cfr. COHEN SH., 1982b, p. 22; STEMBERGER, 2006, pp. 144-163

<sup>980</sup> Cfr. LamR 22b; 23a; 52b; 53a-54b; 59a; 60a; 65a-66a; 71a-71b; 73a

<sup>981</sup> Cfr., ad esempio, LamR 41b; 79a

<sup>982</sup> Cfr. COHEN SH., 1982b, p. 24; LamR 13a; 30b; 57a

<sup>983</sup> LamR 74b

un insieme di “legno e pietre”, non è indispensabile, similmente al culto sacrificale. Ciò che invece interessa, sia in Lamentazioni che in Lamentazioni Rabbah, è chiedersi se Dio ami ancora il suo popolo o se questo sia stato abbandonato definitivamente<sup>984</sup>.

Inoltre, Lamentazioni Rabbah articola dettagliatamente le motivazioni che portarono alla caduta di Gerusalemme, offrendo però un punto di vista differente rispetto alla tradizionale risposta giudaica, che ne vede la causa nei peccati del popolo<sup>985</sup>. Nel midraš, infatti, la colpa viene data ai Romani, ritenendo che essi non capiscano i costumi dei giudei e che provino odio nei loro confronti<sup>986</sup>. In Lam Rabbah 42a e 76b viene narrato il fatto secondo il quale, mentre tutto Israele osservava il lutto nella notte del nono giorno di Av, la moglie di Traiano diede alla luce un figlio, il quale morì durante la festa di Hanukkah, quando i giudei accendevano le loro candele. Alcune persone riferiscono la cosa alla moglie di Traiano, dicendo: «Questi ebrei, quando hai partorito erano in lutto, e quando il bambino è morto hanno acceso le luci»<sup>987</sup>. Fraintendendo a sua volta le intenzioni dei giudei, la donna invia una lettera al marito, scrivendo: «Invece di sottomettere i barbari, vieni a sottomettere questi ebrei che si sono ribellati contro di te»<sup>988</sup>. In un altro passo, Adriano ordina di decapitare sia un giudeo che gli passa davanti porgendogli il suo saluto, sia uno che invece non glielo rivolge. Interrogato dai suoi uomini, perplessi per tale atteggiamento, l'imperatore risponde: «Volete forse consigliarmi come devo giustiziare i miei nemici?»<sup>989</sup>. Si evince, dunque, che per l'autore di Lamentazioni Rabbah la peccaminosità dei giudei e la punizione di Dio non hanno pressoché alcun ruolo negli avvenimenti che coinvolsero Gerusalemme nel I secolo. Ciò che invece portò alla distruzione fu l'irrazionale odio e gli abusi dei Romani nei confronti del popolo giudaico<sup>990</sup>, vedendo così il corso degli eventi in termini puramente umani, in una prospettiva che trova alcune analogie nella storiografia greco-romana<sup>991</sup>. Ad ogni

---

מזמור לאסוף אלהים באו גוים בנתחלתך [...] כך אמרו לאסוף הקדוש ברוך הוא הקריב היכל ומקדש ואתה יושב ומזמר, אמר להם  
מזמר אני ששפך הקדוש ברוך הוא תמתו על העצים ועל האבנים ולא שפך תמתו על ישראל

<sup>984</sup> Cfr. COHEN SH., 1982b, p. 24

<sup>985</sup> Sia Lamentazioni che Lamentazioni Rabbah interpretano la caduta del Primo Tempio come una punizione di Dio per i peccati di Israele. Il secondo, inoltre, si preoccupa di descrivere specificamente quali furono le regole e i precetti che i giudei violarono. Cfr. LamR 46b-47a

<sup>986</sup> Cfr. COHEN SH., 1982b, p. 25

<sup>987</sup> «אילין יהודאין פד לידת הוון מתאבלין, וכד מייתי ולדא אדליקו בוציניא»

<sup>988</sup> «שלחה וכתבה לבעלה, עד דאת מקבש ברבריין בוא וכבש אילין יהודאי דמרדו בך»

<sup>989</sup> «ואתון בעיני מלכה יתי איד אנה בעי למקטלה בשנאי» LamR 69b-70a

<sup>990</sup> Cfr. Ios., Bell. 3,62-62.132-134.304-305.338-339

<sup>991</sup> Cfr. COHEN SH., 1982b, pp. 25-26; nota 22

modo, se Lamentazioni rappresenta un'opera tetra e carica di disperazioni, con rari bagliori di ottimismo, Lamentazioni Rabbah lamenta a sua volta il passato, ma offre anche una consolazione per il presente e una speranza per il futuro. Come sottolinea Cohen, infatti «il messia, l'era messianica, il mondo a venire, la resurrezione, il giudizio futuro e il castigo finale sono per l'autore delle Lamentazioni Rabbati certezze teologiche che rendono sicuro il futuro e tollerabile il presente»<sup>992</sup>. Inoltre, Dio viene rappresentato in esilio insieme ai giudei, piangendo con e per loro<sup>993</sup>: «Come un re umano piange la morte di suo figlio, così Dio piange la distruzione di Gerusalemme»<sup>994</sup>. Così facendo, l'autore di Lamentazioni Rabbah non si limita ad avanzare una sorta di teologia del dolore e del lamento, ma capovolge completamente l'intento dell'analogia composizione biblica, dove è Dio stesso che si duole per le sofferenze inflitte al suo stesso popolo. Interpretato in questa maniera, una collezione di lamenti e rammarichi diventa una fonte di consolazione, poiché è Dio che li recita e li interpreta<sup>995</sup>.

Per i giudei della Diaspora, invece, la percezione della caduta del Tempio appare in qualche modo diversa rispetto a quanto vissuto in Palestina. Data la lontananza del santuario, infatti, il senso dello stesso era per loro meno pratico e più ideologico. Come sostiene Martin, «*la realtà della loro situazione [di giudei della Diaspora] era tale che, con ogni probabilità, ben pochi di questi ebrei hanno mai avuto l'opportunità di vedere il Tempio. Al contrario, era l'istituzione della sinagoga che costituiva il fulcro fondamentale della loro vita ed esperienza religiosa. Qualunque sia il significato che il Tempio può aver avuto, deve essere stato in gran parte limitato all'ambito del nozionismo*»<sup>996</sup>. Ciò sembrerebbe confermato dall'eterogeneo corpus letterario della Diaspora, il quale, più che del santuario gerosolimitano, si preoccupa di spiegare, ricostruire e rielaborare una serie di tradizioni bibliche, perlopiù di genere storico<sup>997</sup>. In particolare, lo Pseudo-Ecateo sembra l'unico a menzionare il Tempio di Gerusalemme, tuttavia in un'ottica perlopiù architettonica e artistica che circa le sue funzioni<sup>998</sup>. Invero,

---

<sup>992</sup> COHEN SH., 1982b, p. 33

<sup>993</sup> Cfr. LamR 21b-22a; 30a; 39b-40b; 41b-43a; 67a

<sup>994</sup> COHEN SH., 1982b, p. 34

<sup>995</sup> Cfr. *Ibidem*; COHEN M., 1964, p. 21

<sup>996</sup> MARTIN, 2000, pp. 25-26

<sup>997</sup> Cfr. COLLINS, 1999, pp. 29-60.224-230; VAN DER HORST, 1988, pp. 519-546; MACK, 1972, pp. 27-55; SIEGERT, 1996, pp. 154-162

<sup>998</sup> Cfr. BAR-KOCHVA, 2010, pp. 191-199

pur basandosi a loro volta sulle traduzioni della Torah, i giudei della Diaspora sembrano emarginare la centralità del Tempio e del suo culto, trasferendone l'enfasi su altri aspetti della propria religiosità<sup>999</sup>. In Filone, ad esempio, il Tempio sembra assente nelle descrizioni della cultualità giudaica e delle visioni escatologiche di un futuro ideale, relegandolo a una sfera più prettamente politica e sociale<sup>1000</sup>.

Nel Nuovo Testamento si possono rintracciare alcuni richiami alla caduta del Secondo Tempio<sup>1001</sup>, la quale viene fatta precedere da «carestie e terremoti in vari luoghi»<sup>1002</sup>. Tra i passaggi più rilevanti circa la distruzione spicca certamente il capitolo 13 del Vangelo di Marco. Già nei precedenti capitoli 11 e 12 alcuni studiosi hanno voluto leggervi una polemica dell'autore nei confronti di Gerusalemme e del suo santuario<sup>1003</sup>. Tuttavia, secondo altri<sup>1004</sup>, la critica non è rivolta verso una struttura fisica, quanto verso quella della *leadership* d'Israele, la quale, sulla scorta di Isaia, avrebbe «devastato la vigna»<sup>1005</sup> di Dio e lasciato il popolo giudaico «come pecore senza pastore»<sup>1006</sup>. Ad ogni modo, in Mc 13 viene narrato della profezia escatologica di Gesù, il quale dice ai suoi discepoli che «non sarà lasciata qui pietra su pietra che non verrà distrutta»<sup>1007</sup>, avvertendoli di guardarsi da coloro che vorranno trarli in inganno e che saranno odiati da tutti a causa sua<sup>1008</sup>. Gesù poi dice, richiamando Daniele, che quando vedranno «l'abominio della desolazione presente là dove non è lecito»<sup>1009</sup> dovranno fuggire, poiché «quelli saranno giorni di tribolazione, quale non vi è mai stata dall'inizio della creazione, fatta da Dio, fino a ora, e mai più vi sarà»<sup>1010</sup>. In seguito, nuovamente citando Isaia<sup>1011</sup>, «il sole si oscurerà, la luna non darà più la sua luce, le stelle cadranno dal cielo e le potenze

---

<sup>999</sup> Cfr. TUNNEY, 2011, pp. 190-191

<sup>1000</sup> Cfr., ad esempio, PHILO, *In Flacc.* 46; FRAADE, 2009, p. 240

<sup>1001</sup> Cfr. Mt 24; Mc 13,1-37; Lc 21,5-36

<sup>1002</sup> «λιμοὶ καὶ σεισμοὶ κατὰ τόπους». Mt 24,7

<sup>1003</sup> Cfr. DONAHUE, 1976, pp. 68-69; EVANS, 1989, pp. 237-270

<sup>1004</sup> Cfr. GEDDERT, 1989, pp. 120-121.126; EDWARDS, 1989, pp. 193-219

<sup>1005</sup> «בְּרִצְוֹתַי מְרִיבֶנּוּ». Is 3,14-15

<sup>1006</sup> «ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα». Mc 6,34. Cfr. Num 27,17; Ez 34,5

<sup>1007</sup> «οὐ μὴ ἀφεθῆ ὧδε» λίθος ἐπὶ λίθον ὃς οὐ μὴ καταλυθῆ». Mc 13,2. Cfr. Mt 24,1-2; Lc 21,5-6

<sup>1008</sup> Cfr. Mc 13,5-13; Mt 24,3-25.42; Lc 21,7-24; Dn 12,1; 1En 8,2

<sup>1009</sup> «βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐστηκότα ὅπου οὐ δεῖ». Mc 13,14. Cfr. Dn 9,27; 11,31; 12,11

<sup>1010</sup> «ἔσονται γὰρ αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι θλίψεις οἷα οὐ γέγονεν τοιαύτη ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως ἢν ἔκτισεν ὁ θεὸς ἕως τοῦ νῦν καὶ οὐ μὴ γένηται». Mc 13,19

<sup>1011</sup> Cfr. Is 13,10; 34,4

che sono nei cieli saranno sconvolte»<sup>1012</sup>. I passi sono generalmente accolti come testimonianza del ritorno escatologico di Gesù, il «figlio dell'uomo» che verrà «sulle nubi con grande potenza e gloria»<sup>1013</sup>. Tuttavia, secondo alcuni studiosi, la profezia di Mc 13 si riferirebbe alla distruzione del Secondo Tempio, nonostante non ve ne sia una menzione esplicita<sup>1014</sup>. Il linguaggio usato, così come i costanti riferimenti profetici e i paralleli con altri Vangeli<sup>1015</sup>, farebbero infatti pensare a una prospettiva testuale più storica e realistica, che puramente simbolica, in maniera analoga allo schema interpretativo legato al giudizio e alla punizione che si ritrova nella letteratura biblica e post-biblica<sup>1016</sup>. La Lettera agli Ebrei, la cui datazione rimane oggetto di un ampio dibattito<sup>1017</sup>, costituisce un particolare punto di vista sul fenomeno della distruzione del Secondo Tempio. Il testo non menziona mai la caduta del santuario in maniera chiara e diretta e parla dei rituali templari al presente<sup>1018</sup>. Tuttavia, esso offre una distinta teologia nella quale Gesù è presentato come superiore a ogni altro essere<sup>1019</sup>, in quanto non creato e immortale, simbolo di una «nuova alleanza»<sup>1020</sup> e capace, con il suo sacrificio definitivo, di espiare i peccati dell'umanità una volta per tutte<sup>1021</sup>. Secondo alcuni studiosi, tali istanze daterebbero la Lettera agli anni precedenti il 70 e.v.<sup>1022</sup>, dimostrando la convinzione di un'imminente caduta del santuario<sup>1023</sup> e di «un senso di profonda urgenza, [...] nata dal fatto di non sapere se questo evento drammatico avrebbe segnalato la venuta di Gesù o meno»<sup>1024</sup>. In questo caso, il testo assumerebbe un tono quasi polemico nei confronti del Tempio, rassicurando «il popolo ebraico che il giudaismo tradizionale non aveva più nulla

<sup>1012</sup> «ἤλιος σκοτισθήσεται, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς, καὶ οἱ ἀστέρες ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες, καὶ αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς σαλευθήσονται». Mc 13,24-25. Cfr. Mt 24,29-36; Lc 21,25-33

<sup>1013</sup> «καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης». Mc 13,26. Cfr. Mt 10,23; 16,27-28; 24,27.30.37.39.44; 25,31; 24,64; Lc 9,26; 12,40; 18,8; 21,27; MARSHALL, 1992, pp. 195-198; CARROLL, 2000, p. 11; HATINA, 1996, p. 43, nota 1

<sup>1014</sup> Cfr. HATINA, 1996, p. 43, nota 2; ADAMS, 2005, p. 40, nota 4

<sup>1015</sup> Cfr., ad esempio, Is 13-14.34; 53,11-12; Ez 32,7-8; 35,10; Am 9,1; Gv 12,38; At 8,32-35; 1Mac 5,65; IOS., *Ant.* 12,353; HATINA, 1996, p. 50, nota 35

<sup>1016</sup> Cfr. HATINA, 1996, pp. 43-66

<sup>1017</sup> Cfr. ELLINGWORTH, 1988, p. 10, nota 2; WALKER, 1994, p. 39, nota 1; JANT, p. 406

<sup>1018</sup> Cfr. Eb 7,27-28; 8,3-5; 9,7-8.25; 10,1-3.8; 13,10-11, in particolare 9,6-9; ELLINGWORTH, 1993, p. 32

<sup>1019</sup> Cfr. JANT, p. 406

<sup>1020</sup> «ἐν τῷ λέγειν Κατινήν [...]». Eb 8,13. Cfr. Mt 26,28; Mc 14,24; ATRIDGE, 1989, p. 276; JOHNSON, 2006, p. 252; HABER, 2008, pp. 143-148; HAYS, 2009, pp. 152.154.161; EC, IV, p. 811

<sup>1021</sup> Cfr. Eb 7,27; 8,3; 9,14.28; 10,12.16-22; Gv 1,29; At 20,28; VAN HOUWELINGEN, 2013, pp. 98-115; HEYMAN, 2011, p. 146

<sup>1022</sup> Cfr., ad esempio, LANE, 1991, pp. lxii-lxvi; TROTTER, 1997, pp. 27-38; HUGHES, 1983, pp. 30-31; TANNER, 2010, p. 1032; CARSON-MOO, 2005, pp. 606-607

<sup>1023</sup> Cfr. KÖSTENBERGER, 2005, p. 216

<sup>1024</sup> WALKER, 1994, p. 64

da offrire loro che non fosse perfettamente accessibile attraverso Cristo»<sup>1025</sup>. Secondo altri, invece, il testo sottenderebbe la realtà di un santuario già distrutto e di un culto sacrificale ormai scomparso, motivo per il quale le speranze e la devozione dei fedeli vanno ora riposte in Gesù, non necessariamente in ottica sostitutiva<sup>1026</sup>. In una simile prospettiva, nella quale il 70 e.v. metterebbe alla prova la fede in Dio stesso<sup>1027</sup>, la Lettera agirebbe come una sorta di atto consolatorio, confortando i giudei che «la distruzione del Tempio non ha cancellato la loro fede, ma che in realtà l'espiazione levitica non è mai stata necessaria»<sup>1028</sup>. In entrambi i casi, si evince come la Lettera agli Ebrei rappresenti, in una maniera o nell'altra, una risposta al trauma della perdita, avvenuta o imminente, del Tempio di Gerusalemme<sup>1029</sup>.

Secondo alcuni studiosi, inoltre, i nefasti eventi del I secolo e.v. sono correlati al concetto di nazionalismo che permeava la società giudaica. Come ritiene Smallwood, infatti, il solido codice etico del giudaismo era visto dai Romani come una forza sovversiva, poiché inseparabilmente collegato a un nazionalismo messianico<sup>1030</sup>. Tale idea non morì con la presa di Gerusalemme e con l'annientamento del culto templare, ma anzi fece emergere una rinnovata frustrazione e un antagonismo nei confronti dei Romani<sup>1031</sup>, se non un fervente nazionalismo culturale. Ciò è emblematicamente rappresentato dalla rinuncia a scomparire come popolo e dalla ricostruzione e dal rafforzamento dell'identità giudaica sulla base di un ricco e solido patrimonio religioso, di un senso di unicità e di elezione quale popolo prescelto da Dio, per il quale lottare e, eventualmente, morire<sup>1032</sup>.

Ad ogni modo, il fatto che la prima rivolta giudaica cominciò e finì con il Tempio rappresenta qualcosa di più di una mera coincidenza, costituendo il diretto risultato dei timori dei giudei che il proprio culto fosse sotto attacco da parte dei Romani<sup>1033</sup>. Benché

---

<sup>1025</sup> SCHENCK, 2011, p. 176

<sup>1026</sup> Cfr., ad esempio, MITCHELL, 2007, p. 26; EISENBAUM, 2005, *passim*; HAYS, 2009, *passim*; RUZER-ZAKOWITZ, 2019, pp. 346-347

<sup>1027</sup> Cfr. Eb 3,12

<sup>1028</sup> SCHENCK, 2011, p. 177

<sup>1029</sup> Cfr. REINHARTZ, 2014, pp. 275-288; YOUNG, 2002, pp. 243-261; GIROLAMI, 2019, p. 178, nota 4

<sup>1030</sup> Cfr. SMALLWOOD, 1981, p. 541

<sup>1031</sup> Cfr. GAMBASH, 2013, p. 188

<sup>1032</sup> Cfr. ABERBACH M.-ABERBACH D., 2000, p. 35

<sup>1033</sup> Cfr. REGEV, 2011, p. 279

questi avessero garantito loro particolari privilegi religiosi<sup>1034</sup>, le loro azioni minavano ripetutamente tali diritti e la loro mancanza di considerazione nei confronti delle rimostranze dei giudei irritò la popolazione. La rivolta anti-romana, pertanto, esplose come espressione di due preoccupazioni principali: l'amministrazione della giustizia e il culto templare, i quali, nella mentalità giudaica antica, erano strettamente collegati<sup>1035</sup>. Inoltre, i timori legati agli aspetti culturali avevano, per la maggior parte dei giudei, una netta precedenza su quelli politici. I Romani, consapevoli di ciò ma lontani dall'aver un atteggiamento espansionistico nei confronti della religione<sup>1036</sup>, ritennero comunque necessario distruggere il Tempio, non solo poiché visto come una fortezza o comunque un baluardo di resistenza, ma soprattutto come nucleo pratico e simbolico del conflitto<sup>1037</sup>. Una volta distrutto, i giudei sarebbero diventati uno dei tanti gruppi presenti all'interno dell'impero romano, ovvero un popolo con i propri costumi e le proprie filosofie, ma senza un'istituzione centralizzata come focus alternativo di una fedeltà nazionale<sup>1038</sup>.

## 6.2. La fine del sacrificio?

È comune opinione che con la caduta del Tempio, nel quale era concentrato tutto il culto sacrificale, questo venne meno, data l'impossibilità legale di praticarlo in altri luoghi<sup>1039</sup>. Flavio Giuseppe scrive che in «quel giorno, era il diciassette di Panemo, il cosiddetto sacrificio perenne in onore del Dio era stato interrotto»<sup>1040</sup>. Tuttavia, la questione appare meno netta e immediata di quanto sembri. La Mišnah informa che il costume di offrire il sacrificio *tamid* terminò il diciassettesimo giorno di Tammuz, ovvero durante l'assedio di Gerusalemme: «L'offerta quotidiana fu annullata»<sup>1041</sup>. Tuttavia,

---

<sup>1034</sup> Cfr. GARNSEY, 1984, p. 7; RIVES, 2005, pp. 152-153; PUCCI BEN ZEEV, 1998, *passim*; GORDON L., 1990, pp. 240-243

<sup>1035</sup> Cfr. HENGEL, 1989, p. 384

<sup>1036</sup> Cfr. RÜPKE, 2007, p. 4

<sup>1037</sup> Cfr. RUTLEDGE, 2007, p. 191

<sup>1038</sup> Cfr. RIVES, 2005, p. 164

<sup>1039</sup> Cfr. Lev 17; Dt 12

<sup>1040</sup> «ἐπέπυστο γὰρ ἐπ' ἐκεῖνης τῆς ἡμέρας, Πανέμου δ' ἦν ἑπτακαιδεκάτη, τὸν ἐνδελεισμὸν καλούμενον ἀνδρῶν ἀπορία διαλελοιπέναι τῷ θεῷ καὶ τὸν δῆμον ἐπὶ τοῦτω δεινῶς ἀθυμεῖν». IOS., *Bell.* 6,94

<sup>1041</sup> «דמינה לטמי». mTa'anit 4,6

nonostante l'inattuabilità quantomeno del culto sacrificale pubblico, che si accompagnava anche a una certa riluttanza, da parte dei rabbini, verso il rinnovo della casta sacerdotale<sup>1042</sup>, le fonti dimostrano una sorta di elasticità nei confronti delle prassi immolatorie. Pur accettando la loro impraticabilità, data l'assenza del Tempio, i rabbini si impegnarono in una discussione riguardante una loro possibile reinterpretazione. In seguito alla distruzione del santuario, infatti, essi non vietarono formalmente il servizio sacrificale, né ne chiesero specificamente una continuazione, ma si limitarono a discutere le circostanze entro le quali esso potesse essere praticato in seguito al 70 e.v., rendendolo opzionale<sup>1043</sup>. La Mišnah, infatti, afferma: «*Rabbi Yehošua' disse: Ho sentito dire che si possono fare sacrifici anche se non c'è il Tempio, e mangiare le parti più sacre anche se non ci sono le tende, e [mangiare] le offerte di sacralità minore e le seconde decime anche se non c'è il muro [che circonda la città], poiché la prima consacrazione [di Gerusalemme] ha santificato per il suo tempo e per il tempo futuro*»<sup>1044</sup>. Il passo, oltre a intendere una possibile continuazione di un culto immolatorio, evidenzia anche che, dopo la distruzione, il luogo del Tempio rimase «santo e adatto alle offerte sacrificali»<sup>1045</sup>.

Altre fonti, invece, affermano che, con la sua distruzione, cessò anche la santità del Tempio, permettendo così l'offerta di sacrifici anche al di fuori della Palestina: «*Rabbi Yišḥaq disse: Ho sentito dire che attualmente si sacrificano [offerte] nel tempio di Onia [in Egitto]. [...] Egli sostiene che il tempio di Onia non sia una casa di adorazione di idoli e sostiene che la consacrazione iniziale santificò [Gerusalemme] per il suo tempo ma non per sempre*»<sup>1046</sup>. Tuttavia, nonostante l'apparente liceità delle prassi immolatorie anche in seguito alla caduta del santuario, il Talmud Babilonese afferma, paradossalmente, la loro inesistenza: «[L'offerta del] primogenito [può essere consumata] solo in presenza del Tempio, così anche [i prodotti della seconda] decima [possono essere mangiati] solo in presenza del Tempio»<sup>1047</sup>.

<sup>1042</sup> Cfr. GUTTMANN, 1967, pp. 145-148

<sup>1043</sup> Cfr. *Ivi*, p. 138

<sup>1044</sup> m'Eduyyot 8,6

אמר רבי יהושע, שמעתי, שמקריבין אף על פי שאין בית, ואוכלים קדשי קדשים אף על פי שאין קלעים, קדשים קלים ומעשר שני, אף על פי שאין חומה, שקדשה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא

<sup>1045</sup> GUTTMAN, 1967, p. 139

<sup>1046</sup> bMegillah 10a

אמר רבי יצחק: שמעתי שמקריבין בבית חוניו בזמן הגנה. קסבר: בית חוניו לאו בית עבודה נרה היא, וקא סבר: קדושה ראשונה — קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא

<sup>1047</sup> «מה בכור אינו אלא בפני הבית אף מעשר אינו אלא בפני הבית» bZevahim 60b. Cfr. mPesahim 10,3



Apparentemente, già in seguito alla distruzione del Primo Tempio il culto sacrificale non cessò completamente<sup>1048</sup>. Il racconto biblico, infatti, informa che durante il periodo in cui esso era in rovina, vi erano comunque degli uomini che vi si recavano in pellegrinaggio, portando offerte e incenso<sup>1049</sup>. Ancora, Esdra testimonia la restaurazione del culto subito dopo il ritorno a Gerusalemme, all'inizio del periodo persiano. Eretto l'altare, gli Israeliti ripresero a offrire olocausti e altri sacrifici, ben prima che il Tempio fosse riedificato<sup>1050</sup>. Tuttavia, a differenza della distruzione del primo santuario, la caduta del secondo nel 70 e.v. vedeva condizioni molto diverse. Il Secondo Tempio, infatti, non solo era stato distrutto, ma anche profanato<sup>1051</sup>, con l'esclusione dei giudei dal culto. Pertanto, con tali presupposti una restaurazione delle prassi sacrificali risultava impensabile e non realizzabile<sup>1052</sup>.

Tuttavia, alcune fonti sembrerebbero sostenere il fatto che, dopo la distruzione del Tempio, vi vennero comunque offerti dei sacrifici sull'altare che in qualche modo era sopravvissuto, almeno fino al 135 e.v., quando Adriano bandì la presenza dei giudei in Gerusalemme<sup>1053</sup>: «Alcune autorità rabbiniche indicano che vi veniva offerto solo il sacrificio pasquale, mentre altre allargano la possibilità ad altre immolazioni»<sup>1054</sup>. Nella Mišnah, infatti, viene narrato un episodio legato specificamente a un rabbino: «Rabbi Šadoq disse: Ci fu un incidente con Rabban Gamli'el, che disse al suo schiavo Tavi: “Vai ad arrostitire l'agnello pasquale per noi sulla griglia”»<sup>1055</sup>. Il rabbino qui citato parrebbe essere Gamli'el II, che divenne principe nel 90 e.v.<sup>1056</sup>, benché possa trattarsi anche di Gamli'el I, il quale potrebbe aver avuto uno schiavo con lo stesso nome<sup>1057</sup>. Secondo Krauss, tuttavia, il rabbino in questione dovrebbe essere Gamli'el II, ma l'offerta, secondo lo studioso, non sarebbe quella prescritta dal codice biblico, ma una per la quale vengono meno i rituali che avevano luogo presso l'altare, ovvero lo spargimento del sangue e la

---

<sup>1048</sup> Cfr. AVI-YONAH, 1976, p. 266

<sup>1049</sup> Cfr. Ger 41,5; Zc 7,3; JAPHET, 2000, pp. 369-372

<sup>1050</sup> Cfr. Esd 3,1-7

<sup>1051</sup> Come ricorda Flavio Giuseppe, i soldati romani saccheggiarono il Tempio, privandolo di arredi in oro e di una copia della Torah (cfr. IOS., *Bell.* 7,148-150). Inoltre, il santuario era già stato profanato da Antioco IV Epifane nel 167 a.e.v. con l'introduzione dell'“abominio della desolazione” (cfr. cap. 3.1).

<sup>1052</sup> CLARK, 1960, pp. 278-280

<sup>1053</sup> Cfr. GUTTMANN, 1967, pp. 137-148

<sup>1054</sup> LOEWENBERG, s.a., p. 5

<sup>1055</sup> «צא וצלה לנו את הפסח על האסקלה». mPesahim 7,2

<sup>1056</sup> Cfr. mB<sup>e</sup>rakhot 2,7; mSukkah 2,1

<sup>1057</sup> Cfr. KRAUSS, 1922, p. 90

combustione di alcune sue parti, e che essa assomiglia all'offerta pasquale per il fatto che viene bruciata interamente<sup>1058</sup>. Similmente, Clark sostiene che, almeno nel periodo che intercorre tra le rivolte giudaiche, alcuni aspetti del culto sacrificale rimasero in vita. Lo studioso si basa sul fatto che nessuna fonte dichiara esplicitamente la cessazione delle prassi immolatorie e che non vi fu nessun decreto romano che le proibisse fino al 135 e.v., oltre a richiamare la già citata possibilità di una continuità sacrificale durante l'assenza del Primo Tempio<sup>1059</sup>. Tuttavia, la scarsità di testimonianze a riguardo non permette di stabilire se, effettivamente, siano stati praticati dei sacrifici in Gerusalemme dal 70 al 135 e.v.<sup>1060</sup>.

Ad ogni modo, già prima della distruzione del Tempio, il popolo giudaico provvide a prepararsi al periodo che ne sarebbe conseguito. I Farisei, ad esempio, benché attribuissero un grande importanza al santuario gerosolimitano, misero in atto una serie di atteggiamenti che gettarono le basi per garantire un'esistenza significativa anche all'indomani della sua caduta<sup>1061</sup>. In seguito, come detto, i rabbini dovettero ripensare l'intero sistema sacrificale, adattandolo in qualche maniera alla nuova situazione. Innanzitutto, lo spirito con il quale essi affrontarono la questione appare meno luttuoso di quanto potrebbe suggerire la portata della trasformazione che la caduta del Tempio comportava. Ciò si può dedurre, ad esempio, dalla letteratura tannaitica. Il Talmud Babilonese, infatti, riporta una *barayta* compresa nella Tosefta: «*Quando il Tempio fu distrutto per la seconda [volta], in Israele si moltiplicarono gli asceti, che non mangiavano carne e non bevevano vino. Rabbi Yehošua' si unì a loro. E disse loro: "Figlioli, perché non mangiate carne e non bevete vino?" Gli risposero: "Dovremmo mangiare carne, la quale veniva offerta sull'altare e ora non più? Dovremmo bere vino, che era versato [come offerta] sull'altare e ora non più?" [...] Disse loro: [...] "Non essere in lutto è impossibile [...] ma [anche] esserlo troppo [è] impossibile"»*<sup>1062</sup>.

---

<sup>1058</sup> Cfr. GUTTMANN, 1967, p. 146, nota 46

<sup>1059</sup> Cfr. CLARK, 1960, pp. 269-280

<sup>1060</sup> Cfr. COHEN ST., 2007, p. 160

<sup>1061</sup> Essi, per esempio, espansero alcuni rituali templari, come il consumo di carne in stato di purità, in modo da includere tutta la popolazione, al di fuori del Tempio. Cfr. AMES, 2005, pp. 339-356; NEUSNER, 1972a, pp. 13-30

<sup>1062</sup> bBava Batra 60b. Cfr. tSoṭah 15,11-15

כְּשֶׁהָרַב הַבַּיִת בְּשָׁנָה, רַבּוּ פְּרוּשִׁין בְּיִשְׂרָאֵל שֶׁלֹּא לֵאכּוֹל בֶּשֶׂר וְשֶׁלֹּא לְשָׂתוֹת יַיִן. נִטְפַּל לְהֵן רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, אָמַר לְהֵן: בְּנֵי, מִכְּנֵי מָה אֵי אַתֶּם אוֹכְלִין בֶּשֶׂר וְאֵין אַתֶּם שׁוֹתִין יַיִן? אָמְרוּ לוֹ: נֹאכַל בֶּשֶׂר – שֶׁמִּמֶּנּוּ מְקַרִּיבִין עַל גַּבֵּי מִזְבֵּחַ, וְעֹכְשִׁין בְּטֵל? גִּשְׁתָּה יַיִן – שֶׁמִּנְסְכִין עַל גַּבֵּי הַמִּזְבֵּחַ, וְעֹכְשִׁין בְּטֵל [...] שֶׁלֹּא לְהִתְאַבֵּל כָּל עֵיקַר אֵי אֶפְשָׁר [...] וְלְהִתְאַבֵּל יוֹתֵר מִדָּאֵי אֵי אֶפְשָׁר

Pertanto, si evince già la dinamicità del discorso rabbinico riguardo alla cessazione fattuale delle prassi del Tempio, forse anche conformemente alla consapevolezza del nuovo ruolo che essi stavano conseguendo. Per i rabbini, infatti, il culto sacrificale continua, anche nella tarda antichità, a rappresentare il paradigma dominante per le azioni rituali e per la devozione religiosa<sup>1063</sup>, sopravvivendo nella sua rielaborazione in forme nuove e diverse, tra le quali, soprattutto, lo studio della Torah, la preghiera e gli atti di carità<sup>1064</sup>.

Un atteggiamento simile si rintraccia già nella letteratura profetica, sapienziale e deuterocanonica, dove il praticare la misericordia, la rettitudine verso il prossimo e la preghiera sono considerati mezzi di devozione a Dio migliori dei sacrifici, i quali vengono inoltre criticati per la loro formale esteriorità<sup>1065</sup>. In Prov 21,3, ad esempio, si legge che «praticare la giustizia e l'equità per il Signore vale più di un sacrificio»<sup>1066</sup>, mentre nei Salmi viene presentata l'afflizione di un peccatore<sup>1067</sup> che, nel chiedere salvezza, mette in luce la contrarietà di Dio stesso verso i sacrifici: «Signore, apri tu le mie labbra e la mia bocca proclamerà la tua lode. Perché tu non ami il sacrificio e, se offro l'olocausto, tu non lo gradisci. Sacrificio gradito a Dio è uno spirito contrito; un cuore contrito e umiliato tu, Dio, non disprezzi»<sup>1068</sup>. Isaia, invece, dà voce a una critica ancora più tagliente: «Che m'importa dell'abbondanza dei vostri sacrifici? Sono sazio degli olocausti di montoni e del grasso di vitelli. Il sangue dei tori, degli agnelli e dei capri io non lo gradisco»<sup>1069</sup>. Poco oltre, il profeta sottolinea nuovamente la maggior valenza degli atti di bontà rispetto ai sacrifici: «Togliete il male delle vostre azioni dalla mia vista. Cessate di fare il male, imparate a fare il bene, ricercate la giustizia, soccorrete l'oppresso, rendete giustizia all'orfano, difendete la causa

<sup>1063</sup> Cfr. STROUMSA, 2006, pp. 56-83; SWARTZ, 2009, pp. 70-82; *Idem*, 2011a, pp. 294-317

<sup>1064</sup> Cfr. KLAWANS, 2006, pp. 203-211

<sup>1065</sup> Cfr., ad esempio, Sal 50,10-15.23; Prov 15,8; 17,1; 21,27; Qo 4,17; 5,1; Sir 35,1-12; Is 56,7; Ger 6,20; 7,22-23; Os 6,6; 9,4; Am 5,21-27; Mic 6,6-8

<sup>1066</sup> «עשה צדקה ומשפט ליהוה מנבחה»

<sup>1067</sup> Cfr. Sal 51,3-4.9-11

<sup>1068</sup> Sal 51,15-17.

אֲדֹנָי שְׁפֹתַי תִּפְתָּח אֲפִי יִגִּיד תְּהִלָּתְךָ. כִּי אֵלֹהֵי אֲלֹהִים רַחוּם נִשְׁבְּרָה לְבַבִּי וְנִדְבַח אֱלֹהִים לֹא תִבְּחֶינִי וְאֶתְנַה עֲוֹלָה לֹא תִרְצֶה. וְבָחֵי אֱלֹהִים רַחוּם נִשְׁבְּרָה לְבַבִּי וְנִדְבַח אֱלֹהִים לֹא תִבְּחֶינִי

È bene notare, tuttavia, che nei vv. 20-21 lo stesso peccatore auspica una ripresa del culto sacrificale. Tale apparente contraddizione è così spiegata da Grottanelli: «*Tali versetti inducono a datare il salmo in epoca esilica [...] in un contesto in cui il normale regime sacrificale è in crisi, se non addirittura impraticabile. [...] Ne deriva che [...] l'atteggiamento complessivo del Salmo 51 nei confronti dei sacrifici da offrire a YHWH è condizionato da tale contingenza. [...] Con ogni evidenza, il Salmo 51 non è un testo del superamento del sacrificio, ma un testo dell'agognato ritorno a un regime sacrificale*». GROTTANELLI, 2001, p. 57

<sup>1069</sup> Cfr. Is 1,11

della vedova»<sup>1070</sup>. Anche nel Nuovo Testamento si può ritrovare una tendenza analoga. In Mc 12,33, ad esempio, si legge che «amare il prossimo come se stessi vale più di tutti gli olocausti e i sacrifici»<sup>1071</sup>. Ancora, in Mt 5,23-24 è scritto: «Se tu dunque stai per presentare la tua offerta all’altare, e lì ti ricordi che tuo fratello ha qualcosa contro di te, lascia lì la tua offerta davanti all’altare e va’ prima a riconciliarti con tuo fratello; poi torna e presenta la tua offerta»<sup>1072</sup>. Ad ogni modo, nuovamente, non si intende che il sacrificio non abbia valore, ma che gli atti di carità e di bontà umana siano preferibili e di maggiore importanza<sup>1073</sup>. In particolare, la Lettera agli Ebrei offre una specifica teologia del sacrificio<sup>1074</sup>, nella quale la morte di Gesù incarna l’immolazione ultima e unica<sup>1075</sup>, rendendo così obsoleto e superato il culto israelitico<sup>1076</sup>. In questa nuova visione, anche l’espiazione dei peccati viene risolta definitivamente ed efficacemente dal sacrificio di Cristo, poiché nelle offerte levitiche viene rinnovato soltanto «il ricordo dei peccati di anno in anno. È impossibile infatti che il sangue dei tori e dei capri tolga i peccati»<sup>1077</sup>. L’offerta gradita a Dio, dunque, non è rappresentata da quanto eseguito all’interno del sistema templare, ma da «un sacrificio di lode, [...] cioè un frutto delle labbra che lodano il suo nome»<sup>1078</sup> e da atti di bontà e carità: «Non dimenticate di fare del bene e di condividere ciò che avete, perché questi sacrifici sono graditi a Dio»<sup>1079</sup>.

Come già evidenziato, l’analisi e l’osservanza della Legge assunse un ruolo di particolare rilevanza nella teologia rabbinica. Esso poteva essere performato da chiunque in qualunque luogo, a differenza delle prassi sacrificali che erano confinate al Tempio e a una rigida organizzazione sacerdotale. Già nel Siracide, infatti, si legge che «l’osservanza della Legge vale più dei sacrifici, la pratica dei comandamenti è sacrificio

<sup>1070</sup> «הַיְיָ וְיָרֵךְ עַל מַעַלְלֵי צַדִּיק מִמַּגֵּן עֲיִנָּיו חֲדָתָהּ הַרְעָה: לְמַדָּה הַיְיָ בְּדַשְׁוֹן מִצְדָּקָהּ וְיָרֵךְ עַל מַעַלְלֵי צַדִּיק מִמַּגֵּן עֲיִנָּיו חֲדָתָהּ». Is 1,16-17

<sup>1071</sup> «καὶ τὸ ἀγαπᾶν τὸν πλησίον ὡς ἑαυτὸν περισσότερόν ἐστιν πάντων τῶν ὀλοκαυτωμάτων καὶ θυσιαῶν»

<sup>1072</sup> «ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον κάκει μνησθήῃς ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ, ἄφες ἐκεῖ τὸ δῶρόν σου ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου καὶ ὕπαγε πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου, καὶ τότε ἔλθῶν πρόσφερε τὸ δῶρόν σου»

<sup>1073</sup> Cfr. JANT, p. 18, nota 9.11

<sup>1074</sup> Cfr. FINLAN, 2013, pp. 77-83

<sup>1075</sup> Cfr. Eb 7,27

<sup>1076</sup> Cfr. Eb 8-10

<sup>1077</sup> «ἀνάμνησις ἀμαρτιῶν κατ’ ἐνιαυτόν, ἀδύνατον γὰρ αἷμα ταύρων καὶ τράγων ἀφαιρεῖν ἀμαρτίας». Eb 10,3-4

<sup>1078</sup> «ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως [...], τοῦτ’ ἔστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ». Eb 13,15

<sup>1079</sup> «τῆς δὲ εὐποιΐας καὶ κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε, τοιαύταις γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ θεός». Eb 13,16

di comunione»<sup>1080</sup>. La Mišnah presenta lo studio della Torah come un qualcosa che non può essere misurato, similmente ad altri aspetti connessi al Tempio<sup>1081</sup>. I rabbini, infatti, operano una transizione dal culto sacrificale allo studio, dove l'accento non è più su uno specifico luogo o atto religioso, ma sulla parola e sulla comprensione della Legge. Nel Talmud Babilonese, ad esempio, si rintraccia la ricostruzione di una conversazione tra Abramo e Dio nel quale il patriarca chiede come si potrà ottenere espiazione quando il Tempio non ci sarà più: «[Abramo] disse davanti a Lui: “Maestro dell’Universo, [l’espiazione mediante sacrifici] è valida quando il Tempio è in piedi [e le offerte possono essere portate per ottenere l’espiazione], [ma] quando il Tempio non sarà [più] in piedi, che ne sarà di loro?” [Dio] gli disse: “Ho già stabilito per loro l’ordine delle offerte. Ogni volta che leggeranno quelle [porzioni della Torah], lo considererò come se avessero sacrificato un’offerta davanti a Me e li perdonerò per tutte le loro iniquità”»<sup>1082</sup>. Ponendo l'accento sull'importanza dello studio della Torah, i rabbini operano così una trasformazione che si impernia su un sistema in cui la prassi individuale e quotidiana, ovvero la trama religiosa dell'agire secondo la Legge e mediante la riflessione ermeneutica, incarna l'architettura del sacrificio<sup>1083</sup>. Come afferma Stroumsa, in questo meccanismo, che sposta la presenza divina «nelle quattro braccia dell'halakhah»<sup>1084</sup>, si ha una privatizzazione della religione, «passata dallo statuto più ufficiale e pubblico, dalla *religio civilis*, ai rituali in sordina della religione individuale e familiare»<sup>1085</sup>. Tramite lo studio della Legge, l'attenzione si sposta sul racconto del sacrificio, mediante il quale ne viene attivato il ricordo conferendogli così una valenza nuova, dove il rito si trasforma in narrazione dello stesso, in una sorta di riattuazione di un mito<sup>1086</sup>.

Nella mentalità rabbinica, la preghiera svolge un ruolo primario quale strumento di perpetuazione e mantenimento della memoria del rito sacrificale<sup>1087</sup>. Nel Talmud

<sup>1080</sup> «ὁ συντηρῶν νόμον πλεονάζει προσφοράς θυσιάων σωτηρίου ὁ προσέχων ἐντολαῖς». Sir 51,1

<sup>1081</sup> Cfr. mPe'ah 1,1

אלו דברים שאין להם שעור. הפאה, והבפורים, והראיון, וגמילות חסדים, ותלמוד תורה. אלו דברים שאדם אוכל פרותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא. פבוד אב נאם, וגמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחברו, ותלמוד תורה כנגד פלם

<sup>1082</sup> bMegillah 31b

אמר לפניו: רבוננו של עולם, תינח בזמן שבית המקדש קיים. בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם? אמר לו: כבר תקנתי להם סדר קרבנות, כל זמן שקוראין בהן מעלה אני עליהן כאילו מקריבין לפני קרבן, ומוחל אני על כל עונותיהם.

<sup>1083</sup> Cfr. STROUMSA, 2006, p. 71

<sup>1084</sup> Cfr. bB<sup>e</sup>rakhot 8a

<sup>1085</sup> STROUMSA, 2006, p. 69

<sup>1086</sup> Cfr. bTa'anit 27b; YAHALOM, 1996, p. 56; SWARTZ, 1997, pp. 135-155; *Idem*, 1999, pp. 101-117

<sup>1087</sup> Cfr. BOKSER, 1983a, pp. 52-53; REIF, 1993, pp. 95-102

Babilonese, infatti, si legge: «Rabbi El'azar disse: “La preghiera è superiore ai sacrifici”»<sup>1088</sup>. Nel medesimo trattato, i rabbini si preoccupano di tracciare le origini della preghiera, offrendo due differenti versioni. In un caso, essa viene fatta risalire ai patriarchi, nell'altro viene fatta corrispondere ai sacrifici quotidiani che avevano luogo nel Tempio di Gerusalemme: «*Rabbi Yoseh, figlio di Rabbi Hanina, disse: “Le preghiere furono istituite dai Patriarchi”. Rabbi Yehošua' ben Levi ha detto che le preghiere sono state istituite sulla base delle offerte quotidiane*»<sup>1089</sup>. Pur considerando entrambe le ipotesi vere, i rabbini pongono così l'accento sul valore della preghiera in accostamento al sacrificio, quale sua valida e autentica alternativa<sup>1090</sup>. Tale idea viene in seguito confermata, ribadendo la stretta relazione tra le due consuetudini: «Israele disse: “Padrone del mondo, al tempo in cui esisteva il Tempio, noi offrivamo un sacrificio e venivamo purificati. Ma ora tutto ciò che abbiamo è la preghiera”»<sup>1091</sup>. L'idea che la preghiera rappresenti un adeguato surrogato delle prassi immolatorie viene ulteriormente sostenuta mediante la narrazione di una conversazione immaginaria fra Abramo e Dio, il quale ne garantisce al primo l'efficacia: «*Abramo disse a Dio: “[...] Come posso ereditare [l'ordine del mondo]?” [Dio] disse ad Abramo: “Portami una giovenca di tre anni, una capra di tre anni, un ariete di tre anni”. [Abramo] disse: “Padrone dell'Universo, ciò è valido quando il Tempio è in piedi, ma quando il Tempio non sarà in piedi, che ne sarà di loro?” [Dio] gli rispose: “Ho già stabilito per loro l'ordine delle offerte. Quando le leggeranno davanti a me, gliene attribuirò [il merito] come se le avessero sacrificate davanti a me e li perdonerò per tutte le loro trasgressioni*»<sup>1092</sup>. Secondo il passaggio, Dio rassicura Abramo che la recitazione dell'ordine dei sacrifici che ha istituito costituisca una virtuale messa in atto degli stessi, richiamando così il passo di Osea: «E ti offriremo, invece di tori, l'offerta delle nostre labbra»<sup>1093</sup>. Il concetto viene poi spinto ancora oltre, determinando che la *'avodah*, il servizio che prima della caduta del Tempio

<sup>1088</sup> «אמר רבי אלעזר: גדולה תפלה יותר ממעשים טובים». bB<sup>r</sup>rakhot 32b

<sup>1089</sup> bB<sup>r</sup>rakhot 26b, «איתמר, רבי יוסי ברבי חנינא אמר: תפלות אבות תקנום. רבי יהושע בן לוי אמר: תפלות כנגד תמידין תקנום»

<sup>1090</sup> Cfr. GenR 68,9; yB<sup>r</sup>rakhot 7a-7b

<sup>1091</sup> «רבוננו של עולם בזמן שבית המקדש קים היינו מקריבים קרבן ומתפטר, ועליו אין בידנו אלא תפלה». NumR 18,21. Cfr. STRACK-STEMBERGER, 1996, p. 177

<sup>1092</sup> bTa'anit 27b. Cfr. bMegillah 31b; bRoš Haššanah 17a

אמר לפניו: רבוננו של עולם! הודיעני במה אירשנה? אמר ליה: "קחה לי עגלה משלשת ועז משלשת וגו'". אמר לפניו: רבוננו של עולם! תינח בזמן שבית המקדש קנים. בזמן שאין בית המקדש קנים מה תהא עליהם? אמר לו: כבר תקנתי להם סדר קרבנות, בזמן שקוראין בהן לפני — מעלה אני עליהם פאליו הקריבום לפני ואני מוחל להם על כל עונותיהם.

<sup>1093</sup> «ונשלמה פרים שפתינו». Os 14,2

era incarnato dalle ritualità sacrificali, si concretizza ora nella preghiera, rendendola così l'interpretazione corretta del comando biblico: «Qual è il servizio di Dio che si compie nel cuore? La preghiera»<sup>1094</sup>. Questa nuova formulazione del concetto di 'avodah non fa della preghiera un sostituto del sacrificio, che, peraltro, sarebbe una grossolana semplificazione di un più lungo e complesso processo<sup>1095</sup>, ma determina che quest'ultimo rimanga una sorta di rituale predefinito, per eccellenza, ma in grado di sostenere e includere un ampio ventaglio di azioni collaterali. In questo modo, gli atti verbali rituali, soprattutto le preghiere, rappresentano una sottoclasse di sacrifici, non una metafora né tantomeno un loro sostituto. Se si intendesse la preghiera come una sorta di sacrificio metaforizzato, si implicherebbe una differenza tra le due entità, mentre ritenerle una sottoclasse equivale a considerarle, anche se in minor misura, parte della stessa realtà<sup>1096</sup>. Nei secoli successivi alla caduta del Tempio, dunque, il sacrificio rappresenta propriamente un concetto fondamentale del culto e della relazione tra l'uomo e il divino. Pertanto, la preghiera rabbinica va intesa come una delle varie forme che il sacrificio può assumere<sup>1097</sup>. Tra le due prassi, invero, intercorre uno stretto legame, indipendentemente dal fatto che le immolazioni potessero essere accompagnate da una qualche liturgia o meno. Tale relazione si rivela nella rigida codificazione e reiterazione rituale di lodi e ringraziamenti, rendendo così la preghiera gesto attivo e non solo mera recitazione di formule prestabilite<sup>1098</sup>.

Tra le varie forme che il concetto di sacrificio può assumere, spiccano anche gli atti di carità e misericordia, tenuti in grande considerazione dai rabbini. Rabban Yoḥanan ben Zakka'i, infatti, afferma che le relazioni etiche tra le persone costituiscono un sostituto egualmente efficace nell'espiazione dei peccati: «Dissero che una volta Rabban Yohanan ben Zakka'i camminava per Gerusalemme, con Rabbi Yehošua' che camminava dietro di lui, e vide che il santuario era distrutto. Disse: "Guai a noi, ché è distrutto il santuario, il luogo in cui si faceva espiazione per le nostre colpe!". Gli rispose: "Figlio mio, non essere scosso, poiché, ecco, abbiamo un'altra espiazione che è come quello [il tempio]". "E qual è?". "Le opere di misericordia. A questo riguardo è detto: A me è

<sup>1094</sup> «אֵיזוֹ הִיא עֲבוֹדָה שֶׁהִיא בְּלֵב — הֵי אֹמֵר: זֶה תְּפִלָּה». bTa'anit 2a. Cfr. yB<sup>r</sup>rakhot 29a-29b; Eb 13,15-16

<sup>1095</sup> Cfr. REIF, 2005, p. 150

<sup>1096</sup> Cfr. SWARTZ, 2011b, p. 410

<sup>1097</sup> Cfr. Ivi, p. 408

<sup>1098</sup> Cfr. KUGEL, 1986, pp. 113-144; ANDERSON, 1991, pp. 15-33

*gradita la misericordia, non il sacrificio*”»<sup>1099</sup>. Similmente, il già menzionato passaggio di Mišnah Pe’ah, oltre a citare alcuni atti performati nel Tempio, ne elenca altri che avevano luogo al di fuori di esso, tra i quali, appunto, i gesti di misericordia e lo studio della Torah, confermandone così l’equivalenza<sup>1100</sup>. Un’analoga idea si rintraccia già in Siracide, dove, oltre a specificare la maggiore valenza del rispetto della Legge rispetto ai sacrifici, viene esplicitato che «chi ricambia un favore è come chi fa offerta di fior di farina e chi fa l’elemosina è come chi offre un sacrificio di ringraziamento»<sup>1101</sup>. In questo modo, i rabbini gettano le basi per poter considerare alcuni comandamenti non legati al santuario come egualmente validi a quelli che vi sono invece associati<sup>1102</sup>. Tuttavia, i rabbini si limitano a equiparare questi gesti al culto sacrificale, nuovamente senza considerarli un sostituto a tutti gli effetti, ma equivalenti a esso<sup>1103</sup>. Tale percezione viene invece enfatizzata in epoca amoraica, quando gli atti misericordiosi vengono considerati superiori ai sacrifici del Tempio, similmente al maggior valore accordato allo studio della Torah<sup>1104</sup>. Nel Talmud Babilonese, infatti, si legge: «Rabbi El’azar disse: Chi compie [atti di] carità è migliore [di chi sacrifica] ogni [tipo di] offerta, come è detto: “Compiere la carità e la giustizia è più gradito al Signore di un sacrificio”»<sup>1105</sup>. Ancora, in un altro trattato si legge: «Rabbi Yehošua’ ben Levi dice: *Quando esiste il Tempio, [se] una persona sacrifica un olocausto, riceve la ricompensa per l’olocausto, [e se sacrifica] un’offerta di comunione, riceve la ricompensa per l’offerta di comunione. Ma per chi ha uno spirito umile, il versetto gli attribuisce [il merito della sua preghiera] come se avesse sacrificato tutte le offerte, come è scritto: “Uno spirito contrito è sacrificio a Dio”. [...]* Inoltre, la sua preghiera non viene respinta, come si legge: “Un cuore affranto e contrito, Dio, tu non disprezzi”»<sup>1106</sup>. Pertanto, anche l’umiltà e il pentimento rappresentano aspetti

<sup>1099</sup> Avot de-Rabbi Natan A 4,22-23

פעם אחת היה רבן יוחנן בן זכאי יוצא מירושלים והיה רבי יהושע הולך אחריו וראה בית המקדש חרב [אר"י או לנו על זה שהוא חרב] מקום שמכפרים בו עונותיהם של ישראל. א"ל בני אל ירע לך יש לנו כפרה אחת שהיא כמותה ואיזה זה גמ"ח שנאמר כי חסד חפצתי ולא זבח

<sup>1100</sup> Cfr. mPe’ah 1,1

<sup>1101</sup> «ἀνταποδιδούς χάριν προσφέρων σεμίδαλιον, καὶ ὁ ποιῶν ἐλεημοσύνην θυσιάζων αἰνέσεως». Sir 35,2. Cfr. SKEHAN-DI LELLA, 1987, pp. 416 ss.

<sup>1102</sup> Cfr. tPe’ah 4,19-21; BOKSER, 1983a, pp. 44-47

<sup>1103</sup> Cfr. REIF, 2005, pp. 138-139; bSukkah 48a; bPesahim 109a; bSanhedrin 43b; bB°rakhot 10b; bYoma 71a

<sup>1104</sup> Cfr. BOKSER, 1983a, pp. 38-61

<sup>1105</sup> bSukkah 49b

אמר רבי אלעזר: גדול העושה צדקה יותר מכל הקרבנות, שנאמר: "עשה צדקה ומשפט נבחר לה" מזבח

<sup>1106</sup> bSanhedrin 43b



preferibili all'atto sacrificale, ponendo ancora una volta l'accento sull'uomo e sull'intenzionalità delle sue azioni quali veicoli primari di contatto e accesso al divino<sup>1107</sup>.

Nel pensiero rabbinico, pertanto, in seguito alla distruzione del Tempio il sacrificio non solo è concepito come non possibile, ma appare anche meno opportuno. Le sue alternative, inoltre, non sono mere necessità suppletive, ma costituiscono una rappresentazione, almeno parziale, del Tempio e del suo culto e, quindi, equivalenti in validità ed efficacia. In questa rielaborazione, infatti, i rabbini non sostituiscono le prassi sacrificali con altre attività, ma le sviluppano in altre forme che già esistevano, ma con un valore diverso. Perduto il santuario, queste vengono rinnovate, facendo in modo che esse incarnino, con nuove modalità, l'etica e il senso del culto sacrificale, che nel suo racconto, nello studio della Torah, nella preghiera e negli atti caritatevoli sopravvive e si perpetua nel tempo. Esso, inoltre, si conserva anche nella dimensione delle tradizioni magiche<sup>1108</sup>, come dimostra l'uso di immolare un volatile, al quale sono stati trasferiti i peccati, nel rituale di כפרות, Kapparot, che viene performato alla vigilia del giorno dell'espiazione e che ha origine in epoca medievale<sup>1109</sup>. Tale trasferimento delle prassi sacrificali nella sfera della magia, che Smith ha definito "miniaturizzazione" del sacrificio, è comune a molteplici religioni antiche dell'area mediterranea<sup>1110</sup>. Stroumsa, richiamando l'idea di quella "cortina di ferro" che si innalza tra Dio e il suo popolo con la distruzione del Tempio<sup>1111</sup>, sostiene che, in questo modo, viene meno quella relazione che prima li caratterizzava, imponendo così un dialogo unidirezionale da parte dell'uomo, che non deve aspettarsi una risposta immediata o evidente. Questo nuovo e impoverito legame viene pertanto interpretato dallo studioso come una «religione dell'alienazione, dell'assenza di Dio, inventata dai saggi d'Israele dopo la fine dei sacrifici»<sup>1112</sup>. In realtà, beninteso che l'aspetto materiale e cruento dei sacrifici venga meno, i rabbini si adoperano abilmente a rinnovarne le forme e le modalità, adattandole alle nuove condizioni sociali, politiche e religiose. In particolare, come già visto per altri aspetti del

---

ואריב"ל בזמן שבית המקדש קיים אדם מקריב עולה שוכר עולה בידו מנחה שוכר מנחה בידו אבל מי שדעתו שפלה מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב כל הקרבנות כולן שנאמר זבחי אלהים רוח נשברה ולא עוד אלא שאין תפלתו נמאסת שנאמר לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה

<sup>1107</sup> Cfr. NEUSNER, 1979, pp. 117-122

<sup>1108</sup> Cfr. SWARTZ, 2002, pp. 303-315

<sup>1109</sup> Cfr. LAUTERBACH, 1970, pp. 133-142

<sup>1110</sup> Cfr. SMITH J., 2002, pp. 13-27; JOHNSTON, 2002, pp. 344-358

<sup>1111</sup> Cfr. bB<sup>e</sup>rakhot 32b

<sup>1112</sup> STROUMSA, 2006, p. 72

culto, la maggiore trasformazione operata dalle autorità rabbiniche è lo spostamento dell'accento sulla dimensione dell'agire e dell'intenzionalità dell'uomo, il quale modernizza la religiosità dando un peso e un valore nuovi alla responsabilità del fedele nel suo rapporto con il divino, sia individualmente che collettivamente. Ciò si può dedurre, ad esempio, dalla letteratura, che testimonia e mette in luce tale innovazione: «Sia Rabban Yoḥanan che Rabbi El'azar dicono: Quando esiste il Tempio, l'altare espia [le trasgressioni di] una persona, ma ora che il Tempio non c'è più, la tavola di una persona espia le sue [trasgressioni]»<sup>1113</sup>. Il desco privato, pertanto, che incarna la routine della vita quotidiana, viene paragonato all'altare, conferendogli la medesima capacità di espiaire colpe e peccati. Ancora, nel Talmud Babilonese si legge: «*Padrone dell'Universo, [...] quando esiste il Tempio, colui che pecca offre un sacrificio. E [anche se tutto ciò che ne] era offerto [sull'altare] era grasso e sangue, [il suo peccato] gli è espiaito. Ora, sono seduto [osservando] il digiuno e il mio grasso e il mio sangue sono diminuiti. Sia la tua volontà che il mio grasso e il mio sangue che sono diminuiti siano [considerati come se] avessi offerto a Te [un sacrificio] sull'altare, e che io possa trovare grazia ai tuoi occhi*»<sup>1114</sup>. Tale affermazione è particolarmente interessante, poiché «capovolge completamente la cosiddetta teoria della sostituzione del sacrificio: invece che offrire la vita dell'animale per il sacrificatore, è quest'ultimo che si immola, nella speranza che la sua carne e il suo sangue siano considerati da Dio come legittimi sostituti della vittima animale»<sup>1115</sup>. È dunque evidente come l'essere umano e i suoi comportamenti siano ora al centro del sistema religioso, conferendogli quel potere catartico che, prima del 70 e.v., era incarnato soprattutto dalle ritualità sacrificali. Lo studio, la preghiera, le azioni misericordiose sono tutti aspetti di una medesima tendenza, dove, in un certo senso, il dire rimpiazza il fare. Come afferma Swartz, infatti, «il giudaismo evolvette da una religione del sacrificio a una della preghiera: ovvero dal culto fisico, ritualistico e istituzionale del Tempio al cosiddetto “sacrificio del cuore”, spirituale, sentito e

<sup>1113</sup> bMenahot 97a. Cfr. bB<sup>e</sup>rakhot 55b; bHaggigah 27a

ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרוייהו בזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר על אדם ועכשיו שאין בית המקדש קיים שולחנו של אדם מכפר עליו

<sup>1114</sup> bB<sup>e</sup>rakhot 17a

רבון העולמים, גלוי לפניך בזמן שבית המקדש קיים, אדם חוטא — ומקריב קרבן. ואין מקריבין ממנו, אלא הלב ודמו, ומתכפר לו. ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט הלב ודמי, יהי רצון מלפניך שיהא הלב ודמי שנתמעט כאילו הקרבתי לפניך על גבי המזבח, ותרצני

<sup>1115</sup> SWARTZ, 2011b, p. 410. Cfr. FISHBANE, 1998, pp. 129-130

personale»<sup>1116</sup>. In questo senso, dunque, i sacrifici terminano solo da un punto di vista materiale e concreto, perpetuandosi con nuove forme nella prospettiva di una privatizzazione e interiorizzazione del culto<sup>1117</sup>.

### 6.3. Preghiera e ritualità liturgiche

La distruzione del Tempio e di Gerusalemme segnò una profonda trasformazione, nella quale la precedente struttura pratica e simbolica del culto giudaico «venne svuotata dei suoi significati, per esserne riempita di nuovi, continuando a esistere nella forma ma completamente differenti nella sostanza»<sup>1118</sup>. Tra questi, la preghiera assunse un valore primario all'interno dell'esperienza religiosa, divenendo uno dei principali mezzi per rapportarsi con Dio e, più in generale, con il sacro. Come già analizzato, originariamente essa aveva un carattere perlopiù spontaneo e individuale, ma, come evidenzia Heinemann, la preghiera emerse gradualmente, durante il periodo del Secondo Tempio, in un «processo organico che scaturì dagli individui»<sup>1119</sup> e la sua pratica quotidiana si diffuse ampiamente. Daniele, infatti, afferma di pregare tre volte al giorno<sup>1120</sup>, mentre il Siracide menziona la preghiera e la confessione dei peccati ogni mattina come parte dell'attività quotidiana di uno scriba<sup>1121</sup>. Ancora, Flavio Giuseppe testimonia il costume di offrire preghiere due volte al giorno, basandosi sulle tempistiche dei sacrifici del Tempio, specificando che, idealmente, bisognerebbe pregare per la comunità e rendere grazie<sup>1122</sup>. Fleischer, al contrario, sostiene che la distruzione del santuario gerosolimitano portò alla

---

<sup>1116</sup> SWARTZ, 2011b, p. 393

<sup>1117</sup> Cfr. STROUMSA, 2006, p. 66

<sup>1118</sup> Cfr. NEUSNER, 1975, p. 49

<sup>1119</sup> Cfr. HEINEMANN, 1977, p. 219

<sup>1120</sup> Cfr. Dn 6,10-11 («וְזָמַנְיָן תְּלִיתָהּ בְּיוֹמָא הוּא | בְּרַחַּה עַל-בְּרִכּוֹתַי וּמְצַלָּא וּמוֹדָא תְּגַם אֱלֹהֵהּ»). Anche Sal 55,17 attesta orazioni al mattino, al pomeriggio e alla sera («עָרַב וּבֹקֵר וְצַהֲרַיִם אֲשִׁיחָה וְאֶהְמָה וְיִשְׁמַע קוֹלִי»).

<sup>1121</sup> Cfr. Sir 39,5-6; NEWMAN, 2017, pp. 230-232

<sup>1122</sup> Cfr. IOS., C. Ap. 2,193-198; Ant. 4,212-213

creazione *ex nihilo* di un sistema di preghiere prefissate, obbligatorie e collettive sotto la direzione di Rabban Gamli'el a Yavneh<sup>1123</sup>, verso la fine del I secolo e.v.<sup>1124</sup>.

L'affermazione di Fleischer, tuttavia, appare poco plausibile. Come evidenziato, infatti, la preghiera è già attestata prima del 70 e.v., seppur con un valore inferiore rispetto a quello dei sacrifici e con forme più libere e spontanee<sup>1125</sup>. Inoltre, come si potrà constatare più avanti, la liturgia giudaica post-templare include una serie di riferimenti scritturali e di tematiche post-esiliche che portano a considerare perlopiù l'idea che essa giunga a una sua forma definitiva solo grazie a un processo evolutivo che si dipana su un più lungo arco di tempo. A ulteriore e possibile conferma di ciò, nella rielaborazione rabbinica delle preghiere si ritrovano talvolta dei richiami alle tradizioni popolari e folkloriche, come racconti, fiabe e proverbi, raccogliendo così un più ampio segmento di conoscenza e saggezza popolare. Seppur basandosi «spesso su generalizzazioni e stereotipi»<sup>1126</sup> e potendo essere anche di carattere non religioso, tali rimandi alla cultura comune affondano spesso le loro origini in tempi antichi. Inoltre, essi diventano anche strumenti utili ai rabbini per confermare le proprie posizioni ideologiche e per distinguersi eticamente da altri saggi o in determinate situazioni<sup>1127</sup>.

Inoltre, la preghiera comunitaria attestata presso la comunità di Qumran, nella Palestina precedente al 70 e.v., rivela molti paralleli con la liturgia giudaica posteriore alla catastrofe<sup>1128</sup>. Tale continuità, ad esempio, è messa in luce dalla tendenza ad aprire e chiudere le preghiere con delle benedizioni. Vari passi provenienti dalla biblioteca di Qumran mostrano l'utilizzo costante di tali formule, che si ritrovano analogamente nella rielaborazione rabbinica, soprattutto per quanto riguarda lo *Šema'* e la *'Amidah*, dove le benedizioni vengono rigidamente schematizzate mantenendole distinte dal corpo delle

---

<sup>1123</sup> La questione relativa a Yavneh quale momento fondativo di un canone liturgico ebraico risulta problematica e ampiamente dibattuta, non essendoci, apparentemente, testimonianze documentarie a dare un fondamento alla tesi, la quale è largamente considerata alla stregua di un mito di fondazione. In proposito, si veda, fra i vari, AUNE, 1991, pp. 491-493; COHEN SH., 1984a, pp. 27-53; BOYARIN, 2000, pp. 21-62

<sup>1124</sup> Cfr. CHAZON, 2011b, p. 571, nota 1; ALON, 1977, pp. 314-343; LEVINE L., 2000, pp. 535-536

<sup>1125</sup> Si veda il capitolo 2

<sup>1126</sup> HEZSER, 2005, p. 269

<sup>1127</sup> Ad esempio, in *Genesi Rabbah* 39,11 viene citato il proverbio “[Quando viaggi] da una casa all'altra [perdi] un indumento; da una nazione all'altra, [perdi] la vita”, riflettendo i pericoli dei viaggi nell'antichità. Cfr. HEZSER, 2005, pp. 268-272

<sup>1128</sup> Per un'ampia rassegna di opere sul tema, si veda CHAZON, 2011a, p. 377, nota 12

singole preghiere<sup>1129</sup>. Ancora, tale continuità si rintraccia anche in alcune specifiche formule<sup>1130</sup> e nel substrato petittivo e penitenziale comune tanto alla letteratura qumranica quanto al riadattamento rabbinico della liturgia post-templare<sup>1131</sup>.

### 6.3.1. Il processo rabbinico di riorganizzazione liturgica

A partire dalla caduta del Tempio i rabbini cercarono di riorganizzare la religiosità giudaica, aprendo un lungo dibattito che portò alla stabilizzazione e alla normalizzazione della liturgia in un *corpus* di preghiere pubbliche obbligatorie, stabilendone i tempi e le regole e trasformandola in una regolare istituzione quotidiana<sup>1132</sup>. Inizialmente, l'interesse dei rabbini che a Yavneh gettarono le basi per una strutturazione della liturgia era quello della sopravvivenza locale, riflettendo gli sviluppi politici e sociali del periodo<sup>1133</sup>. Perduto il centro focale della propria religione e inseriti nel contesto imperiale romano, i rabbini dei decenni immediatamente successivi la distruzione si preoccuparono principalmente di affermare e mantenere una certa autorità nei confronti della potenza straniera, ma anche agli occhi della popolazione giudaica, che si ritrovava ora impotente e orfana del proprio culto. L'atteggiamento nei confronti della preghiera trasmesso dalle fonti del periodo, infatti, riflette una preoccupazione fondamentale per un bisogno di protezione sia contro i pericoli provenienti dalle forze naturali, sia contro le minacce derivanti dall'interno della società stessa. Nella Mišnah, ad esempio, si rintraccia l'uso di recitare una breve preghiera quando ci si trova in una situazione di pericolo: «Rabbi Yehošua' dice: "Se uno viaggiasse in un luogo pericoloso, dovrebbe recitare una breve preghiera, dicendo: Salva, Signore, il tuo popolo, ciò che rimane d'Israele. In ogni momento di crisi i loro bisogni siano davanti a Te. Benedetto sei tu, Signore, che ascolti la preghiera"»<sup>1134</sup>. Un altro passaggio evidenzia come le preghiere potessero proteggere

---

<sup>1129</sup> Cfr. CHAZON, 2011a, pp. 377-381

<sup>1130</sup> Cfr. FLUSSER, 1989, pp. 147-153; TILLER, 1997, pp. 312-335

<sup>1131</sup> Cfr. VAN DER HORST-NEWMAN, 2008, pp. 9-29

<sup>1132</sup> Cfr. LEVINE L., 2000, p. 162; HEINEMANN, 1977, p. 13

<sup>1133</sup> Cfr. ZAHAVY, 1990, p. 17

<sup>1134</sup> mB<sup>e</sup>rakhot 4,4

una persona al di fuori della civiltà urbana, nella natura: «Chi entra in una grande città recita due preghiere: una all'ingresso e una all'uscita. Ben 'Azzai dice: “[Recita] quattro [preghiere], due all'entrata e due all'uscita. Ringrazia per il passato e prega per il futuro”»<sup>1135</sup>. Inoltre, tramite la preghiera, i rabbini sostengono di poter anche scrutare il futuro<sup>1136</sup>. Le recitazioni di Rabbi Ḥanina, ad esempio, servivano come una sorta di presagio per il destino di una persona malata, per la quale aveva il potere di stabilire se sarebbe guarita o meno<sup>1137</sup>.

In questa prima fase, dunque, è evidente come l'approccio rabbinico alla liturgia sia in una fase ancora embrionale, primitiva e quasi magica, dove il trauma dei recenti avvenimenti storici è causa di smarrimento e di incertezza. Pertanto, i rabbini si aggrappano a ciò che rimane, attingendo anche dal sapere popolare per cercare di sopravvivere tanto quanto popolo che come religione, arginando per quanto possibile il disorientamento provocato dalla nuova condizione. A questo scopo, la preghiera funge da efficace strumento di protezione individuale e collettiva.

Man mano che i rabbini assumevano una maggiore autorità sulla religiosità comune, essi promossero un progressivo trasferimento della santità dal Tempio di Gerusalemme ai loro luoghi di congregazione e studio, dove si preoccupavano di leggere e insegnare la Torah<sup>1138</sup>. Un passaggio della Mišnah evidenzia tale cambiamento, mettendo in luce anche l'importanza che la preghiera stava gradualmente assumendo: «Rabbi Neḥunya ben ha-Qanah recitava una breve preghiera al suo ingresso nella sala di studio e alla sua uscita. Gli dissero: “Qual è la natura di questa preghiera?” Egli rispose loro: “Quando entro, prego che non vi si verificano incidenti a causa mia. E quando esco, ringrazio per la mia parte”»<sup>1139</sup>. Nel contesto dei luoghi dove i rabbini si radunavano per studiare, si inserisce inoltre un altro passaggio che evidenzia la valenza accordata alla

---

רבי יהושע אומר, המהלך במקום סכנה, מתפלל תפלה קצרה. אומר, הושע השם את עמך את ישראל, בכל פְּרֻשֵׁת העבור יהיו צרכיהם לפניך. ברוך אתה ה' שומע תפלה

<sup>1135</sup> mB<sup>e</sup>rakhot 9,4

הנכנס לדרך מתפלל שמים, אחת בכניסתו ואחת ביציאתו. בן עזאי אומר, ארבע, שמים בכניסתו ושמים ביציאתו, ונותן הודאה לשעבר, וצועק לעתיד לבא

<sup>1136</sup> Cfr. tB<sup>e</sup>rakhot 3,3-4

<sup>1137</sup> Cfr. mB<sup>e</sup>rakhot 5,5

<sup>1138</sup> Cfr. ELBOGEN, 1993, pp. 129-142

<sup>1139</sup> mB<sup>e</sup>rakhot 4,2

רבי נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש וביציאתו תפלה קצרה. אמרו לו, מה מקום לתפלה זו. אמר להם, בכניסתי אני מתפלל שלא תארע תקלה על ידי, וביציאתי אני נותן הודנה על חלקי

preghiera nella difesa contro agenti esterni alla comunità giudaica. Sotto il controllo romano, infatti, una simile assemblea religiosa era percepita come un elemento di potenziale sedizione e quindi una minaccia all'autorità<sup>1140</sup>. Pertanto, quando i rabbini si raccoglievano, vi erano delle guardie a controllarli. Un passo della Tosefta evidenzia come la preghiera servisse, in questi contesti, a rafforzare la solidarietà e la coesione sociale, nell'ottica di preservare la propria identità culturale anche e soprattutto di fronte al dominio di forze straniere: «Rabbi Me'ir disse: “Una volta eravamo seduti nella sala di studio di fronte a Rabbi 'Aqiva e stavamo leggendo lo *Šema*’, ma lo recitavamo da soli [in silenzio], a causa di un questore che stava in piedi vicino alla porta”. Essi gli replicarono: “Il momento del pericolo non è una prova”»<sup>1141</sup>.

Oltre a stabilire l'importanza della preghiera nella difesa da varie tipologie di pericoli, i rabbini decretarono inoltre la necessità di pronunciare delle benedizioni contestualmente ai pasti<sup>1142</sup>, soprattutto in occasione del sabato e delle varie festività annuali<sup>1143</sup>. In questo modo, le autorità rabbiniche poterono consolidare ed estendere il proprio dominio su due aree principali della vita comunitaria: la preghiera pubblica collettiva e il pasto comunitario, che costituiva una questione complessa che richiedeva un'adeguata etichetta<sup>1144</sup>. In un passo della Tosefta, infatti, si legge: «Una persona non dovrebbe assaporare nulla prima di aver recitato una benedizione [su di esso], come è detto: “Al Signore appartiene la terra e tutto quel che è in essa” (Sal 24,1). [Una persona] che riceve piacere da questo mondo senza una benedizione fa un uso inappropriato della proprietà sacra [...]»<sup>1145</sup>. Creando un'analogia con il potere che possedevano i sacerdoti nel gestire la produzione e la distribuzione del cibo nel Tempio, i rabbini creano una forte base polemica per legittimare tali rituali, il cui fondamento scritturale era relativamente scarso e perlopiù incentrato su Dt 8,10. Attraverso il sistema delle benedizioni, i rabbini potevano regolare il consumo dei cibi e, di conseguenza, l'istituzione del pasto

<sup>1140</sup> Cfr. COHEN B., 1966, pp. 24-29

<sup>1141</sup> tB<sup>e</sup>rakhot 2,13

אמר ר' מאיר פעם אחת היינו יושבין לפני ר' עקיבה בבית המדרש והיינו קורין את שמע ולא היינו משמיעים לאזנינו מפני קסודור אחד שהיה עומד על הפתח אמר לו אין שעת הסכנה ראה

<sup>1142</sup> Cfr. mB<sup>e</sup>rakhot 1,1; 6,1; 7,2

<sup>1143</sup> Cfr. ROSENBLUM, 2010, pp. 63-68.128-130.160-178; BRUMBERG-KRAUS, 2005, pp. 300-302; KRAEMER, 2010, pp. 414-415

<sup>1144</sup> Cfr. mB<sup>e</sup>rakhot 6,6-7; tB<sup>e</sup>rakhot 4,8-9.14-15; 5,5-6

<sup>1145</sup> tB<sup>e</sup>rakhot 4,1

לא יטעום אדם כלום עד שיברך שנאמר (תהילים כד) לה' הארץ ומלואה הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל עד שיתירו לו כל המצות לא ישתמש אדם

comunitario, spingendo la regola al punto che chi non la seguiva commetteva un peccato grave quanto l'antica trasgressione contro i sacerdoti e le proprietà del Tempio<sup>1146</sup>.

Compresa l'importanza e l'efficacia della preghiera sia in ambito religioso che sociale, i rabbini di Yavneh iniziarono a trasformare le pratiche oratorie in una regolare istituzione quotidiana. Tuttavia, nella Mišnah si trova anche testimonianza del fatto che alcuni rabbini si opposero all'istituzionalizzazione della preghiera, sostenendo che la sua regolarizzazione diminuiva la forza e l'efficacia della liturgia. Il verso «se un uomo rende fissa la sua preghiera, essa non è una supplica»<sup>1147</sup> rispecchia infatti la fluidità del periodo, dove «alcune autorità cercavano di stabilire un saldo rituale quotidiano e altre resistevano, preferendo il carattere più spontaneo della preghiera»<sup>1148</sup>. Ciononostante, il dibattito che si venne a creare vide l'affermarsi delle posizioni di due principali leader religiosi, Rabban Yoḥanan ben Zakka'i e Rabban Gamli'el, sotto la cui egida avvennero le prime formulazioni stabili di alcune preghiere, tra le quali lo *Šema* e la *'Amidah*<sup>1149</sup>. Inoltre, i rabbini si preoccuparono di determinare le tempistiche della preghiera<sup>1150</sup> e le disposizioni mentali di attenzione e concentrazione necessarie<sup>1151</sup>, cominciando così a modellare in maniera consistente l'impianto liturgico giudaico.

In sintesi, in questa sua prima fase, il dibattito rabbinico circa la formalizzazione della preghiera riflette l'instabilità e le preoccupazioni del periodo, portando, più che all'istituzione definitiva della liturgia giudaica, a una fluida ed effervescente tendenza all'uniformità. I rabbini, infatti, dimostrano una primaria esigenza di sopravvivenza sociale e religiosa, in una costante lotta contro gli elementi della natura e l'ingerenza del dominio straniero. Inoltre, tale tendenza all'unificazione sembra avere anche un carattere in un certo senso nazionale, esprimendo il bisogno di raccogliere e salvaguardare quel che rimaneva del giudaismo dopo la distruzione di Gerusalemme. Certamente influenzata, almeno in parte, dai tumulti e dalle lotte che ancora caratterizzavano la società giudaica, quantomeno fino alla rivolta di Bar Kochva, questa prima fase di emergenziale ed

---

<sup>1146</sup> Cfr. GARFIEL, 1958, p. 202

<sup>1147</sup> «הַעֲוֹנוֹת הַפְּלִטוֹת קָבָעוּ, אֵין תְּפִלָּתוֹ תְּהַגְוִינִים». mB<sup>e</sup>rakhot 4,4

<sup>1148</sup> ZAHAVY, 1990, p. 20

<sup>1149</sup> Cfr. LEVINE L., 2000, pp. 535-536; ALON, 1977, pp. 314-343

<sup>1150</sup> Cfr. mB<sup>e</sup>rakhot 4,1; tB<sup>e</sup>rakhot 3,12

<sup>1151</sup> Cfr. mB<sup>e</sup>rakhot 2,1-2; 3,4; tB<sup>e</sup>rakhot 2,2; 3,4; 2,13



embrionale riorganizzazione religiosa e liturgica sembrerebbe, per l'appunto, dimostrare una natura più sociale che teologica<sup>1152</sup>.

Nel periodo successivo al 135 e.v., invece, la società giudaica visse un momento di relativa calma e stabilità sociale. Uno dei frutti di questa pace fu una significativa stabilizzazione del rabbinismo nella città di Usha, nella Galilea occidentale<sup>1153</sup>. Qui i rabbini si adoperarono nella realizzazione di molteplici riforme di natura legale, con lo scopo di elaborare, organizzare e sistematizzare le leggi giudaiche<sup>1154</sup>. Inoltre, essi si preoccuparono di raccogliere e canonizzare i loro insegnamenti, riunendoli sistematicamente in compilazioni di formulari, regole, storie e aneddoti, che andarono poi a formare opere come la Mišnah e la Tosefta. Un passaggio attribuito a Rabbi Me'ir, ad esempio, fa trasparire il carattere del processo di trasformazione delle tradizioni rabbiniche in un sistema di norme liturgiche: «Rabbi Me'ir disse: “Non c'è [nemmeno] una persona tra il popolo ebraico che non esegua cento comandamenti ogni giorno. Legge lo *Šema*’, dice le benedizioni prima e dopo di esso, mangia il suo pane e dice le benedizioni prima e dopo di esso, recita la *Šemoneh 'esreh* tre volte ed esegue tutti gli altri comandamenti e recita le benedizioni su di essi»<sup>1155</sup>. Mediante la canonizzazione di un *corpus* liturgico, i rabbini svilupparono inoltre quel processo, iniziato già nella fase precedente, di consolidamento della propria autorità sulla vita religiosa giudaica. Il passo «non tutti coloro che desiderano assumere la reputazione [di timorati di Dio] possono farlo»<sup>1156</sup>, infatti, sottende la necessità di invocare il nome di Dio in preghiera esclusivamente secondo le norme stabilite dai rabbini, necessarie per performare correttamente le preghiere e i relativi rituali. Tale percezione circa la differenziazione e l'identificazione sociale mediante le pratiche liturgiche si evince anche da altri passaggi, dove il concetto viene nuovamente ribadito: «Rabbi Yehudah dice: “Una persona è obbligata a dire le [seguenti] tre benedizioni ogni giorno: “Benedetto [sei tu Signore,

---

<sup>1152</sup> Cfr. FLEISCHER, 1990, pp. 430-433

<sup>1153</sup> Cfr. EPSTEIN, 1957, pp. 378-382

<sup>1154</sup> Cfr., ad esempio, bKetubbot 49b; bMo'ed Qaṭan 17a; bBava Qamma 88b; bBava Batra 50a; bŠabbat 15b

<sup>1155</sup> tB<sup>e</sup>rakhot 6,31

ר"מ אומר אין לך אדם מישראל שאינו עושה מצות בכל יום קורא שמע מברך לפניו ולאחריו אוכל את פתו מברך לפניו ולאחריו מתפלל שלש פעמים של שמונה עשרה ועושה שאר מצות מברך עליהן

<sup>1156</sup> «לא כל הרוצה לטל את השם יטל». mB<sup>e</sup>rakhot 2,8

nostro Dio, Re del mondo], per non avermi reso un gentile, [...] una donna, [...] un ignorante»<sup>1157</sup>.

Più in generale, questa fase di sviluppo rabbinico vede un maggiore controllo esercitato mediante la regolamentazione della pratica religiosa, riprendendo quanto intavolato a Yavneh e ampliandolo in un sistema liturgico più stabile e definito, preoccupandosi di decretarne le norme, i tempi e le modalità. In questo meccanismo riorganizzativo e di consolidamento dell'autorità rabbinica, lo *Šema*' e la *'Amidah* giungono alla loro formulazione definitiva, cristallizzando così un lungo processo rielaborativo e formalizzando la struttura basilare della liturgia quotidiana.

### 6.3.2. Il consolidamento della liturgia: *Šema*' e *'Amidah*

Lo *Šema*' viene istituzionalizzato a cavallo tra I e II secolo e.v. a opera degli scribi<sup>1158</sup>, che secondo Saldarini «non sembrano essere un gruppo sociale coerente con un'appartenenza prestabilita, ma piuttosto una classe di individui alfabetizzati provenienti da molte parti della società che ricoprivano molti ruoli sociali ed erano legati a tutte le parti della società, dal villaggio al palazzo e al Tempio»<sup>1159</sup>. Essi si preoccuparono di promuovere una liturgia che proponesse la propria influenza, come evidenziano alcune tematiche teologiche dominanti, come l'amore e l'unità di Dio e l'importanza dell'osservanza dei precetti divini<sup>1160</sup>. Tuttavia, lo *Šema*' sembrerebbe avere un'origine più antica, come dimostra la disputa tra le scuole di Hillel e Šammay circa le norme e le modalità della recitazione<sup>1161</sup> e, soprattutto, il rinvenimento di versi scritturali della preghiera nei filatteri ritrovati presso Qumran e l'inclusione di motivi sapienziali tipici dell'età ellenistica<sup>1162</sup>.

---

<sup>1157</sup> «ברוך שלא עשני גוי ברוך שלא עשני אשה [ברוך] שלא עשני בור». tB<sup>e</sup>rakhot 6,23

<sup>1158</sup> Cfr. tB<sup>e</sup>rakhot 2,6; ABD, V, pp. 1012-1016; SKOLNIK-BERENBAUM, XVIII, 2007, pp. 212-213

<sup>1159</sup> SALDARINI, 1988, p. 275

<sup>1160</sup> Cfr. ZAHAVY, 1990, pp. 94-101

<sup>1161</sup> Cfr. mB<sup>e</sup>rakhot 1,3

<sup>1162</sup> Cfr. REIF, 2004b, pp. 1942-1943; COHN Y., 2008, pp. 55-102

Ad ogni modo, la preghiera, che viene recitata nei servizi del mattino e della sera e che si articola fondamentalmente di tre passaggi biblici, ovvero Dt 6,4-9; 11,13-21 e Num 15,37-41, viene introdotta e conclusa da alcune benedizioni che forniscono il contesto liturgico e una certa sensibilità all'intera sezione<sup>1163</sup>. Tra le lodi introduttive, la prima riguarda i passaggi naturali dalla notte al giorno, nel caso della recitazione mattutina, e viceversa per quella serale. La seconda si concentra invece «sull'elezione di Israele come espressione dell'amore di Dio»<sup>1164</sup> e sull'impegno che i giudei devono porre nello studio e nell'esecuzione dei precetti della Torah. In conclusione della preghiera, viene istituito di recitare una benedizione per la redenzione di Israele, sia con un riferimento al passato che in una proiezione escatologica<sup>1165</sup>.

Il corpo centrale dello *Šema'*, invece, vede un primo passaggio basato su Dt 6,4-9, che espone la necessità di Israele di conformarsi a una forma pura di monoteismo, sottolineando l'unicità di Dio, al quale va mostrata una totale devozione. Con una prospettiva in un certo senso didattica, questa prima sezione funge da sorta di «esortazione morale che indica le lezioni che bisogna imparare dalla storia»<sup>1166</sup>. Alcuni studiosi ritengono che si possano ivi rintracciare alcuni rimandi ad altri testi biblici. Moberly, ad esempio, sostiene che il parallelismo linguistico tra Dt 6,5 e 2Re 23,25 indica come «Giosia sia raffigurato come l'esempio primario di cosa significhi adempiere lo *Šema'*»<sup>1167</sup>. Janzen, invece, rintraccia svariate allusioni a Dt 6,4-5 nel Deutero-Isaia e nelle nozioni teologiche e nella terminologia di Ger 32,39-41, Gb 23,13.31-15, Dn 2,9 e Zc 14,9<sup>1168</sup>. Secondo Reif, tali riferimenti, così come le testimonianze derivanti da Flavio Giuseppe, dal Papiro Nash e dai rotoli del Mar Morto, farebbero dedurre come il paragrafo sia percepito come foriero di uno speciale messaggio teologico e, pertanto, utilizzato come amuleto o testo sacro<sup>1169</sup>. Il secondo passaggio, Dt 11,13-21, invece, mostra le responsabilità del patto stretto con Dio, il quale ricompensa coloro che onorano l'Alleanza e punisce chi agisce scorrettamente. Mediante l'uso di metafore relative alla sfera dell'agricoltura, il passo mette in luce come tale impegno sia tanto individuale

---

<sup>1163</sup> Cfr. KIMELMAN, 2001, pp. 25-63

<sup>1164</sup> *Ivi*, p. 40

<sup>1165</sup> Cfr. PETUCHOWSKI, 1983, pp. 18-24; ELBOGEN, 1993, pp. 16-24; KADUSHIN, 1964, pp. 63 ss.

<sup>1166</sup> REIF, 2004a, p. 449

<sup>1167</sup> MOBERLY, 1999, pp. 124-144

<sup>1168</sup> Cfr. JANZEN, 1989, pp. 69-82

<sup>1169</sup> Cfr. REIF, 2004a, p. 451

quanto collettivo. Il terzo passaggio, infine, riflette in un certo senso i primi due, ricordando la necessità della totale obbedienza al messaggio divino e alla relazione tra Israele e Dio, aggiungendo inoltre il tema della santità e l'esigenza di evitare la contaminazione religiosa, dando un'importanza cardinale all'intervento divino in Egitto<sup>1170</sup>.

Pertanto, lo *Šema'* risulta come una preghiera di particolare importanza, nella quale vengono enfatizzate l'unicità e l'esclusività di Dio per Israele, l'amore del primo per il secondo, e la centralità dell'osservanza dei precetti divini. Inoltre, tale rilevanza si riscontra anche nella letteratura e nei commentari rabbinici, dove viene discussa, ad esempio, la natura della devozione a Dio, il particolare ruolo di Israele nella relazione con quest'ultimo e come i giudei possano mettere in pratica l'accettazione del dominio divino<sup>1171</sup>. La retorica dello *Šema'*, infatti, si articola su tre concetti principali, ovvero creazione, rivelazione e redenzione, i quali, nel loro insieme, enucleano l'essenza della sovranità di Dio<sup>1172</sup>. Tale concetto, che si sviluppa già nel periodo del Secondo Tempio, viene ampliato dalla teologia rabbinica nelle epoche successive la distruzione, che aggiorna terminologicamente e concettualmente l'immaginario biblico dell'Alleanza, rimpiazzandolo con quello della monarchia di Dio<sup>1173</sup>. L'ampliamento di tale tematica, inoltre, potrebbe rappresentare uno strumento ideologico per differenziare e contrastare la sovranità di Roma sul mondo giudaico<sup>1174</sup>. Un simile risentimento, infatti, potrebbe essersi acuito con l'assegnazione di maggiori prerogative divine all'imperatore, verso la fine del II secolo, come testimonia, con una certa ironia, un passo del Talmud Palestinese che ribadisce l'universalità della sovranità di Dio, a scapito di qualsivoglia imperatore: *«Rabbi Ze'ra, figlio di Rabbi Abbahu, Rabbi Abbahu in nome di Rabbi El'azar: "Felice colui che il Dio di Giacobbe aiuta". Dopo è scritto: "Egli fa il cielo e la terra". Cosa c'entrano l'uno con l'altro? Che un re in carne e ossa ha bisogno di un protettore, governa su un distretto ma non su un altro. Un sovrano universale governa sulla terraferma; governa forse sull'oceano? Ma il Santo, lode a Lui, governa sull'oceano e*

---

<sup>1170</sup> Cfr. REIF, 2004a, p. 450

<sup>1171</sup> Cfr. mTamid 1,5; 2,2; 2,5; mB<sup>e</sup>rakhot 9,5; tB<sup>e</sup>rakhot 2,13; tRoš Haššanah 2,11; yB<sup>e</sup>rakhot 3c; bB<sup>e</sup>rakhot 12a

<sup>1172</sup> Cfr. KIMELMAN, 1992, p. 143; LEVINE L., 2000, p. 551

<sup>1173</sup> Cfr. KIMELMAN, 2001, pp. 80-90; *Idem*, 2006, pp. 605-606

<sup>1174</sup> Cfr. *Idem*, 2006, p. 603; GOODMAN, 1983, *passim*

*sulla terraferma*»<sup>1175</sup>. Tuttavia, nonostante l'accento posto sull'idea di sovranità divina, lo *Šema'* appare come una precisa rielaborazione di materiali biblici volta ad affermare l'unicità di Dio e l'esclusività del suo rapporto con Israele<sup>1176</sup>. In tale preghiera, infatti, non vi è traccia di quei motivi che costituivano gli assi portanti del culto nazionale di Gerusalemme, come il Tempio, il sacerdozio o la discendenza davidica, ben presenti invece nella *'Amidah* <sup>1177</sup>. Tuttavia, come evidenzia Levine, «la formulazione delle benedizioni che accompagnano lo *Šema'* è tutt'altro che stabile, tanto nel periodo tannaitico che dopo»<sup>1178</sup>. Già nella Tosefta, infatti, si rintracciano delle discordanze circa alcuni enunciati: «Chi recita lo *Šema'* deve ricordare l'esodo dall'Egitto quando dice *Emet W<sup>e</sup>yaššiv*. Rabbi [Yehudah] dice che bisogna ricordare la sovranità [di Dio]. Altri dicono che bisogna ricordare l'uccisione dei primogeniti e la divisione del Mar Rosso»<sup>1179</sup>. Inoltre, continua lo studioso, non appare chiaro nemmeno se lo *Šema'* andasse recitato responsabilmente per la sua interezza o solo parzialmente e se ciò valesse per i sabati e le festività o anche per i restanti giorni della settimana<sup>1180</sup>.

Lo sviluppo della *'Amidah* vide a sua volta un acceso dibattito rabbinico circa la natura e le modalità della sua recitazione<sup>1181</sup>, giungendo, dopo una prima riorganizzazione tra il 73 e il 90 e.v.<sup>1182</sup>, alla sua forma definitiva al finire del I secolo per opera di Rabban Gamli'el<sup>1183</sup>. Tuttavia, il Talmud Babilonese ne anticipa apparentemente la stabilizzazione: «Šim'on HaPaquli sistemò le diciotto benedizioni [della preghiera *'Amidah*] prima di Rabban Gamli'el nel loro ordine [fisso] a Yavneh»<sup>1184</sup>. In un passaggio successivo, inoltre, tale affermazione viene puntualizzata più specificamente: «I

<sup>1175</sup> yB<sup>e</sup>rakhot 13b. Cfr. y<sup>e</sup>Avodah Zarah 42c

רבי זעירא בריה דרבי אבהו רבי אבהו בשם רבי אלעזר אשרי שאל יעקב בעזרו וגו'. מה כתיב בתריה עשה שמים וארץ. וכי מה ענגן זה לזה. אלא מלך בשר ודם יש לו פטרון שולט באיפרכא אחת ואינו שולט באיפרכא אחרת. קוזמוקלטור שולט בביבשה שמה שולט בים.

<sup>1176</sup> Cfr. AVERY-PECK, 1992, pp. 16-17

<sup>1177</sup> Cfr. ZAHAVY, 1990, p. 5

<sup>1178</sup> LEVINE L., 2000, p. 553

<sup>1179</sup> tB<sup>e</sup>rakhot 2,1. Cfr. yB<sup>e</sup>rakhot 3d. Si veda anche bSoṭah 30b; ySoṭah 20c

הקורא את שמע צריך להזכיר יציאת מצרים באמת ויצויב רבי אומר צריך להזכיר בה מלכות אחרים אומרים צריך להזכיר בה מכת בכורות וקריעת ים סוף.

<sup>1180</sup> Cfr. LEVINE L., 2000, p. 554

<sup>1181</sup> Cfr. mB<sup>e</sup>rakhot 4,3

<sup>1182</sup> Cfr. ZEITLIN, 1964, p. 239

<sup>1183</sup> Cfr. HEINEMANN, 1977, pp. 138 ss.; LEVINE L., 2000, pp. 162-163; REIF, 1993, p. 47. Secondo Bickerman, che cita a tal proposito Elbogen, la *'Amidah* fu trasmessa oralmente per secoli, senza essere mai recitata in maniera identica. Cfr. BICKERMAN, 1962, p. 164

<sup>1184</sup> «שמעון הקדור הקדור שמעון עשה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר בביבשה». bMegillah 17b. Cfr. COHEN N., 1983, pp. 547-556

centoventi anziani, compresi molti profeti, stabilirono la preghiera [*'Amidah*] nel suo ordine [fisso]. Cosa ha sistemato Šim'on HaPaquli? [Con il passare del tempo il popolo] le dimenticò, e [Šim'on HaPaquli] le organizzò di nuovo»<sup>1185</sup>. La discussione delle autorità rabbiniche posteriori circa l'istituzione formale della *'Amidah* ne pone comunque le basi nell'era della riorganizzazione liturgica e culturale avvenuta a Yavneh<sup>1186</sup>.

Ad ogni modo, benché il nome *Šemoneh 'esreh*, letteralmente “diciotto”, indichi diversamente, la preghiera è composta generalmente da diciannove benedizioni, presentando tuttavia differenti versioni in base alle occasioni<sup>1187</sup>. Durante il sabato e le festività, infatti, sono presenti sette benedizioni, mentre la preghiera addizionale per il Capodanno ne comprende nove<sup>1188</sup>. Maimonide descrive la struttura della *'Amidah* suddividendola in lodi, ringraziamento e petizioni<sup>1189</sup>. Tuttavia, tale caratterizzazione appare troppo schematizzata e debole. La triade di apertura, infatti, è sì articolata perlopiù in lodi a Dio, ma essa nasconde anche una velata petizione, così come le benedizioni centrali incorporano una palese lode e tra quelle in chiusura traspaia un intento di petizione mista a ringraziamento<sup>1190</sup>. Più in generale, la preghiera tende a riverberare una serie di elementi biblici riorganizzati in uno schema liturgico basato fondamentalmente sul concetto di redenzione. La prima benedizione, infatti, è costituita da lodi a un dio onnipotente e benevolo, identificato, richiamando la scena del rovetto ardente di Es 3,15, come «Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe»<sup>1191</sup>. In questo riconoscimento, il dio dei patriarchi è descritto come redentore e salvifico, come testimonia anche la rassicurazione fornita dalla formula “scudo di Abramo”<sup>1192</sup>. Tuttavia, tale argomentazione assume la forma di una sorta di *qui pro quo*: da una parte, Dio viene pregato di ricambiare l'amorevolezza dimostrata dai patriarchi riscattando i loro discendenti, ma, dall'altra, il fedele, conscio della loro benevolenza, è giustificato nel mantenere una speranza per la redenzione<sup>1193</sup>. La seconda benedizione iniziale si svolge

<sup>1185</sup> «וכי מאחר דמאן דעשרים וזמנים כמה נביאים תקנו תפלה על הסדר, שמעון הקטול מאי הסדר? שכחום, וקור וסדרום» bMegillah 18a

<sup>1186</sup> Cfr. ZAHAVY, 1990, pp. 19-20; TEPLER, 2007, pp. 73-132; HEINEMANN, 1977, pp. 23-30

<sup>1187</sup> Cfr. SKOLNIK-BERENBAUM, II, 2007, pp. 72-76

<sup>1188</sup> Cfr. *Ibidem*

<sup>1189</sup> Cfr. KIMELMAN, 1988-1989, p. 167

<sup>1190</sup> Cfr. *Ibidem*, nota 6

<sup>1191</sup> «אלהי אבותיכם אלהי אברהם אלהי יצחק» Cfr. KIMELMAN, 1997b, p. 200, nota 132

<sup>1192</sup> Cfr. Gen 15,1; Dt 33,29

<sup>1193</sup> Cfr. KIMELMAN, 1988-1989, p. 183

invece intorno al tema della resurrezione, ponendo il fedele nella condizione di esperire l'intervento divino alla base del corso degli eventi. Descrivendo Dio come capace di far "germogliare la salvezza", ad esempio, viene creato un parallelismo tra la sfera agricola e della natura e quella del risveglio dei morti<sup>1194</sup>. In questo modo, viene costruita una certa continuità nelle varie fasi della vita, legando il presente e il futuro in un *continuum* dettato dalla bontà e della misericordia di Dio<sup>1195</sup>. Una simile percezione si ritrova anche nel Talmud Babilonese, che afferma: «Così come il grembo materno riceve e ricambia, così la tomba riceve e ricambia»<sup>1196</sup>. In generale, tale benedizione enuclea dunque l'idea di una resurrezione alla quale tendere e che rappresenta una prerogativa esclusivamente divina, per la quale le esperienze tangibili della vita umana e della natura possono essere «percepiti come diminutivi della resurrezione»<sup>1197</sup>. La terza benedizione, che contiene la  $\text{קְדוּשָׁה}$ , *Qeduššah*<sup>1198</sup>, cioè la santificazione del nome, e richiama nuovamente alcuni passi biblici<sup>1199</sup>, enfatizza fortemente l'idea della santità di Dio e della sua sovranità sulla terra così come in cielo. Le tre benedizioni iniziali, dunque, si articolano intorno all'idea di Dio come salvatore e fonte di resurrezione, acclamandolo come sovrano di Israele e di tutto il creato, richiamando così il passo di Is 33,22: «Il Signore è nostro re, Egli ci salverà»<sup>1200</sup>.

Le benedizioni intermedie sono costituite da preghiere riguardanti una molteplicità di tematiche<sup>1201</sup>. Benché tali invocazioni siano state oggetto di un ampio ventaglio di interpretazioni<sup>1202</sup>, esse appaiono verosimilmente suddivisibili in due sezioni. La prima riguarderebbe una serie di esigenze personali di natura morale e fisica, come la conoscenza, il perdono, la salvezza<sup>1203</sup>, la guarigione e il ripristino del vigore fisico in relazione alla prosperità agricola<sup>1204</sup>. Presentando tali tematiche come dimensioni di accesso alla redenzione, per la quale la Torah ne costituisce l'asse portante<sup>1205</sup>, l'enfasi a

<sup>1194</sup> Tale parallelo si ritrova anche nella letteratura rabbinica. Cfr. mB<sup>e</sup>rakhot 5,4; bB<sup>e</sup>rakhot 33a; yB<sup>e</sup>rakhot 9a; GenR 13,6; DtR 7,6

<sup>1195</sup> Cfr. Sal 136,25; Gb 10,11; bPesahim 118a

<sup>1196</sup> «מה רחם מכניס ומוציא אף שאול מכניס ומוציא». bSanhedrin 92a

<sup>1197</sup> KIMELMAN, 1997a, p. 207

<sup>1198</sup> Cfr. CHAZON, 1999, pp. 7-17

<sup>1199</sup> Cfr. Is 6,3; 57,15; Ez 3,12; 38,23; Sal 111,9; 146,10; Zc 14,9

<sup>1200</sup> «יְהוָה מִלְפָּנָיו הוּא יוֹשִׁיעֵנו»

<sup>1201</sup> Per queste e il loro ordine si veda KIMELMAN, 1988-1989, pp. 168-169

<sup>1202</sup> Cfr. *Ivi*, p. 169, note 9-11

<sup>1203</sup> Cfr. BICKERMAN, 1962, pp. 163-185

<sup>1204</sup> Cfr. *Ivi*, p. 174

<sup>1205</sup> Cfr. Sal 119,153-154; WEINFELD, 1979, pp. 186-200

esse accordata supporta la speranza per la stessa, non ancora giunta, evidenziando così il significato messianico del riscatto personale<sup>1206</sup>. La seconda, invece, affronta delle necessità di carattere nazionale e collettivo, come il ritorno degli esiliati e quello di Dio a Sion, la ricostruzione di Gerusalemme e la restaurazione della discendenza davidica<sup>1207</sup>, necessarie a gettare nuovamente le basi per la redenzione di Israele. Essendo tutte tematiche di origine biblica, il contributo liturgico «si ritrova nella formulazione linguistica, nella sequenza degli eventi e nell'enfasi sul coinvolgimento divino»<sup>1208</sup>. Nella riorganizzazione di tali istanze in petizioni, che sottolineano nuovamente l'idea di Dio come redentore<sup>1209</sup>, è come se «alla divinità venisse ricordata la sua promessa e le venisse chiesto di mantenerla»<sup>1210</sup>. Infine, l'ultima delle benedizioni centrali, ovvero quella incentrata sull'accettazione della preghiera, sembrerebbe essere formulata per rientrare nel medesimo schema redentivo, strutturandosi sul passo di Isaia: «Prima che mi invocino, io risponderò; mentre ancora stanno parlando, io già li avrò ascoltati»<sup>1211</sup>.

Le tre benedizioni che chiudono la *'Amidah*, nuovamente, avanzano il tema della redenzione e della salvezza, che da personale si fa prima nazionale e poi universale e che si realizza nell'idea della sovranità divina. Infine, la preghiera termina con un'invocazione, ancora di eco biblica<sup>1212</sup>, per far sì che Dio garantisca la pace<sup>1213</sup>.

La *'Amidah*, dunque, si pone come preghiera per la redenzione in un'ottica nazionale e universale, come testimonia anche il fatto che le sue benedizioni sono pronunciate al plurale e mancano di un approccio individuale, al fine di enfatizzare l'unità e la coesione sociale in prospettiva della salvezza<sup>1214</sup>. Inoltre, benché essa non presenti alcun rimando al culto, appare come un atto liturgico fortemente regolamentato e «la più cultuale delle preghiere [...] e primariamente collettiva, statutaria, con contenuti fissi e

<sup>1206</sup> Cfr. bYoma 86a; bMegillah 17b; yB<sup>r</sup>rakhot 8a

<sup>1207</sup> Cfr. Is 11,12; 27,13; Sal 147,2; Ger 30,3; Ez 20,34; Sir 36,1-17; 2Mac 1,27

<sup>1208</sup> KIMELMAN, 1988-1989, p. 175

<sup>1209</sup> Tuttavia, curiosamente, questo scenario escatologico non comprende, in questo caso, elementi apocalittici, come, ad esempio, dei riferimenti al Libro di Daniele. Cfr. KIMELMAN, 1988-1989, pp. 175-176

<sup>1210</sup> FINKELSTEIN, 1925, p. 14

<sup>1211</sup> «תָּרַם-יְקָרְאוּ וְאֲנִי אֶעֱנֶה עֹד הֵם מְדַבְּרִים וְאֲנִי אֶשְׁמָע». Is 65,24. Cfr. yB<sup>r</sup>rakhot 8c; yTa'anit 65c

<sup>1212</sup> Cfr. Num 6,24-26; Sal29,11; FISHBANE, 1983, pp. 115-121

<sup>1213</sup> Cfr. mYoma 7,1; bYoma 70a; yYoma 44a; mRoš Haššanah 4,5; bMegillah 18a; LevR 9,9; 3Mac 2,20. Cfr. FINKELSTEIN, 1925, pp. 31-33

<sup>1214</sup> Cfr. ZEITLIN, 1964, p. 242



un ordine di temi, tempistiche e formulazioni»<sup>1215</sup>, distinguendosi così ampiamente dall'occasionalità e dalla spontaneità delle preghiere precedenti alla caduta del Tempio di Gerusalemme. L'ordine legale della 'Amidah, infatti, prevede una maggiore severità per quanto riguarda la postura, le condizioni esecutive e la concentrazione necessarie alla sua corretta *performance*<sup>1216</sup>. Inoltre, lo Š<sup>e</sup>ma', come precedentemente sottolineato, appare come una liturgia votata a ribadire l'unità di Dio e il suo rapporto con Israele, in una prospettiva che riflette storicamente la necessità di sicurezza e coesione dettata dall'instabilità causata dalla caduta di Gerusalemme e del suo Tempio. La 'Amidah, invece, riflette una sorta di conseguente stabilità religiosa e definizione identitaria e culturale, grazie alla quale il giudaismo, consapevole del suo passato e del suo nuovo presente, stabilisce l'esclusiva sovranità di Dio sul mondo, estendendola a livello universale. Su tale base, inoltre, esso si proietta in un futuro costituito da una possibile e verosimile redenzione e di una salvezza che si possono ormai realizzare solo nella preghiera e nell'osservanza dei precetti della Torah.

### 6.3.3. Note conclusive

In seguito alla caduta del Tempio di Gerusalemme e del suo culto, le autorità rabbiniche cercarono di riorganizzare gradualmente la religiosità giudaica alla luce delle nuove condizioni sociali e culturali del momento. La preghiera, dunque, assurse a strumento d'elezione per tale necessaria trasformazione, divenendo uno dei principali fuochi del dialogo con il divino. Come evidenziato, mediante una progressiva risistemazione di più antichi materiali biblici ed extra-biblici<sup>1217</sup>, i rabbini, non senza dispute a riguardo<sup>1218</sup>, cristallizzarono quindi una liturgia stabile e, soprattutto, comunitaria. Questa, seppur chiaramente con le proprie forme e le proprie modalità, mostra una certa continuità con ciò che rappresentava la preghiera prima della catastrofe

---

<sup>1215</sup> KIMELMAN, 2006, p. 589

<sup>1216</sup> Cfr. mB<sup>e</sup>rakhot 1,3; bB<sup>e</sup>rakhot 11a; 15a; LEVINE L., 2000, p. 532

<sup>1217</sup> Cfr. LEVINE L., 2000, p. 543

<sup>1218</sup> Cfr., ad esempio, tB<sup>e</sup>rakhot 3,13; tRoš Haššanah 2,17; bB<sup>e</sup>rakhot 27b-28a; yB<sup>e</sup>rakhot 7c-7d; yTa'anit 67d

del 70 e.v. Tale linearità si rintraccia in più elementi che emergono dalla rielaborazione liturgica rabbinica. Tematiche come la redenzione e la salvezza, che si manifestano con maggior forza in seno alla situazione emergenziale del periodo, richiamano infatti la medesima sensazione che emerge dalla letteratura post-esilica e che si consolida nel corso del tempo. L'importanza cardinale accordata alla preghiera, inoltre, fa da eco alla centralità delle ritualità sacrificali che avevano luogo nel Tempio, perpetuandone la memoria e colmandone l'assenza. Oltre a ricalcarne le tempistiche<sup>1219</sup>, infatti, la liturgia subisce verosimilmente un processo di "sacrificializzazione", seppur non da subito<sup>1220</sup>, per il quale le due pratiche vengono frequentemente associate per intenti e modalità<sup>1221</sup>. A tal proposito, nel Talmud Palestinese si legge: «Rabbi Pinḥas a nome di Rabbi Hoša'iah: "Chi prega nella sinagoga è come se avesse sacrificato un'offerta di farina pura"»<sup>1222</sup>. E ancora: «Le preghiere furono istituite in relazione ai sacrifici quotidiani»<sup>1223</sup>. Inoltre, in Sifre Deuteronomio la preghiera è esplicitamente comparata ai sacrifici, venendo considerata *'avodah* al pari di questi ultimi<sup>1224</sup>. Tale sostituzione richiama inoltre le prassi della comunità di Qumran, la quale, essendosi allontanata dal sistema templare ben prima della sua fine, sviluppò un proprio sistema liturgico che andasse a sostituire le consuetudini sacrificali del culto di Gerusalemme<sup>1225</sup>. Tuttavia, tale sostituzione appare efficace e accettabile in quanto temporanea, in attesa della ricostruzione di un nuovo Tempio, la cui importanza, e quella delle sue prassi, rimane incontrovertibilmente primaria.

Inoltre, nella liturgia post-templare viene ampliato e consolidato il tema della sovranità di Dio sul mondo e sui suoi meccanismi. Tutto, dalla natura alle varie fasi della vita degli uomini, dipende infatti dalla sua volontà. Nuovamente, tale idea, insieme a quella dell'unicità divina e dell'esclusività del rapporto con Israele, sembrano servire tanto a creare una nuova coesione e uniformità sociale, quanto a ricreare e ristabilire una definita identità culturale giudaica nella nuova condizione. Infine, l'accento posto sulla rilevanza accordata alla Torah e al suo studio diventa un altro tema cardinale della nuova

<sup>1219</sup> Cfr. FINE, 1996a, p. 30; LEVINE L., 2000, p. 546

<sup>1220</sup> Cfr. KIMELMAN, 2006, p. 581

<sup>1221</sup> Cfr. Ivi, p. 573

<sup>1222</sup> «רבי פינקס בשם רבי הושעיא המתפלל בבית הכנסת כאילו מקריב מנתה שהורה». yB<sup>e</sup>rakhot 8d-9a

<sup>1223</sup> «תפלות כנגד תמידין תקנום». bB<sup>e</sup>rakhot 27b. Cfr. LEVINE L., 2000, p. 566

<sup>1224</sup> Cfr. LEVINE L., 2000, p. 546

<sup>1225</sup> Cfr. TALMON, 1989, pp. 200-243

liturgia rabbinica. Pertanto, in questa nuova formulazione culturale, i rabbini sembrano agire sia per ristrutturare necessariamente l'intero impianto religioso giudaico, sia per legittimare la propria autorità, in assenza di una classe sacerdotale. La preghiera, dunque, viene formalizzata solo dopo un lungo e complesso processo, reso difficile dal trauma della catastrofe, andando così a rimodellare l'antico culto del Tempio. La distruzione di quest'ultimo sembrerebbe quindi rappresentare un vero e proprio spartiacque nello sviluppo di una liturgia giudaica istituzionalizzata<sup>1226</sup>.

#### 6.4. Spazialità sacra

Il Tempio di Gerusalemme, con il suo *sancta sanctorum*, ha costituito per secoli il centro assoluto della sacralità israelitica<sup>1227</sup>. Dimora terrena della divinità, esso godeva di uno *status* particolare ed esigeva altrettanto particolari regole per accedervi<sup>1228</sup>. Tuttavia, già nella Bibbia vengono espressi alcuni dubbi circa l'esclusività del santuario nel contenere il sacro. In relazione alla costruzione del Tempio salomonico, infatti, il Cronista afferma: «Ma è proprio vero che Dio abita con gli uomini sulla terra? Ecco, i cieli e i cieli dei cieli non ti possono contenere, quanto meno questa casa che ti ho edificato!»<sup>1229</sup>. Nonostante la presenza di altri templi giudaici<sup>1230</sup>, l'ideologia ufficiale giosiana spinse alla centralizzazione del culto nel Tempio di Gerusalemme, legittimando tale accorpamento con le parole di Dio stesso: «Allora il Signore apparve a Salomone di notte e gli disse: “Ho esaudito la tua preghiera e mi sono scelto questo luogo come casa di sacrifici”»<sup>1231</sup>. Un simile confinamento del sacro a un luogo ben preciso portò a una

---

<sup>1226</sup> Cfr. CHAZON, 2011a, p. 388

<sup>1227</sup> Cfr. SAFRAI-STERN, 1976, pp. 904-907; HERR, 1980, pp. 166-177; IOS., *C. Ap.* 2,193

<sup>1228</sup> Cfr. LEVINE B., 1968, p. 71

<sup>1229</sup> «כִּי הָאֱמָנָם יָשָׁב אֶל־הַקִּיָּם אֶת־הָאָדָם עַל־הָאָרֶץ הַזֶּה שְׁמַיִם וְשָׁמַיִם הַשָּׁמַיִם לֹא יִכְלְפוּדָּ אֶף כִּי־הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בְּנִיתִי» 2Cr 6,18

<sup>1230</sup> Flavio Giuseppe scrive di altri due templi giudaici, oltre a quello di Gerusalemme, ovvero quello di Leontopoli, eretto nel II secolo a.e.v. da Onia (cfr. IOS., *Ant.* 12,385-388; 13,62-73; *Bell.* 7,420-436) e quello del Monte Garizim, edificato con il permesso di Alessandro il Grande (cfr. IOS., *Ant.* 11,302-347; 13,254-258). Anche nella Mišnah si ha menzione del tempio di Leontopoli, perlopiù, curiosamente, nel trattato *Menaḥot*, che parla delle varie offerte vegetali al santuario di Gerusalemme. Cfr. *mMenaḥot* 13,10; MENDELS, 1987, p. 33; FREY, 1999, pp. 171-203; HOGETERP, 2006, pp. 27-74; BARCLAY, 1996, p. 35

<sup>1231</sup> «וַיִּגְרָא יְהוָה אֶל־שְׁלֹמֹה בְּלֵילָה וַיֹּאמֶר לוֹ שָׁמַעְתִּי אֶת־תְּפִלָּתְךָ וּבָחַרְתִּי בְּמָקוֹם הַזֶּה לִּי לְבַיִת זְבַח» 2Cr 7,12. Cfr. SKA, 2022, pp. 211.249.258

fusione tra potere politico e culto, rendendo quest'ultimo una questione di Stato<sup>1232</sup>. Inoltre, il potere templare crebbe notevolmente sia da un punto di vista spirituale che da uno economico, grazie all'istituzione dei pellegrinaggi rituali al Tempio durante le festività<sup>1233</sup> e all'unione, sotto il dominio asmoneo, della figura del re e del sommo sacerdote<sup>1234</sup>.

In seguito alla distruzione del Tempio, questa centralità venne meno, così come tutto l'impianto cultuale che vi aveva luogo, e fu necessario adattare la religione alle nuove condizioni storiche del momento, così da permettere la sopravvivenza dell'identità giudaica anche sotto il dominio di una potenza straniera. La centralizzazione del sacro aveva reso il divino fisso e immobile, capace di articolarsi solamente lungo un'asse verticale, ovvero fra terra e cielo, tra Dio e la comunità. Tale fissità dovette portare a una certa «apatia religiosa contornata da un professionalismo rituale»<sup>1235</sup> e quasi automatico, come si può evincere dall'emergere di movimenti settari nel periodo del Secondo Tempio, esprimendo così il loro dissenso, per varie ragioni, verso la condotta del culto gerosolimitano<sup>1236</sup>.

#### **6.4.1. L'autorità rabbinica come incarnazione vivente della Torah**

Con la distruzione del Tempio e la conseguente perdita della supremazia da parte dei sacerdoti, «i saggi rabbini cominciarono ad aspirare alla *leadership* spirituale e religiosa»<sup>1237</sup>. Essi, infatti, cercarono di colmare il vuoto lasciato dalla caduta del santuario cercando dei sostituti o delle nuove interpretazioni di precetti e aspetti che prima erano direttamente legati al Tempio, ad esempio dando una rinnovata centralità alla preghiera e all'importanza della Torah<sup>1238</sup>. Come sostiene Cohn, inoltre, dopo il 70 e.v. i

---

<sup>1232</sup> Cfr. ALBERTZ, 2005, pp. 318-333

<sup>1233</sup> Cfr. IOS., *Ant.* 4,203-204; 17,214.254; *Bell.* 2,515

<sup>1234</sup> Cfr. LOWERY, 1991, p. 167; GOLDSTEIN, 1990, pp. 321-324

<sup>1235</sup> HEZSER, 2013, p. 4; *Ibidem*, nota 11

<sup>1236</sup> Cfr. *Eadem*, 2016, pp. 197-216

<sup>1237</sup> ROSENFELD, 1997, p. 438

<sup>1238</sup> Cfr. *Ibidem*, nota 4

rabbini si “appropriarono” del Tempio per accrescere e legittimare la loro autorità e posizione politica<sup>1239</sup>. In contrasto con la fisicità dei rituali templari, la retorica rabbinica rappresentava uno sforzo intellettuale capace di incorporare tematiche relative al santuario e alle sue prassi, in assenza del Tempio stesso. Nei secoli successivi alla distruzione, quest’ultimo divenne una realtà sempre più virtuale e, dunque, i rabbini sfruttarono tale realtà immaginaria a proprio favore. In virtù della loro nuova posizione politica, si potrebbe addirittura ipotizzare che le autorità rabbiniche non volessero nemmeno la ricostruzione di un terzo Tempio, il quale ne avrebbe minacciato la *leadership*. I rabbini del IV e V secolo, infatti, non sembrano considerare particolarmente la necessità di un nuovo santuario<sup>1240</sup>, così come la letteratura rabbinica tace ampiamente sul fallito tentativo di ricostruirne uno da parte dell’imperatore Flavio Claudio Giuliano, nel IV secolo, per avversare i cristiani<sup>1241</sup>. Tuttavia, la *Šemoneh ‘esreh* include due invocazioni riguardanti la speranza di una futura riedificazione di Gerusalemme e del Tempio, in un caso<sup>1242</sup>, e il ripristino delle prassi sacrificali nel santuario nel secondo. Inoltre, la preghiera conclude con una supplica per il ritorno della presenza divina a Sion<sup>1243</sup>. Ancora, alcune versioni parziali di queste preghiere si rintracciano anche nella letteratura rabbinica, talvolta con riferimenti a un Tempio eterno<sup>1244</sup>, e nel Siracide, composto ben prima la caduta del santuario<sup>1245</sup>. Similmente, in questo moto di consolidamento della loro nuova posizione, i rabbini si adoperarono anche nella creazione di parallelismi fra essi e il Tempio stesso, in un’analogia che, seppur sproporzionata, potesse giustificare e affermare la loro rivendicazione d’autorità sulla sfera religiosa, soprattutto per ciò che riguarda la Torah e la sua interpretazione<sup>1246</sup>. In particolare, fra i vari elementi con i quali i rabbini cercarono di ricollegarsi, essi posero l’accento sull’altare, quale simbolo di espiazione. In un passaggio della Tosefta, Rabban Yoḥanan ben Zakka’i tratta la proibizione di costruire un altare di pietra lavorata e di usarvi strumenti di metallo, citando Dt 27,5-6<sup>1247</sup>. Il rabbino sostiene che l’altare è simbolo di

---

<sup>1239</sup> Cfr. COHN N., 2013, p. 3

<sup>1240</sup> Cfr. STEMBERGER, 2010, p. 634

<sup>1241</sup> Cfr. SCHIFFMAN, 2003b, pp. 334-335

<sup>1242</sup> Cfr. ELBOGEN, 1993, pp. 47-48

<sup>1243</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 50-51

<sup>1244</sup> Cfr. bB<sup>e</sup>rakhot, 29a; LevR 7,2; 22,8; Sifre Num 92; NumR 15,17

<sup>1245</sup> Cfr. Sir 36,17-19; 51,12

<sup>1246</sup> Cfr. ROSENFELD, 1997, p. 439; FRAADE, 1991, pp. 89-92

<sup>1247</sup> Cfr. tBava Qamma 7,3 ss.

espiazione, contrariamente al metallo che viene paragonato a una spada e alla punizione, e, poco più avanti afferma che i “figli della Torah” sono da preferire a esso, poiché essi costituiscono la redenzione del mondo. Curiosamente, la formula “figli della Torah” è piuttosto rara nella letteratura rabbinica<sup>1248</sup> ma di uso comune prima della caduta del Tempio, oltre a richiamare gli “esecutori della Torah” citati nel Commentario di Abacuc, ritrovato tra i rotoli del Mar Morto<sup>1249</sup>. In questo modo, ben Zakka’i trasferisce il concetto di espiazione dall’altare, l’elemento culturale essenziale del Tempio, alla Legge, per poi traslarlo ulteriormente da questa ai “figli della Torah”, ovvero i rabbini. Mediante tale parallelismo, questi ultimi divenivano il sostituto effettivo del Sinedrio<sup>1250</sup>, perpetuandone così la funzione espiatoria e raccogliendo l’eredità del Tempio quale dimora di Dio, che ora godeva di un sostituto umano dove risiedere in assenza del santuario<sup>1251</sup>. Un simile meccanismo si può rintracciare anche nella disposizione di ben Zakka’i di poter suonare lo *šofar*, durante le festività, non solo a Gerusalemme, ma ovunque fosse presente una corte di almeno ventitré giudici<sup>1252</sup>. Appare così evidente come una certa mentalità rabbinica cercò, in seguito alla caduta del Tempio, di garantirsi l’autorità della quale godeva precedentemente il Sinedrio, nell’ottica non tanto di una trasformazione di potere, quanto di «una tendenza a comparare i saggi, e in qualche modo a sostituirli, ad alcuni principali elementi costitutivi del Tempio, così da accrescere la loro autorità al massimo grado possibile»<sup>1253</sup>.

Ancora, Rabbi Šim’on ben El’azar dichiara che la padronanza della Torah è superiore sia al sacerdozio, che rappresenta il Tempio, sia alla sovranità secolare, che appartiene alla casa di Davide: «*Ci sono tre corone: la corona della Torah, la corona del sacerdozio e la corona della regalità. La corona del sacerdozio fu meritata da Aronne e la prese. La corona della regalità fu meritata da Davide e la prese. La corona della Torah è lasciata [libera] [...]. E se uno chiede: qual è la più grande di tutti? Rabbi Šim’on ben El’azar era solito rispondere: Chi è più grande, colui che incorona o il re? Certamente, colui che incorona. Colui che nomina gli ufficiali o gli ufficiali? Certamente, colui che nomina gli ufficiali. Tutto ciò che è insito in queste due corone, deriva dal potere della*

<sup>1248</sup> Cfr. ROSENFELD, 1997, p. 440

<sup>1249</sup> Cfr. *Ivi*, p. 441, nota 9

<sup>1250</sup> Cfr. mMidot 5,4

<sup>1251</sup> Cfr. ROSENFELD, 1997, pp. 439-442

<sup>1252</sup> Cfr. mRoš Haššanah 4,1

<sup>1253</sup> ROSENFELD, 1997, p. 444

*Torah*»<sup>1254</sup>. In quest'ottica, dunque, il saggio diventa in un certo senso il sostituto sia del potere religioso che di quello politico<sup>1255</sup>. Un'idea simile si ritrova anche in Mekilta de-Rabbi Yišma'el 10ss., dove, nell'elencare le proprietà di Dio, ovvero Israele, "cielo e terra", il Tempio e la Torah, le prime tre vengono fatte dipendere dall'ultima. Così facendo, i rabbini sottolineano nuovamente la loro supremazia in quanto personificazioni della Legge e sostituendo, in un certo senso, il Tempio quale fulcro del giudaismo.

In un più tardo sviluppo di tale mentalità, nel Talmud Babilonese si legge che «lo studio della Torah è superiore alla costruzione del Tempio»<sup>1256</sup>, con probabile spirito di esagerazione. Tuttavia, in 'Eruvin 63b si trova una simile idea: «Lo studio della Torah è più importante dell'offerta continua dei sacrifici quotidiani»<sup>1257</sup>. Ancora, richiamando 1Re 3,4, Dio dice a re Davide: «Un solo giorno in cui ti sieda e ti dedichi alla Torah è per me preferibile alle migliaia di olocausti che tuo figlio Salomone offrirà davanti a me sull'altare»<sup>1258</sup>. Da questi passaggi si evince, pur tramite l'esagerazione di tali analogie, l'ormai declinata percezione della centralità dei sacrifici e la considerevole prominenza dello studio della Legge e, per esteso, il risalto dato al ruolo dei rabbini quale nuovo fuoco della spazialità religiosa del giudaismo.

#### 6.4.2. Pellegrinaggi presso i rabbini

Le autorità rabbiniche basavano l'accesso al divino sulla tradizione, che era ispirata da Dio. Il sacro, pertanto, non era più di tanto confinato a un luogo o associato a particolari oggetti, ma si palesava nella trasmissione orale, di generazione in generazione, di storie, saggezze, profezie e regole. I rabbini, infatti, si offrirono come incarnazione

---

<sup>1254</sup> Sifre Num 119

שמואל ב ז זאת תורת האדם. נמצאת אומר: שלושה כתרין הם: כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות. כתר כהונה – זכה אהרן ונטלו. כתר מלכות – זכה דוד ונטלו. הרי כתר תורה מונח [...] וא"ת: מי גדול משניהם? – היה ר' שמעון בן אלעזר אומר: גדול הממליך או המלך? – העושה שרים או העושה שררה? – הוי אומר העושה שררה. כל עצמו של שני כתרין, אין באים אלא מכחה של תורה!

<sup>1255</sup> Cfr. ROSENFELD, 1997, p. 459; STRACK-STEMBERGER, 1996, p. 267

<sup>1256</sup> «גדול תלמוד תורה יותר מבנין בית המקדש» bMegillah 16b

<sup>1257</sup> «גדול תלמוד תורה יותר מהקרבת תמידין»

<sup>1258</sup> bŠabbat 30a. «טוב לי יום אחד שאתה יושב ועוסק בתורה מאלף עולות שעתידין שלמה בנך להקריב לפני על גבי המזבח»

vivente della parola di Dio, rendendo così il culto malleabile e possibile nella vita di tutti i giorni e in ogni luogo, anche senza santuario<sup>1259</sup>, poiché ritenevano che il divino potesse ritrovarsi anche altrove, laddove gli individui agissero in modo tale da elicitarlo<sup>1260</sup>. Pertanto, questa profonda ridefinizione del sacro, che diventava così molteplice e flessibile, risultava particolarmente adatta alla nuova condizione dei giudei tanto nella Palestina romana quanto nella Diaspora, permettendo loro di poter perpetuare e rinnovare la loro identità religiosa nonostante la perdita del loro centro di culto.

In questa visione, il sacro diventa dunque esperienza mobile, rappresentando così un'innovazione teologica capace, appunto, sia di legittimare la nuova posizione politica e religiosa dei rabbini, sia di garantire quella presenza e quell'accesso al divino che con la caduta del Tempio erano venuti meno. I rabbini, infatti, quali incarnazione della tradizione, erano presenti in diverse località, dai villaggi alle città<sup>1261</sup>. Seguendo il meccanismo che li vedeva accostarsi a pratiche ed elementi templari, in seguito al 70 e.v. si sviluppò pertanto la tendenza a effettuare dei pellegrinaggi presso di essi soprattutto durante le festività, a fini di studio e di esperire una certa atmosfera spirituale<sup>1262</sup>. Ciò è testimoniato, ad esempio, da alcuni passaggi della Mišnah e della Tosefta, dove si ritrovano chiari riferimenti a tale costume sia in occasione delle tre festività di pellegrinaggio, sia per l'ordinario interesse nello studio dell'*halakhah* o per il consulto di un rabbino per specifiche motivazioni<sup>1263</sup>. Nella Tosefta, ad esempio, si menziona del viaggio di Rabbi Ilai, che abitava a Zippori in Galilea, per andare a far visita a Rabbi Eli'ezer, residente a Lod<sup>1264</sup>. In questo frangente, il costume è testimoniato a un suo stadio primitivo, tanto che il secondo rimprovera il discepolo per la cosa, poiché, durante le festività, bisogna restare a casa con la propria famiglia. Nel trattato Parah, invece, si legge propriamente di alcuni uomini della Diaspora che si recarono a Yavneh per le tre feste di pellegrinaggio<sup>1265</sup>. Nel Talmud Palestinese, ancora, si legge che alcune persone giunsero

<sup>1259</sup> Cfr. BOKSER, 1983b, pp. 367-369

<sup>1260</sup> Cfr. *Idem*, 1985, p. 287

<sup>1261</sup> Cfr. LAPIN, 1999, pp. 187-207; *Idem*, 2000, pp. 51-80

<sup>1262</sup> Cfr. AVI-YONAH, 1976, pp. 79-80

<sup>1263</sup> Cfr. mYadayim 2,3; tYadayim 2,16; tTa'anit 2,5; tSoṭah 7,9; HENGEL, 1974, pp. 78-83; SAFRAI-STERN, 1976, pp. 945-970; SCHÜRER, 1987, pp. 322-334.415-422

<sup>1264</sup> tSukkah 2,1

שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה אע"פ שאמרו אין שבחו של אדם להניח [את] ביתו ברגל מעשה ברבי אלעי שהלך [אצל ר"א ללוד] אמר לו [מה זה] אלעי [אי אתה משובתי הרגל לא אמרו אין שבחו של אדם להניח ביתו] ברגל משום שנאמר (דברים טז) ושמת בחגך

<sup>1265</sup> Cfr. tParah 7,4



da Magdala per consultare Rabbi Ḥinena riguardo a un utilizzo profano del legno di acacia, poiché esso era stato usato nella costruzione dell'Arca<sup>1266</sup>, e che genti di Shimron andarono da Rabbi Yehudah ha-Naši per chiedergli di inviare loro qualcuno che «predichi, giudichi, diriga [la sinagoga], insegni a leggere, insegni la Mišnah e si occupi di tutte le nostre necessità»<sup>1267</sup>. Così facendo, dunque, i viaggi verso i rabbini assunsero sempre più il ruolo di sostituti dei pellegrinaggi che gli Israeliti erano tenuti a sostenere presso il Tempio di Gerusalemme. In entrambi i casi, infatti, si trattava di un'iniziativa rivolta all'accedere al sacro tramite specifici intermediari<sup>1268</sup>.

Tuttavia, se prima del 70 e.v. il pellegrinaggio al santuario gerosolimitano costituiva l'espressione di un sistema statale incentrato sui sacrifici e generalmente legato al popolo giudaico come comunità estesa, i viaggi verso i rabbini acquisirono un carattere maggiormente individuale e personale<sup>1269</sup>. Questa nuova condizione permetteva al fedele la libertà di scegliere quale rabbino seguire nello specifico, secondo le proprie esigenze e i propri interessi, similmente a come, nella prima cristianità, vi erano coloro che seguivano un apostolo piuttosto che un altro<sup>1270</sup>. Pertanto, al precedente culto templare, collettivo e verticale, andò gradualmente a sostituirsi un sistema maggiormente orizzontale, flessibile e mobile, imperniato sulla personale affiliazione del singolo individuo a uno o più specifici rabbini, rendendo così l'accesso al sacro una questione in qualche modo più intima e personale<sup>1271</sup>. Soprattutto, la spazialità del sacro non era più confinata al Tempio di Gerusalemme, ma si espanse a tutta la comunità, mediata dai rabbini, spostando così l'asse su un'orizzontalità che, in qualche modo, ricorda quella della comunità di Qumran.

---

<sup>1266</sup> Cfr. yPesahim 30d

<sup>1267</sup> «דריש דיין וחנן ספר מתניין ועבד לו כל צרכיין». yY<sup>e</sup>vamot 13a

<sup>1268</sup> Cfr. ELSNER-RUTHERFORD, 2005, pp. 24-30

<sup>1269</sup> Cfr. HEZSER, 2016, p. 205

<sup>1270</sup> Cfr. *Ibidem*, nota 35

<sup>1271</sup> Cfr. *Ivi*, p. 205

### 6.4.3. Spazialità sacra e azione umana

Un ulteriore aspetto interessante della nuova forma che assume la spazialità sacra posteriore alla distruzione del santuario di Gerusalemme è costituito da alcuni elementi che portano tale percezione oltre il Tempio stesso. La natura di questa trasformazione, come visto, è caratterizzata da una particolare decentralizzazione, mobilità e individualità del sacro. In particolare, i rabbini dei primi secoli e.v. sembrano voler delegare e rinnovare la santità che era unicamente del santuario anche alla città e alla sua piazza, così come alle azioni performati dai fedeli sia di per sé che relativamente a luoghi specifici.

Nel primo caso, i rabbini definiscono talvolta la città e la piazza come sacre, verosimilmente in un'ottica che, nuovamente, è tanto politica quanto volta a garantire l'accesso e l'esperienza del trascendente anche in assenza del Tempio. In particolare, nel trattato Kelim della Mišnah<sup>1272</sup> viene esposta una gerarchia degli spazi sacri che, focalizzandosi sul Tempio, parte dalla terra di Israele per giungere, al suo massimo grado al *sancta sanctorum*<sup>1273</sup>:

1. Ci sono dieci [gradi di santità]: la terra d'Israele è più santa di tutte le [altre] terre. E qual è la natura della sua santità? Che da essa vengono portati l'omer, le primizie e i due pani, che non possono essere portati da nessuna delle altre terre.
2. Le città cinte da mura sono più sante, perché da esse si devono far uscire le *mēšora'im*<sup>1274</sup> e un cadavere, pur potendo essere tenuto all'interno di esse per

<sup>1272</sup> Cfr. mKelim 1,6-9

עֵשֶׂר קִדְשוֹת הֵן, אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל מְקֻדָּשֶׁת מְכֹל הָאֲרָצוֹת. וּמָה הִיא קִדְשֻׁתָּהּ, שְׁמִבֵּיאִים מִמֶּנֶּה הַעֹמֵר וְהַבַּכּוּרִים וְשֵׁתֵי הַלֶּחֶם, מֵה שְׂאִין מִבֵּיאִים בְּן מְכֹל הָאֲרָצוֹת: עֵרֹוֹת הַמִּקְפּוֹת חוּמָה מְקֻדָּשׁוֹת מִמֶּנֶּה, שְׁמִשְׁלֵחִים מִתּוֹכָן אֶת הַמִּצְרָעִים, וּמִסִּבְיֵין לְתוֹכָן מֵת עַד שְׂיִרְצוּ. יָצָא, אִין מִתּוֹרִין אוֹתוֹ: לְפָנִים מִן הַחוּמָה מְקֻדָּשׁ מֵהֶם, שְׂאִין וְכֹלֵי שֵׁם קִדְשִׁים קְלִים וּמַעֲשֵׂר שְׁנִי. הֵר הַבַּיִת מְקֻדָּשׁ מִמֶּנּוּ, שְׂאִין זְבִים וְזִבּוֹת, נְדוּת וְיִלְדוֹת נִכְנָסִים לְשֵׁם. הַחֵיל מְקֻדָּשׁ מִמֶּנּוּ, שְׂאִין גּוֹיִם וְטָמֵא מֵת נִכְנָסִים לְשֵׁם. עֲזָרַת נְשִׁים מְקֻדָּשֶׁת מִמֶּנּוּ, שְׂאִין טְבוּל יוֹם נִכְנָס לְשֵׁם, וְאִין חֵיבִים עָלֶיהָ חֲטָאָת. עֲזָרַת יִשְׂרָאֵל מְקֻדָּשֶׁת מִמֶּנֶּה, שְׂאִין מְחַסֵּר פְּפוּרִים נִכְנָס לְשֵׁם, וְחֵיבִין עָלֶיהָ חֲטָאָת. עֲזָרַת הַפְּהַנִּים מְקֻדָּשֶׁת מִמֶּנֶּה, שְׂאִין יִשְׂרָאֵל נִכְנָסִים לְשֵׁם אֶלָּא בְשַׁעַת צָרְכֵיהֶם, לְסַמִּיכָה לְשַׁחֲיטָה וְלַתְנוּפָה: בֵּין הָאוּלָּם וְלַמְזִבְחַת מְקֻדָּשׁ מִמֶּנֶּה, שְׂאִין בְּעָלֵי מוּמִין וּפְרוּעֵי רֹאשׁ נִכְנָסִים לְשֵׁם. הַהֵיכָל מְקֻדָּשׁ מִמֶּנּוּ, שְׂאִין נִכְנָס לְשֵׁם שְׂלֵא רְחוּץ יְדִים וְרַגְלִים. קִדְשׁ הַקִּדְשִׁים מְקֻדָּשׁ מֵהֶם, שְׂאִין נִכְנָס לְשֵׁם אֶלָּא כְּהוּ גְדוּל בְּיוֹם הַכַּפּוּרִים בְּשַׁעַת הָעֵבֻדָּה

<sup>1273</sup> Cfr. NEUSNER, 1974a, pp. 37-44

<sup>1274</sup> Nel passo originale si legge «מִצְרָעִים» ovvero «i lebbrosi» o coloro che sono affetti da malattie della pelle.

tutto il tempo necessario, non può essere riportato indietro una volta che è stato portato fuori.

3. [L'area] entro le mura [di Gerusalemme] è più santa, perché è lì che si possono mangiare le offerte meno sacre e la seconda decima.
4. Il Monte del Tempio è più santo, perché non vi possono accedere uomini e donne con perdite, donne mestruate e donne che hanno partorito.
5. L'*hel*<sup>1275</sup> è più santo, perché non possono entrarvi né i gentili né coloro che hanno contratto un'impurità da contatto con un cadavere.
6. Il cortile delle donne è più santo, perché un *ṭevul yom*<sup>1276</sup> non può entrarvi, ma non è punibile con un'offerta per il peccato per averlo fatto.
7. Il cortile degli Israeliti è più santo, perché un uomo che non ha ancora offerto i suoi sacrifici espiatori non può entrarvi ed è punibile con un'offerta per il peccato.
8. Il cortile dei sacerdoti è più santo, perché gli Israeliti non possono entrarvi se non quando sono tenuti a farlo: per l'imposizione delle mani, l'uccisione o l'agitazione [dell'offerta].
9. [L'area] tra il portico e l'altare è più santa, perché [i sacerdoti] che hanno imperfezioni o capelli incolti non possono entrarvi.
10. L'*hekhal* è più santo, perché nessuno che abbia le mani o i piedi non lavati può entrarvi.
11. Il Santo dei Santi è più santo, perché solo il sommo sacerdote può entrarvi durante il giorno dell'espiazione, al momento della funzione.

Appare significativo che le «città cinte da mura» siano considerate con un livello di santità maggiore rispetto alla terra di Israele. Tuttavia, in alcuni passi del trattato

---

<sup>1275</sup> L'*hel* («חיל») era una sorta di terrapieno o rampa terrazzata che circoscriveva il santuario vero e proprio. Cfr. JACOBSON D., 1990, pp. 36-66; *Idem*, 2007, pp. 145-176; MAIER, 1985, p. 117

<sup>1276</sup> «טביל יום», letteralmente “colui che ha fatto l'immersione rituale quel giorno”. La formula fa riferimento a una persona affetta da impurità e che ha effettuato l'abluzione rituale per sanarsi, ma che non sarà ritenuta pura fino alla sera del giorno stesso, sulla base di Lev 11,32: «sarà messo nell'acqua, e sarà impuro fino alla sera; poi sarà puro» («בַּיּוֹם בְּמַיִם יִבָּא וְטָמֵא עַד־הָעֶרֶב וְטָהַר»).  
«בַּיּוֹם בְּמַיִם יִבָּא וְטָמֵא עַד־הָעֶרֶב וְטָהַר».

Zevahim, che tracciano una breve narrativa storica a partire da «prima che il Tabernacolo fosse eretto» fino alla costruzione del Tempio salomonico e che trattano dove presentare le offerte, viene indicato come i sacrifici di minore santità potessero essere consumati in «ogni città di Israele». <sup>1277</sup> Mišnah Bikkurim 3,1-6 descrive il tragitto che il fedele seguiva dal proprio campo al Tempio di Gerusalemme, specificando che «tutti gli abitanti si riunivano nel capoluogo del distretto e passavano la notte in strada e non entravano in nessuna casa» <sup>1278</sup>. Pur non offrendo particolari descrizioni di quanto avvenisse nella città, appare rilevante il fatto di volervi attribuire una certa importanza nel percorso del pellegrinaggio al Tempio <sup>1279</sup>. Nella descrizione dell'origine delle ventiquattro *mišmarot*, Mišnah Ta'anit 4,2 informa che, mentre sacerdoti e Leviti salivano a Gerusalemme, gli Israeliti «si riunivano nelle loro città e leggevano la storia della Creazione» <sup>1280</sup>, evidenziando come un rituale che aveva solitamente luogo nella sinagoga potesse essere apparentemente performato nella città in generale. Similmente, il Talmud Palestinese reitera il concetto, affermando che «la piazza cittadina è sacra perché vi portano la Torah e lì la leggono pubblicamente» <sup>1281</sup>. Riprendendo i passi del Levitico nei quali si trattano le procedure riguardanti le persone affette da qualche malattia, Mišnah Kelim riporta il medesimo *pattern*, ma trasformando l'accampamento nella città, dalla quale l'infermo deve essere mandato fuori <sup>1282</sup>. Il trattato Nega'im, in maniera analoga, reintegra la persona guarita permettendole di «entrare nelle mura [di Gerusalemme]» <sup>1283</sup> e, richiamando Lev 14,53, stabilendo che il secondo volatile, parte del rituale purificatorio, debba essere lasciato andare «fuori dalla città» <sup>1284</sup>. Ancora, in Mišnah Megillah 3,1 si ritrova nuovamente una mappatura gerarchica del sacro, incentrata però non sul Tempio ma sulla sinagoga e sui suoi arredi, riprendendo la struttura del citato trattato Kelim <sup>1285</sup>.

<sup>1277</sup> mZevahim 14,4-7

עד שלא הוקם המשכן, היו הבמות מתרות, ועבודה בבכורות. משהוקם המשכן, נאסרו הבמות, ועבודה בפגנים. קדשי קדשים, נאכלים לפנים מן הקלעים. קדשים קלים, בכל מחנה ישראל: באו לגלגל, והתרו הבמות. קדשי קדשים, נאכלים לפנים מן הקלעים. קדשים קלים, בכל מקום: באו לשיילה, נאסרו הבמות. לא היה שם תקרה, אלא בית של אבנים מלמטן ויריעות מלמעלה, והיא היתה מנוחה. קדשי קדשים נאכלים לפנים מן הקלעים, קדשים קלים ומעשר שני, בכל הרואה: באו לגבעון, התרו הבמות. קדשי קדשים נאכלים לפנים מן הקלעים. קדשים קלים, בכל ערי ישראל:

«כל העירות שבמעמד מתכנסות לעיר של מעמד, ולגין ברחובה של עיר, ולא היו נכנסין לפתחים» <sup>1278</sup>

<sup>1279</sup> Cfr. COHN N., 2018, pp. 104-105

<sup>1280</sup> «וישראל שבאותו משמר מתכנסין לעריהן וקוראין במעשה בראשית»

<sup>1281</sup> «רחובה של עיר יש לה קדושה. שכן מוציאין ספר תורה וקורין בו ברבים» yMegillah, 73d. Cfr. LEVINE L., 2000, p.

201

<sup>1282</sup> Cfr. mKelim 1,7

<sup>1283</sup> «נגנס לפנים מן החומה» mNega'im 14,2

<sup>1284</sup> *Ibidem*. Cfr. COHN N., 2018, p. 107

<sup>1285</sup> Cfr. mMegillah 3,1

In questo caso, che stabilisce le condizioni secondo le quali i cittadini di una città possono vendere delle proprietà comuni religiose<sup>1286</sup>, si legge che «i cittadini che hanno venduto la piazza cittadina, possono acquistare con il ricavato una sinagoga»<sup>1287</sup>, poiché la piazza detiene un certo livello di sacralità in quanto luogo utilizzato anche per la preghiera e, quindi, vendibile solo per acquistare qualcosa con un maggior grado di santità<sup>1288</sup>.

Riprendendo nuovamente Mišnah Kelim 1,6-9, si nota una certa enfasi nel regolare le modalità e le condizioni di accesso ai luoghi sacri, che pertanto divengono parte del rituale stesso, enfatizzando la demarcazione fisica e spaziale del sacro. Ad esempio, si deduce che non tutti gli spazi sono accessibili indistintamente. Alcune condizioni mediche o diversi stati di impurità, infatti, impediscono di accostarsi a uno o all'altro luogo. Su tutti, il *sancta sanctorum* è l'ambiente con maggiori restrizioni: solo il sommo sacerdote può entrarvi, durante il giorno dell'espiazione. Si ha inoltre testimonianza, grazie ai reperti archeologici e agli scritti di Flavio Giuseppe, di alcune insegne che avvertivano i gentili di non entrare nel santuario interno del Tempio<sup>1289</sup>. Queste demarcazioni hanno anche una natura puramente fisica, articolandosi in muri, porte e balaustre, rimarcando così quella separatezza che, come già detto, il termine “sacro” suggerisce<sup>1290</sup>. Queste regole, dunque, suggeriscono che gli uomini devono avere un ruolo attivo nello stabilire e mantenere una certa sacralità spaziale, evitando l'accesso o facendolo solo quando consentito. Tale compito, quindi, si esplica nella corretta esecuzione dei rituali, siano essi legati ai sacrifici o alle purificazioni, all'interno dei luoghi predisposti, rinforzandone e perpetuandone così la santità<sup>1291</sup>. Questa ritualità è costituita, verosimilmente, anche dai movimenti stessi di entrata e uscita dagli spazi sacri, come sottolinea la Mišnah molteplici volte. In Mišnah Pesahim 5,5-10, ad esempio, i termini “entrare” e “uscire” si ripetono sette volte, mentre in Mišnah Tamid 1-7 essi si ritrovano ben ventotto volte in totale. Mišnah Bikkurim 3,6, ancora, riprende Dt 26,10

---

בְּנֵי הָעִיר שֶׁמָכְרוּ רְחוּבָהּ שֶׁל עִיר, לֹקְחֵיהֶן בְּדָמֵי בֵּית הַכְּנֶסֶת. בֵּית הַכְּנֶסֶת, לֹקְחֵיהֶן תְּבָה. תְּבָה, לֹקְחֵיהֶן מִטְּפָחוֹת. מִטְּפָחוֹת, לֹקְחֵיהֶן סְפָרִים. סְפָרִים, לֹקְחֵיהֶן תּוֹרָה. אֲבָל אִם מָכְרוּ תּוֹרָה, לֹא יִקְחוּ סְפָרִים. סְפָרִים, לֹא יִקְחוּ מִטְּפָחוֹת. מִטְּפָחוֹת, לֹא יִקְחוּ תְּבָה. תְּבָה, לֹא יִקְחוּ בֵּית הַכְּנֶסֶת. בֵּית הַכְּנֶסֶת, לֹא יִקְחוּ אֶת הַרְחֹב. וְכֵן בְּמוֹתְרֵיהֶן. אִין מוֹכְרִין אֶת שָׁל רַבִּים לְיַחִיד, מִפְּנֵי שְׁמוֹרֵי דִין אוֹתוֹ מִקְדָּשׁוֹ, דְּבָרֵי רַבִּי יְהוּדָה. אָמְרוּ לוֹ, אִם כֵּן, אַף לֹא מְעִיר גְּדוּלָה לְעִיר קִטְנָה

<sup>1286</sup> Tali proprietà comuni sono elencate anche in mNedarim 5,5, ovvero «la piazza [della città], il bagno pubblico, la sinagoga, l'Arca e i rotoli [della Torah]» («הַרְחֹבָה וְהַמְּרַחֵץ, וּבֵית הַכְּנֶסֶת וְהַתְּבָה וְהַסְּפָרִים») (mMegillah 3,1).

<sup>1287</sup> «בְּנֵי הָעִיר שֶׁמָכְרוּ רְחוּבָהּ שֶׁל עִיר, לֹקְחֵיהֶן בְּדָמֵי בֵּית הַכְּנֶסֶת» mMegillah 3,1

<sup>1288</sup> Cfr. LEVINE L., 2000, p. 201

<sup>1289</sup> Cfr. IOS., *Bell.* 5,194; BICKERMAN, 1947, pp. 387-389

<sup>1290</sup> Cfr. COHN N., 2018, p. 97

<sup>1291</sup> Cfr. *Idem*, 2013, pp. 75-84

adottandone per intero il linguaggio biblico, ma aggiungendo solo la parola “uscì” al termine della descrizione del rituale dell’offerta delle primizie al Tempio. Pertanto, ciò rimarcherebbe nuovamente come i rabbini intendessero l’attraversamento degli spazi sacri come atti ritualizzati<sup>1292</sup>. Ancora, Mišnah Menaḥot 7,3 informa che se «uno macella l’offerta di ringraziamento all’interno [del cortile del Tempio] e [in quel momento] i suoi pani sono fuori dal recinto, i pani non sono consacrati»<sup>1293</sup>, mettendo così in luce l’importanza dello stare dentro o fuori nella determinazione della sacralità tanto degli oggetti, quanto degli spazi<sup>1294</sup>.

Inoltre, parrebbe anche che la comunità stessa potesse essere veicolo di sacralità. Benché tale concetto non sia mai reso esplicito dalla letteratura rabbinica, già la Bibbia evidenzia la speciale natura del popolo d’Israele, la cui relazione con Dio è spesso descritta in termini di santità. In Es 19,6, ad esempio, YHWH promette che esso sarà «un regno di sacerdoti, una nazione santa»<sup>1295</sup> così come, in un altro passo, ordina al popolo: «Siate santi, perché io sono santo»<sup>1296</sup>. Ancora, Isaia dice di Israele che «li chiameranno popolo santo, redenti del Signore»<sup>1297</sup>. Tali appellativi non si trovano nella Mišnah, che tuttavia lega la sacralità del Tempio al suo popolo, escludendo i gentili<sup>1298</sup>. Nel passaggio del trattato Megillah dove Rabbi Me’ir tenta di limitare la vendita di oggetti sacri comuni, si legge: «Non possono vendere [un oggetto sacro] appartenente alla comunità a un privato perché [così facendo] ne sminuiscono la santità»<sup>1299</sup>. Se ne deduce, dunque, che una comunità ha un valore sacrale maggiore rispetto a un singolo individuo. Il già citato passaggio del Talmud Palestinese sulla lettura della Torah nella città specifica che ciò avveniva pubblicamente, letteralmente “in presenza di molti”<sup>1300</sup>. Pertanto, la santità della città potrebbe derivare «non solo dal rotolo della Torah e dal rituale a esso collegato, ma

<sup>1292</sup> Cfr. COHN N., 2018, p. 98. Altri casi nei quali movimenti di ingresso e uscita vengono intesi come ritualizzati e talvolta accompagnati da altre azioni, quali ad esempio inchinarsi, si ritrovano, fra i vari, in mTamid 6,1-3; 7,1, mSukkah 4,9; 5,4; mMiddot 2,2; mSoṭah 2,2; mZevaḥim 5,3; 6,5

<sup>1293</sup> «הַשׁוֹחֵט אֶת הַתּוֹדָה בְּפָנִים, וְלִחְמָה חוּץ לַחֹמָה, לֹא קָדַשׁ הֵלֶכֶם»

<sup>1294</sup> Cfr. anche mZevaḥim 3,1-2; 4,1; 7,5; 13,1; 13,4-14,9; mMenahot 11,2-4; mHullin 5,1-2; 6,2; mŠevu’ot 1,6; mMa’asér Šeni 3,9

<sup>1295</sup> «מִמְלַכְתּוֹת פְּנִימִים וְגוֹי קְדוֹשׁ». Cfr. bŠabbat 86b

<sup>1296</sup> «וְהִייתֶם קְדוֹשִׁים כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי». Lev 11,44; 20,26. Cfr. bB<sup>r</sup>rakhot 53b; bŠevu’ot 18b; bYoma 39a; bY<sup>e</sup>vamot 20b

<sup>1297</sup> «וְקִרְאוּ לָהֶם עִם-הַקֹּדֶשׁ גְּאוּלֵי יְהוָה». Is 62,12

<sup>1298</sup> Cfr. mKelim 1,8

<sup>1299</sup> «אֵין מוֹכְרִין אֶת שְׁל רַבִּים לְיַחֲד, מִפְּנֵי שְׁמוֹרֵי דִין אוֹתוֹ מִקְדָּשׁוֹ». mMegillah 3,1

<sup>1300</sup> «בְּרַבִּים». yMegillah 73d

anche dalla presenza di una folla appartenente al popolo d'Israele»<sup>1301</sup>. Tuttavia, la potenziale sacertà della città e dei suoi ambienti, a differenza del Tempio o della sinagoga, è fortemente limitata. Non avendo una destinazione precipuamente ritualistica e non includendo oggetti sacri, la sua santità viene meno con la caduta del santuario gerosolimitano. La sacralità degli spazi cittadini, dunque, non è intrinseca, ma sembrerebbe derivare proprio dall'azione rituale collettiva che vi ha luogo.

Pertanto, si evince come i rabbini abbiano voluto allargare la percezione della spazialità sacra anche alla città e ai suoi elementi costitutivi, creando un “dentro” e un “fuori”, rimarcando quel senso di separatezza che il termine implica. Tuttavia, le motivazioni effettive di tale sacralità non vengono specificate esplicitamente dalla letteratura rabbinica, la quale, verosimilmente, deve aver ritenuto necessario rimodellare la spazialità sacra all'indomani della caduta del Tempio. Ad ogni modo, nell'interpretazione fornita riguardo ad altri luoghi considerati sacri, come il santuario e la sinagoga, si può rintracciare la medesima mentalità, a possibile conferma dell'esigenza di adeguamento di una nuova *forma mentis* religiosa.

Come già detto, il Tempio di Gerusalemme era considerato dai rabbini, e non solo, il principale spazio sacro. La terminologia biblica utilizzata anche dalla letteratura rabbinica per indicare il santuario, come מִקְדָּשׁ, *miqdaš*, o בַּיִת מִקְדָּשׁ, *beit miqdaš*, cioè “ciò che è sacro” o “la casa di ciò che è sacro”, o קֹדֶשׁ, *qodeš*, e קֹדֶשׁ הַקְּדוֹשִׁים, *qodeš haqqodašim*, ovvero “santo” e “santo dei santi”, evidenzia la particolare natura del luogo<sup>1302</sup>. Tuttavia, se nella Bibbia ciò che rende sacro il Tempio è la presenza di Dio in esso, i rabbini sembrano enfatizzare la centralità dell'agire umano nella creazione e nel mantenimento di tale sacralità. Questa, infatti, parrebbe riassumersi nelle attività rituali che gli uomini vi performano e, contemporaneamente, nell'esclusività di questi, contribuendo a quel senso di separazione dall'ordinario che il termine “sacro” intrinsecamente sottende<sup>1303</sup>.

Nella Bibbia, ciò che rendeva sacro il Tempio era la presenza di YHWH, che in esso dimorava<sup>1304</sup>. La santità del luogo derivava dunque da una fonte non umana e pertanto richiedeva particolari misure per preservarla. Come sottolinea Cohn, «benché i

---

<sup>1301</sup> COHN N., 2018, p. 112

<sup>1302</sup> Cfr. *Idem*, 2013, pp. 73-74

<sup>1303</sup> Cfr. *Idem*, 2018, p. 89

<sup>1304</sup> BOKSER, 1985, pp. 279-281

redattori della Mišnah abbiano sicuramente percepito e abbracciato tale concezione, essi non ne fanno mai menzione diretta»<sup>1305</sup>. Il fatto che i rabbini sembrano voler associare la santità dei luoghi perlopiù alle azioni umane<sup>1306</sup>, si rintraccia anche nel già citato passaggio di Mišnah Kelim 1,6-9, dove, in ogni livello di spazialità sacra, non viene mai fatta menzione della presenza divina o della natura del singolo luogo, ma vengono enfatizzate unicamente le attività che l'uomo vi svolge. Il cortile dei sacerdoti, per esempio, è considerato più sacro di altri luoghi, poiché «gli Israeliti non possono entrarvi se non quando sono tenuti a farlo: per l'imposizione delle mani, l'uccisione o l'agitazione [dell'offerta]»<sup>1307</sup>. L'*hekhal* è ancora più sacro, perché «nessuno che abbia le mani o i piedi non lavati può entrarvi»<sup>1308</sup>. Ancora, il *sancta sanctorum* è al massimo livello di santità, giacché «solo il sommo sacerdote può entrarvi durante il giorno dell'espiazione, al momento della funzione»<sup>1309</sup>. Questi passi, similmente agli altri livelli di tale mappatura, mostrano «una crescente santità dei luoghi non in termini di presenza divina, di associazioni storiche o metastoriche o della loro essenza formale, ma in relazione a ciò che gli esseri umani fanno, o non devono fare, al loro interno»<sup>1310</sup>. Il *sancta sanctorum*, ad esempio, che rappresenta il fulcro vero e proprio della sacralità e che può servire per orientare i fedeli nelle loro attività cultuali, viene tuttavia caricato di una particolare santità per le azioni che gli umani vi performano. Pertanto, parrebbe che la mentalità rabbinica percepisca la sacralità di questi spazi come derivante dalla risposta attiva dell'uomo agli spazi stessi. Benché appaia comunque plausibile che i rabbini intendessero le azioni umane come risposte, più che come cause, al sacro, è tuttavia rilevante che abbiano voluto porre, con una certa forza, l'accento su di esse<sup>1311</sup>.

Anche per quanto riguarda gli oggetti sacri, soprattutto quelli del Tempio, si può rintracciare nuovamente la percezione dei rabbini circa il ruolo dell'azione umana nel creare o veicolare sacralità. Come messo in luce da Cohn, ciò è testimoniato, ad esempio, dall'uso frequente nella Mišnah dei verbi מקדיש, *maqdiš*, e קידדש, *qiddeš*, che significano “santificare”, e che si riferiscono all'azione volontaria di una persona nei confronti di una

<sup>1305</sup> Cfr. COHN N., 2018, p. 89

<sup>1306</sup> Cfr., ad esempio, mYoma 5,2

<sup>1307</sup> «שֵׁאוֹן יִשְׂרָאֵל נִכְנָסִים לְשֵׁם אֱלֹהֵי בְשֵׁעַת צְרִיכֵיהֶם, לְסִמִּיכָהּ לְשִׁחִיטָהּ וְלִתְנוּפָהּ». mKelim 1,8

<sup>1308</sup> «שֵׁאוֹן נִכְנָס לְשֵׁם שְׁלֹא רְחוּץ יָדַיִם וְרַגְלָיִם». mKelim 1,9

<sup>1309</sup> «אֱלֹהֵי כֹהֵן גָּדוֹל בַּיּוֹם הַכַּפּוּרִים בְּשֵׁעַת הַעֲבוּדָה». *Ibidem*

<sup>1310</sup> COHN N., 2018, p. 91

<sup>1311</sup> Cfr. *Ibidem*



molteplicità di oggetti, dai prodotti agricoli, ai campi, alla proprietà in generale<sup>1312</sup>. Ancora, la Mišnah definisce sacra la תְּרוּמָה, *t<sup>e</sup>rumah*, la porzione dell’offerta destinata ai sacerdoti, preoccupandosi inoltre di dettagliarne con minuzia le modalità esecutive e, soprattutto, il fatto di dover dichiarare lo *status* dell’oggetto e di aver la giusta intenzione nel farlo diventare effettiva *t<sup>e</sup>rumah*<sup>1313</sup>. Nuovamente, pertanto, quest’ultima non è sacra di per sé, ma sono le intenzioni e le azioni umane i fattori chiave che la rendono tale, similmente al meccanismo che porta alla sacralizzazione di decime e tributi<sup>1314</sup>.

Nel caso dei sacrifici, si giunge a un ulteriore livello di sacralità creato dall’atto sacrificale stesso: l’altare santifica l’offerta animale, mentre quella vegetale va santificata nel recipiente di servizio<sup>1315</sup>. Secondo Smith, la personificazione dell’altare, nel linguaggio mishnaico, suggerirebbe che ciò che rende sacro è l’essere in un luogo sacro<sup>1316</sup>. Tuttavia, Grimes sostiene che si tratti delle azioni umane legate al luogo e agli strumenti utilizzati che invece rendono le offerte oggetti sacri<sup>1317</sup>. Nella Mišnah si ipotizza una situazione nella quale il sangue sacrificale sia ritualmente versato in un “recipiente sacro” ma poi trasferito inavvertitamente in un “recipiente non sacro”<sup>1318</sup>. Benché ciò non invalidi l’offerta e l’errore debba essere immediatamente riparato, tale caso dimostra la possibile presenza di un oggetto non sacro nel Tempio. Pertanto, non è la sua presenza in quest’ultimo a renderlo tale, ma qualche azione umana, non specificata, a renderlo adatto al servizio<sup>1319</sup>.

In virtù di quanto esposto finora, dunque, si potrebbe avanzare un’ipotesi circa la percezione della spazialità sacra nella mentalità rabbinica. Verosimilmente, i rabbini si adoperarono a ridefinirne gli aspetti già nelle descrizioni e nelle regole riguardanti il Tempio e le sue prassi, ponendo particolare enfasi sul ruolo dell’agire umano, il quale, più che creare propriamente la santità degli spazi, appare come lo strumento per

<sup>1312</sup> Cfr. COHN N., 2018, p. 92; *Ibidem*, nota 13

<sup>1313</sup> Cfr. mT<sup>e</sup>rumot 3,8; 6,5-6

<sup>1314</sup> Cfr. mMa’asér Šeni 2,5-6; Si veda anche mB<sup>e</sup>khorot 9,7-8

<sup>1315</sup> Cfr. COHN N., 2018, p. 94, nota 21

<sup>1316</sup> Cfr. *Ibidem*, nota 22

<sup>1317</sup> GRIMES, 1999, p. 266; *Idem*, 2006, p. 108

<sup>1318</sup> mZevahim 3,2. Cfr. COHN N., 2018, pp. 94-95

קָבַל הַכֹּהֵן וְנָתַן לַפְּסוּל, יַחְזִיר לַכֹּהֵן. קָבַל בְּיַמְיָנוּ וְנָתַן לְשִׂמְאֵלוֹ, יַחְזִיר לְיַמְיָנוּ. קָבַל בְּכֹל קֹדֶשׁ וְנָתַן בְּכֹל חֵל, יַחְזִיר לְכֹל קֹדֶשׁ. נִשְׁפָּךְ מִן הַכֹּלֵי עַל הַרְצָפָה וְאַסְפּוֹ, כֹּהֵן. נִתְּנוּ עַל גְּבִי הַכֹּהֵן, שְׂלֵא כְּנֶגֶד הַיְסוּד, נָתַן אֶת הַנִּתְּנִין לַמִּשָּׁה, לְמַעֲלָה, וְאֶת הַנִּתְּנִים לְמַעֲלָה, לַמִּשָּׁה, אֶת הַנִּתְּנִים בְּפִנְיָם, בַּחוּץ, וְאֶת הַנִּתְּנִים בַּחוּץ, בְּפִנְיָם, אִם יָשׁ דָּם הַנֶּפֶשׁ, יַחְזֹר הַכֹּהֵן וְיִקְבַּל

<sup>1319</sup> Cfr. COHN N., 2018, p. 95, nota 25

mantenerla, modellarne la forma e perpetuarla nell'economia del culto. In quest'ottica, i rabbini sembrano voler già spostare quell'asse che, se prima era verticale e si imperniava su Dio e sul santuario, con la caduta di quest'ultimo si fa maggiormente orizzontale, mobile e soprattutto incentrato sull'uomo. Se con la perdita del Tempio di Gerusalemme tutta la religione giudaica subisce un'inevitabile decentralizzazione, i rabbini si preoccupano quindi di adattarsi alla nuova condizione, anche in una prospettiva puramente politica, eleggendosi a detentori della Legge e della tradizione e, di conseguenza, della presenza di Dio fra gli uomini. In questo movimento, la flessibilità che ne deriva si riflette anche sulla percezione degli spazi sacri, i quali ora, più che luoghi fisici, sono ampiamente incarnati dalle autorità rabbiniche, le quali, come detto, si preoccupano sapientemente di spostare il *focus* dal santuario, ormai distrutto, all'uomo, legittimando e giustificando così la loro nuova posizione quali leader politici e religiosi. Come sostiene Orsi, si potrebbe ridurre questa retorica a una mera questione di linguaggio, struttura sociale e gerarchia, limitandola ai concetti di controllo e di potere<sup>1320</sup>. Invero, continua lo studioso, benché la percezione rabbinica della spazialità sacra possa avere funzioni puramente politiche, essa rispecchia più che altro l'esperienza diretta dei rabbini, esprimendo la loro chiave di lettura della dimensione sociale, fisica e culturale del sacro<sup>1321</sup>. L'enfasi accordata all'azione umana come origine, o più plausibilmente come strumento per mantenere e perpetuare il sacro mette in luce un punto cardinale della mentalità rabbinica<sup>1322</sup>. Il popolo d'Israele non solo ne aveva il potenziale, ma aveva anche l'obbligo di adempiere tale compito, agendo ritualmente in e con determinati spazi, in modo da rinforzare e manifestare quella santità che, in qualche maniera, gli era già stata conferita da Dio. Se prima i giudei erano ritenuti capaci di portare sacralità nella propria vita, con la caduta del Tempio ciò appare ancora più necessario e plausibile. Esso rimase certamente, almeno virtualmente, il *locus* primario della sacralità anche in sua assenza, ma data l'incapacità di esperirne la fisicità, il popolo d'Israele ne diventò una sorta di veicolo o memoriale, ampliandone la sfera spaziale non solo alla sinagoga, ma anche alla città, alle piazze e alla comunità stessa. In seguito alla distruzione del santuario, infatti, la connotazione sociale dello spazio sacro giudaico diventa ancora più forte e l'esperienza del divino si lega maggiormente alla formazione di una collettività ben

---

<sup>1320</sup> Cfr. ORSI, 2012, p. 86

<sup>1321</sup> Cfr. *Ivi*, p. 91

<sup>1322</sup> Cfr. BOKSER, 1985, pp. 291-296; *Ivi*, p. 298, nota 58

definita, che si esprime, più che mai, nella corretta esecuzione dei rituali e delle prassi, così da creare, tenere vivo e tramandare il sacro.

#### 6.4.4. La sinagoga come spazio sacro

La santità della sinagoga, che si lega indissolubilmente a quella del Tempio ma che se ne differenzia in vari modi, evidenzia ulteriormente come, nella mentalità giudaica posteriore al 70 e.v., l'idea della spazialità sacra si potesse creare, rinnovare e mantenere. La sinagoga e la sua santificazione, infatti, erano fondamentali nella ricostruzione del giudaismo post-templare, divenendo il cuore istituzionale di questa trasformazione. La letteratura rabbinica descrive lo studio e la lettura della Torah come le principali funzioni della sinagoga, aggiungendone però altre che nel periodo del Secondo Tempio non erano presenti<sup>1323</sup>. Tra queste si ritrovano, ad esempio, la recitazione delle traduzioni aramaiche della Torah<sup>1324</sup> e le sue benedizioni<sup>1325</sup>, la preghiera comunitaria<sup>1326</sup>, l'uso dello *šofar* durante il Capodanno<sup>1327</sup>, un utilizzo addizionale del *lulav* durante la festa Sukkot<sup>1328</sup>, la lettura della Megillah durante Purim<sup>1329</sup>, la recitazione dell'*Hallel*<sup>1330</sup>, eulogie<sup>1331</sup>, giuramenti pubblici<sup>1332</sup>, raccolte di beneficenza<sup>1333</sup> e pasti comunitari<sup>1334</sup>. La preghiera comunitaria divenne una delle attività più significative, accrescendo la percezione che la sinagoga fosse in qualche modo sacra.

La santità della sinagoga derivava principalmente da due aspetti: la presenza al suo interno dei rotoli della Torah e i paralleli con l'attività templare<sup>1335</sup>. Mišnah Megillah

---

<sup>1323</sup> Cfr. SAFRAI Z., 1995, pp. 181-204; ZAHAVY, 1990, pp. 55-79; LEVINE L., 2000, p. 390

<sup>1324</sup> Cfr. mMegillah 4,6.10

<sup>1325</sup> Cfr. tKippurim 3,18

<sup>1326</sup> Cfr. mB<sup>e</sup>rakhot 7,3

<sup>1327</sup> Cfr. mRoš Haššanah 3,7

<sup>1328</sup> Cfr. mSukkah 3,13; tSukkah 2,10

<sup>1329</sup> Cfr. mMegillah 2,4

<sup>1330</sup> Cfr. tPesahim 10,8

<sup>1331</sup> Cfr. tMegillah 2,18; Sof<sup>e</sup>rim 18,12

<sup>1332</sup> Cfr. mŠevu'ot 4,10

<sup>1333</sup> Cfr. tŠabbat 16,22; tT<sup>e</sup>rumot 1,10; tBava Batra 8,4; Mt 6,2

<sup>1334</sup> Cfr. mZavim 3,2; mB<sup>e</sup>khorot 5,5

<sup>1335</sup> Cfr. FINE, 2016, pp. 35-36; ELBOGEN, 1993, p. 130

3,1, che definisce sacra la sinagoga in una mappatura formata da gradi crescenti di santità, similmente al già citato passaggio di Mišnah Kelim 1,6-9, sembrerebbe far derivare la sua condizione proprio dalla maggiore entità sacrale della Torah, contenuta al suo interno<sup>1336</sup>. Tuttavia, non è la sola presenza dei rotoli a conferire santità al luogo, quanto piuttosto le consuetudini legate a essi, in particolare la lettura rituale<sup>1337</sup>. Riguardo alla relazione fra sinagoga e Tempio, che Fine definisce *imitatio templi*<sup>1338</sup>, la Mišnah offre un parallelismo particolarmente esplicito fra le due entità: «*Rabbi Yehudah disse inoltre: [nel caso in cui] una sinagoga sia caduta in rovina, non si possono offrire lodi in essa, né intrecciare corde, né mettere trappole [animali], né stendere prodotti sul suo tetto [per farli seccare], né usarla come una scorciatoia, come è detto: “E devasterò i vostri santuari” (Lev 26,31). La loro santità [rimane] anche quando sono distrutti. [Se] vi spunta dell’erba, non va strappata, per [non suscitare] tristezza*»<sup>1339</sup>. In questo passaggio, una sinagoga distrutta è chiaramente paragonata al Tempio, come evidenzia anche l’uso del termine biblico *miqdas*<sup>1340</sup>. Inoltre, la regola di non usare la sinagoga come una scorciatoia richiama il passaggio di Mišnah B<sup>o</sup>rakhot 9,5 che riflette un’identica proibizione per l’area del Monte del Tempio<sup>1341</sup>, dove, «di fronte alla porta orientale», è fatto divieto anche di non agire in maniera frivola o irriverente, similmente a quanto prescritto per la sinagoga<sup>1342</sup>. Pertanto, se ne deduce che lo spazio è reso sacro non solo dalle attività che vi hanno luogo o dalle restrizioni a esso applicate, ma anche dall’agire o meno nella stessa maniera con la quale si agirebbe o meno nel Tempio.

Anche le regole legate alla purità sembrano rientrare in questo processo di “templizzazione” del culto sinagogale. Nella letteratura rabbinica, infatti, si rintraccia la

<sup>1336</sup> Tale sacralità è data anche dalla presenza di altri elementi a essi collegati, come lo scrigno in cui venivano custoditi e i panneggi nei quali venivano avvolti, oltre che da altri libri biblici che qui venivano conservati. Cfr. mMegillah 1,8; 2,2; mYadayim 4,5; tMegillah 3,20; bMegillah 26a; HARAN, 1986, pp. 97-99; LEVINE L., 1991, pp. 56-57

<sup>1337</sup> Cfr. FINE, 2016, p. 37

<sup>1338</sup> Cfr. *Ivi*, *passim*. Si veda anche STÖKL, 2007, pp. 231-287

<sup>1339</sup> mMegillah 3,3

ועוד אמר רבי יהודה, בית הכנסת שחרב, אין מספידין בתוכו, ואין מפשילין בתוכו חבלים, ואין פורשין לתוכו מצודות, ואין שוטחין על גג פרות, ואין עושין אותו קפנדריא, שנאמר (ויקרא כ), והשמותי את מקדשיכם, קדשתו אף פשהו שוממין. עלו בו עשבים, לא יתלש, מפני עגמת נפש

<sup>1340</sup> Cfr. BOKSER, 1981, pp. 557-574; *Idem*, 1983b, pp. 368-369; *Idem*, 1984, p. 41; COHN N., 2018, pp. 101-102; STÖKL, 2007, p. 243

<sup>1341</sup> Cfr. Sifre Dt 258; FINE, 2016, p. 43, nota 55

<sup>1342</sup> Cfr. tMegillah 2,18; tSukkah 4,1

prescrizione di lavarsi le mani<sup>1343</sup> sia prima di mangiare<sup>1344</sup> che relativamente alla preghiera<sup>1345</sup>, così come quella di effettuare dei lavaggi rituali prima di recitare lo *Šema* o le benedizioni quotidiane, nel caso in cui uno sia stato reso impuro da un contatto con il seme umano, richiamando Dt 23,10-15<sup>1346</sup>. Lo sforzo nel mantenere alcune regole sulla purezza anche in assenza del santuario evidenzerebbe dunque un chiaro processo di templizzazione e sacrificializzazione<sup>1347</sup>, che, peraltro, nei casi descritti riguarda certi aspetti della vita quotidiana, quali mangiare e pregare, che erano già concettualmente parte del culto templare<sup>1348</sup>.

Il richiamo al Tempio di Gerusalemme si ritrova anche in alcuni elementi puramente strutturali e decorativi della sinagoga<sup>1349</sup>. Nella descrizione della sinagoga di Alessandria d’Egitto contenuta nella Tosefta, «probabilmente modellata su Ne 8,3-6»<sup>1350</sup>, si ritrovano, ad esempio, molti elementi comuni a quelli degli edifici presenti sul Monte del Tempio: «*Rabbi Yehudah disse: Chi non ha visto la grande sinagoga di Alessandria d’Egitto non ha mai visto la gloria di Israele. Dicono fosse come una grande basilica, [con] un colonnato nel colonnato. Ospitava seicentomila [uomini] e [altri] seicentomila [uomini], il doppio di coloro che fuggirono dall’Egitto. Vi erano settantuno sedie d’oro, corrispondenti ai settantuno [membri] del Grande Sinedrio, e ognuna delle quali [valeva] non meno di venticinquemila talenti d’oro. Al centro [c’era] una pedana di legno. Il funzionario della sinagoga stava su di essa, con gli scialli in mano. E [alla fine di una benedizione] agitava lo scialle e tutto il popolo rispondeva “Amen”. [Coloro che appartenevano ai vari mestieri] non erano seduti insieme, ma gli orafi [stavano] tra di loro, gli argentieri [stavano] tra di loro [...]*»<sup>1351</sup>. Come fa notare Fine, l’officiante “che

<sup>1343</sup> Cfr. BOOTH, 1987, pp. 161-187; SANDERS, 1990, pp. 228-231

<sup>1344</sup> Cfr. mB<sup>e</sup>rakhot 8,1-2

<sup>1345</sup> Cfr. bB<sup>e</sup>rakhot 14b; ALON, 1977, pp. 201-203

<sup>1346</sup> Cfr. mB<sup>e</sup>rakhot 3,4-6; tB<sup>e</sup>rakhot 2,11-12; Sifre Dt 258

<sup>1347</sup> Tuttavia, svariate tradizioni rabbiniche considerano il sacrificio equivalente o migliore di qualcos’altro, come lo studio della Torah (bMenahot 110a; bMegillah 3b; bTa’anit 27b), gli atti di benevolenza (Avot de-Rabbi Natan A 4,22-23; bSukkah 49b), o la preghiera (bB<sup>e</sup>rakhot 32b). Ad ogni modo, tali fonti non affermano mai come questi aspetti costituiscano chiaramente dei sostituti rabbinici delle originali, e ormai perdute, pratiche sacrificiali. Cfr. KLAWANS, 2006, p. 204; REIF, 1993, pp. 95-102

<sup>1348</sup> KLAWANS, 2006, p. 201

<sup>1349</sup> Cfr. BRANHAM, 1995, pp. 330-336; STÖKL, 2007, pp. 255-263

<sup>1350</sup> FINE, 2016, p. 44; *Ibidem*, nota 65

<sup>1351</sup> tSukkah 4,6

אמר רבי יהודה כל שלא ראה בדפוסכיון של אלכסנדריא של מצרים לא ראה כבוד לישראל מימיו כמין בסלקי גדולה היתה סטיו לפנים מסטיו פעמים היה שם כפלים כיוצאי מצרים ושבעים ואחת קתדראות של זהב היו שם כנגד ע' וא' זקן כל אחת מעשרים

stava sulla pedana di legno” è identificato come *הַזָּזָן הַכְּנֶסֶת*, *hazzan ha-k'neset*, titolo che nella letteratura tannaitica si riferisce sia al funzionario del Tempio che al leader sinagogale, creando così una continuità tra le due figure<sup>1352</sup>. Sia per la sinagoga di Alessandria che per il santuario gerosolimitano si parla inoltre di “portici all’interno di portici”<sup>1353</sup>, mentre il numero di sedute per gli anziani richiama le «settantuno sedie dorate, corrispondenti ai settantuno membri del Grande Sinedrio»<sup>1354</sup>. Similmente, lo sventolio dello scialle rimanda a quanto veniva eseguito dal sacerdote durante i rituali dei sacrifici *tamid*<sup>1355</sup>. Tosefta Megillah 3,14 offre una descrizione dell’architettura della sinagoga, della sua ubicazione nella città e delle disposizioni interne mediante dei parallelismi con il Tabernacolo biblico e con il Tempio. In particolare, viene specificato che le porte della sinagoga debbano aprirsi verso est<sup>1356</sup>, come era per il santuario<sup>1357</sup>, similmente al fatto che essa deve essere eretta «nel punto più alto della città»<sup>1358</sup>, analogamente a molti templi greco-romani<sup>1359</sup>. Inoltre, lo spazio interno è organizzato in modo tale da focalizzare l’attenzione sul *qodeš*, ovvero verso il Tempio di Gerusalemme<sup>1360</sup>, richiamando quella mappatura sacra di Mišnah Kelim 1,6-9. Ancora, molteplici sinagoghe sia di Giudea che della Diaspora, in particolare nella tarda antichità, presentano mosaici pavimentali che raffigurano, oltre a motivi botanici, zoologici o geometrici, lo zodiaco e i simboli a esso collegati<sup>1361</sup>. Il fatto che, in alcuni casi, tale immaginario astrologico appaia graficamente in stretta relazione con alcuni elementi di natura templare, come l’Arca o la *menorah*, potrebbe simboleggiare l’idea di una centralità cosmica del Tempio<sup>1362</sup>. Alcuni studiosi ipotizzano che tali mosaici intendessero raffigurare una sorta di calendario annuale o uno strumento di calcolo delle

---

וחמש ריבוא ובימה של עץ באמצע וחזן הכנסת עומד והסודרין בידו החל לקרות והלה מניף בסודרין והיו עונין אמן על כל ברכה וברכה ולא היו יושבין מעורבבין אלא זהביים בפני עצמן וכספיים בפני עצמן

<sup>1352</sup> Cfr. FINE, 2016, p. 44; NEAMAN, 1971, pp. 15-19; HOENIG S., 1979, pp. 452-454; BURTCHAEEL, 1992, pp. 240-244

<sup>1353</sup> Cfr. yTa’anit 66d; bB’rakhot 33b; IOS., *Bell.* 5,190; *Ant.* 15,396.411-416

<sup>1354</sup> «שבעים ואחת קהדראות של זֶהב, כְּנֶגֶד שְׁבַעִים וְאַחַת שֶׁל סִנְהֶדְרֵי גְדוּלָה» bSukkah 51b. Cfr. KASHER, 1985, pp. 350-351

<sup>1355</sup> Cfr. FINE, 2016, p. 45

<sup>1356</sup> Cfr. COHEN SH., 1987b, pp. 162-163

<sup>1357</sup> Cfr. Num 3,38

<sup>1358</sup> «בגובהה של עיר»

<sup>1359</sup> Cfr. SEAGER, 1989, p. 88

<sup>1360</sup> Cfr. ELBOGEN, 1993, p. 359; HOFFMAN J., 1989-1990, p. 45; ALON, 1989, p. 180

<sup>1361</sup> Cfr. HACHLILI, 1977, pp. 61-77; *Eadem*, 2002, pp. 219-258; LEVINE L., 2000, pp. 231-232.608-610; AVI-YONAH, 1981b, p. 188

<sup>1362</sup> Cfr. KLAWANS, 2006, pp. 126-127; TALGAM, 2010, pp. 73-75; FOERSTER, 1985, pp. 383.388; *Idem*, 1987, pp. 231-232; NARKISS, 1987, pp. 185-186

stagioni e del tempo<sup>1363</sup>. Tuttavia, un'interpretazione legata alla percezione del Tempio come cosmo, potrebbe più verosimilmente rappresentare un ulteriore espediente per accostare la sacralità della sinagoga a quella del santuario gerosolimitano.

Similmente, anche la ritualità liturgica sinagogale sembrerebbe rimarcare il medesimo parallelismo con le attività templari. Come già visto, in Alessandria la lettura della Torah avveniva su una pedana di legno e sia gli officianti della sinagoga che quelli del Tempio erano titolati alla medesima maniera. Le benedizioni della Torah venivano recitate nello stesso modo in cui il sommo sacerdote le performava presso il Tempio, nel giorno dell'espiazione<sup>1364</sup>. Nella Mišnah, ad esempio, si legge che Rabban Yoḥanan ben Zakka'i si adoperò nella rielaborazione di alcune pratiche, in seguito alla distruzione del Tempio: «*In origine, il lulav veniva portato nel Tempio per sette [giorni], [mentre] nel resto del Paese [veniva portato per] un [giorno]. Una volta distrutto il Tempio, Rabban Yoḥanan ben Zakka'i istituì che il lulav dovesse essere portato [anche] fuori dal Tempio [per] sette [giorni], in memoria del Tempio*»<sup>1365</sup>. In alcuni passaggi seguenti, l'azione del "portare ritualmente il *lulav*" viene ulteriormente elaborata, rispecchiando nuovamente le medesime procedure, anche preparatorie, che avevano luogo nel Tempio<sup>1366</sup>. In questo modo, la funzione e il significato ideologico della sinagoga viene ampliato. Essa non è più solo un luogo dove i fedeli si ritrovano per leggere e studiare la Torah, ma diventa il punto focale di una nuova percezione della religione. Questa, infatti, è rappresentata da tutta una serie di consuetudini che affondano le loro radici nella memoria del Tempio, adattandosi sulle prassi di quest'ultimo in un'ottica di conservazione e perpetuazione, ma anche di profondo rinnovamento e plasticità culturale. Inoltre, seguono il medesimo meccanismo anche l'uso dello *šofar*, la recitazione dell'*Hallel*, la benedizione sacerdotale e quelle durante la lettura della Torah, così come l'organizzazione della preghiera secondo le tempistiche templari, che diventano tutti nuovi elementi rituali della sinagoga<sup>1367</sup>.

---

<sup>1363</sup> Cfr. WEISS, 2005a, pp. 239-249; *Idem*, 2005b, pp. 1119-1130; HACHLILI, 2002, pp. 219-258; AVI-YONAH, 1981a, pp. 396-397; DOTHAN, 1983, pp. 47-49

<sup>1364</sup> Cfr. tYoma 7,1; tSoṭah 7,7; tKippurim 4,18. Si veda anche HOENIG S., 1963, pp. 115-131; LEVINE L., 2000, pp. 60.420-422; RAJAK-NOY, 1993, pp. 75-93

<sup>1365</sup> mSukkah 3,12

בְּרֵאשׁוֹנָה הָיָה לְהַלֵּב נֶטֶל בַּמִּקְדָּשׁ שְׁבָעָה, וּבַמִּדְבָּר יוֹם אֶחָד. מִשְׁתַּרְבַּב בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, הַתְּקִיּוֹ רַבּוֹ יוֹחֲנָן בֶּן זַכַּאי שִׁיְהָא לְהַלֵּב נֶטֶל בַּמִּדְבָּר שְׁבָעָה, וְכֵן לַמִּקְדָּשׁ

<sup>1366</sup> Cfr. mSukkah 3,13; 4,4; mRoš Haššanah 4,1-4; mMenaḥot 10,5. Si veda anche RUBENSTEIN, 1995, pp. 182-187

<sup>1367</sup> Cfr. FINE, 2016, p. 51. Si veda anche STÖKL, 2007, pp. 242-243

Come già evidenziato, la preghiera regolare comunitaria divenne una delle principali innovazioni del culto sinagogale. Essa veniva performata in lingua ebraica, con molti elementi biblici<sup>1368</sup>, nonostante essa fosse sempre più relegata alla sfera religiosa<sup>1369</sup> e le traduzioni aramaiche e greche<sup>1370</sup> della Torah presenti nelle sinagoghe del periodo tannaitico ne testimoniano il declino. Tuttavia, l'uso dell'ebraico contribuiva a differenziare e sacralizzare la sinagoga rispetto ad altri luoghi. Particolarmente adatte a tale scopo, le tempistiche della preghiera quotidiana vennero basate, ricalcandole, su quelle dei sacrifici del Tempio, ovvero al mattino, al pomeriggio e alla sera, come si ritrova già in Dn 6,11. Tale schema, che già nel tardo periodo del Secondo Tempio era considerato particolarmente efficace per la preghiera<sup>1371</sup>, viene reso esplicito in un noto passo della Tosefta: «Perché hanno detto [che] la preghiera del mattino [può essere recitata solo] fino a mezzogiorno? Perché il [sacrificio quotidiano] *tamid* del mattino può essere offerto solo fino a mezzogiorno»<sup>1372</sup>. Il testo continua con la medesima formulazione anche per la preghiera del pomeriggio e per quella della sera<sup>1373</sup>. Pertanto, la preghiera giunse a essere percepita come '*avodah*, termine che precedentemente veniva utilizzato per caratterizzare il servizio sacrificale presso il Tempio<sup>1374</sup>, senza che però ne fungesse da sostituto<sup>1375</sup>.

Ad ogni modo, anche se la sinagoga giunse inevitabilmente a incarnare il *focus* della religiosità e delle attività comunitarie giudaiche, questa sua templizzazione avvenne in maniera graduale, poiché i rabbini volevano evitare che essa diventasse a tutti gli effetti un sostituto del Tempio. Nel periodo immediatamente successivo alla caduta del santuario gerosolimitano la religiosità giudaica cercò tanto di affermare la propria indipendenza dal Tempio, quanto di appropriarsi di un immaginario che derivava dalla cultura dello stesso<sup>1376</sup>. Pertanto, i rabbini si adoperarono per bilanciare queste due dimensioni, al fine di adattarsi alla nuova condizione senza però rischiare di violare l'unicità del Tempio di

<sup>1368</sup> Cfr. RABIN, 1981, p. 163

<sup>1369</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 163.167-168; GREENFIELD, 1978, p. 153; LEVINE L., 2000, p. 159, nota 124

<sup>1370</sup> Cfr. mMegillah 1,8

<sup>1371</sup> Cfr. FINE, 2016, p. 51

<sup>1372</sup> «מה אמרו תפלת השחר עד חצות שכן תמיד של שחר [היה] קרב עד חצות» tB<sup>e</sup>rakhot 3,1

<sup>1373</sup> Cfr. tB<sup>e</sup>rakhot 3,1-2. Si veda anche mTamid 5,1; mRoš Haššanah 4,5; mMegillah 4,10

<sup>1374</sup> Cfr. Sifre Dt 41; HEINEMANN-PETUCHOWSKI, 1975, p. 2; MILGROM, 1970, pp. 37.87

<sup>1375</sup> Cfr. REIF, 2017, p. 198; ELBOGEN, 1993, pp. 199-205

<sup>1376</sup> Cfr. SMITH J., 1978, pp. 172-189



Gerusalemme<sup>1377</sup>. Nella letteratura tannaitica, infatti, si possono rintracciare alcuni elementi che riflettono l'intento di voler frenare, o quantomeno di non esasperare, il meccanismo di templizzazione della sinagoga, mediante una serie di cautele circa la santità di quest'ultima e dei suoi elementi costitutivi rispetto a quella del santuario gerosolimitano<sup>1378</sup>.

Nella più tarda letteratura rabbinica, invece, si denota una tendenza a stabilire più fermamente la santità della sinagoga, divenendo un'esplicita categoria halakhika nella quale essa rappresenta una sorta di "piccolo Tempio" dove poter approcciare il divino. In questa inclinazione ad ampliare il concetto di *imitatio templi*, si afferma l'idea che le sinagoghe non fossero sostituti del santuario, quanto piuttosto istituzioni secondarie a esso<sup>1379</sup>. Nella letteratura del periodo amoraico l'importanza della preghiera e dello studio nella sinagoga viene ulteriormente enfatizzata. Nel Talmud Palestinese, ad esempio, la partecipazione ai servizi sinagogali è fortemente raccomandata, soprattutto per la preghiera, descrivendo l'istituzione con toni particolarmente intensi: «*Rabbi Huna disse: Chi prega dietro la sinagoga è chiamato empio, come è detto "Gli empi vanno in giro"*. *Rabbi Huna disse: chi non entra in sinagoga in questo mondo non entrerà in sinagoga nel mondo futuro. Qual è il motivo? "Gli empi vanno in giro"*. *Rabbi Yohanan disse: Chi prega in casa propria è come se fosse circondato da un muro di ferro. [...]* *Rabbi Pinhas a nome di Rabbi Hoša'iah: chi prega nella sinagoga è come chi sacrifica un'offerta di farina pura. Qual è il motivo? "Come i figli d'Israele portano l'offerta in un recipiente puro nella Casa dell'Eterno"*. *Rabbi Geremia a nome di Rabbi Abbahu: "Cercate Dio dove può essere trovato". Dove può essere trovato? Nelle sinagoghe e nelle case di studio. "Invocatelo quando è vicino". Dove è vicino? Nelle sinagoghe e nelle case di studio. Rabbi Yiṣḥaq figlio di Rabbi El'azar disse: "Non solo, ma il loro Dio sta sopra di loro". Qual è il motivo? "Dio sta nell'assemblea di Dio [...]"*»<sup>1380</sup>. Da questi passi si

---

<sup>1377</sup> Cfr. FINE, 2016, p. 55

<sup>1378</sup> Cfr., ad esempio, tMegillah 2,8.10

<sup>1379</sup> Cfr. FINE, 2016, p. 62; STÖKL, 2007, p. 251

<sup>1380</sup> yB<sup>r</sup>rakhot 8d-9a

חזנה אָמַר הַמִּתְפַּלֵּל אַחֲרַי בֵּית הַפְּנִקֶּס נִקְרָא רִשְׁעִי. שְׁנֵאמַר סָבִיב רִשְׁעִים יִתְהַלְכוּ. רַב חִזְנָה אָמַר פְּלִימִי שְׂאִינִי נִכְנַס בְּבֵית הַפְּנִקֶּס בְּעוֹלָם הַזֶּה אֵינִי נִכְנַס לְבֵית הַפְּנִקֶּס לְעֵתִיד לְבוֹא. מֵה טַעַם סָבִיב רִשְׁעִים יִתְהַלְכוּ. [...] אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן הַמִּתְפַּלֵּל בְּתוֹךְ בֵּיתוֹ כְּאִילוֹ מְקִיפּוֹ חוֹמָה שֶׁל בְּרִזְלִי. [...] רַבִּי פִּינְקֶס בְּשֵׁם רַבִּי הוֹשַׁעֲיָא הַמִּתְפַּלֵּל בְּבֵית הַפְּנִקֶּס כְּאִילוֹ מְקַרֵּיב מִנְחָה טְהוֹרָה. מֵה טַעַם פְּאָשֶׁר בִּיאוֹ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמִּנְחָה בְּכָלִי טְהוֹר בֵּית יִי. רַבִּי יִרְמְיָה בְּשֵׁם רַבִּי אֶבְהוֹ דְרִשְׁוֹ אֶת יִי בְּהַמְצָאוֹ. אֵיכֵן הוּא מְצוּי. בְּבִמְיָתוֹ וּבְבִמְיָתוֹ מְדַרְשׁוֹת. קְרָאוּהוּ בְּהִיּוֹתוֹ קְרוֹב. אֵיכֵן הוּא קְרוֹב. בְּבִמְיָתוֹ וּבְבִמְיָתוֹ מְדַרְשׁוֹת. אָמַר רַבִּי יִצְחָק בִּי רַבִּי אֶלְעָזָר וְלֹא עוֹד אֶלָּא שְׂאִלְהִיטָן עוֹמֵד עַל גִּבּוֹ. מֵאֵי טַעַמָא אֱלֹהִים נִצָּב בְּעֵדָת

evince con una certa forza l'intenzione di confinare Dio alla sola sinagoga, nella quale la preghiera diventa indiscutibilmente analoga al culto sacrificale del Tempio<sup>1381</sup>. Inoltre, solo all'interno di essa la preghiera ha efficacia, e a coloro che vi partecipano viene promesso un posto in una sinagoga celeste, similmente a Sal 84,4 e proiettando l'istituzione in una sfera superna<sup>1382</sup>.

Inoltre, la santità della sinagoga viene enfatizzata anche mediante una divisione gerarchica dei suoi elementi interni. Richiamando le disposizioni di Mišnah Megillah 3,3, ad esempio, il Talmud Palestinese descrive gli arredi della sinagoga secondo il loro grado di sacralità, distinguendo la "santità della sinagoga" da quella più ristretta dell'Arca contenente la Torah: «*Tutte le pertinenze della sinagoga sono come la sinagoga. La panca e la poltrona sono come la sinagoga. La copertura dell'Arca è come l'Arca. Rabbi Abbahu ha posto un abito sotto la tenda. Rabbi Yehudah, a nome di Samuele: il podio e le sue assi non hanno la santità dell'Arca, ma la santità della sinagoga. Il leggio non ha la santità dell'Arca, ma quella della sinagoga*»<sup>1383</sup>. Da questo passo appare evidente la forza dell'intenzione sia individuale che comunitaria nella designazione della sacralità, offrendone una dimensione precipuamente spaziale, che si snoda sulla base della santità della sinagoga stessa<sup>1384</sup>.

L'importanza della Torah quale elemento cardinale del processo di santificazione della sinagoga viene ulteriormente rinforzata nella più tarda letteratura rabbinica. La teca contenente i rotoli della Torah, infatti, era ora identificata come "Arca"<sup>1385</sup> e considerata come un luogo di considerevole sacralità. L'utilizzo di amuleti, da porre «sotto l'Arca della sinagoga»<sup>1386</sup>, ne attesta infatti l'importanza come luogo di particolare santità, proprio perché contenente la Torah. Il ritrovamento di diciannove amuleti presso la sinagoga di Nirim, datata al VI secolo e.v., ne testimonia l'importanza anche in un'epoca

---

<sup>1381</sup> Cfr. ALBECK, 1969, pp. 228-229; URMAN, 1995, p. 240

<sup>1382</sup> Cfr. yŠevu'ot 35c; URBACH, 1975, pp. 436-444; COHEN SH., 1984b, p. 170

<sup>1383</sup> yMegillah 74a

פְּלִי-פְּלִי בֵּית הַכְּנֶסֶת כְּבֵית הַכְּנֶסֶת. סִפְסָלָה וּקְלִטְיָרָה כְּבֵית הַכְּנֶסֶת. פִּילָה דְעַל אַרְוֵנָא כְּאַרְוֵנָא. רַבִּי אֶבְהוּ יְהִיב גּוּלְתָהּ מִתְּחִילֵי הָהוּן בֵּילָן. רַב יְהוּדָה בְּשֵׁם שְׁמוּאֵל. בֵּימָה וְלוֹנְחִין אֵין כְּהֶן קְדוּשַׁת אֶרֶץ [וְ]יֵשׁ כְּהֶן מְשׁוּם קְדוּשַׁת בֵּית הַכְּנֶסֶת. אֵינְגְלִין אֵין בּוֹ מְשׁוּם קְדוּשַׁת אֶרֶץ. יֵשׁ בּוֹ מְשׁוּם קְדוּשַׁת בֵּית הַכְּנֶסֶת

<sup>1384</sup> Cfr. LEVINE L., 1991, pp. 54-56; RAHMANI, 1990, pp. 197-199; SOKOLOFF, 2002, pp. 235.256.289; GINZBERG, 2012, p. 302; ELBOGEN, 1993, p. 359; SAFRAI Z., 1989a, pp. 74.89

<sup>1385</sup> Cfr. MEYERS, 1997, pp. 303-338; SOKOLOFF, 2002, p. 73; LEVINE L., 1991, p. 71

<sup>1386</sup> NAVEH, 1989, pp. 302-303; SHAKED-NAVEH, 1985a, pp. 35-38

posteriore<sup>1387</sup>. Come afferma Fine, tali amuleti erano considerati “strumenti potenti” e servivano a scopi guaritivi e di protezione divina<sup>1388</sup>. Il loro posizionamento e l’uso di una terminologia scritturale delle iscrizioni riportatevi rappresenterebbero un ulteriore veicolo di santificazione della sinagoga<sup>1389</sup>.

Ancora, l’importanza della presenza della Torah nella sinagoga è testimoniata anche dalla cerimonia di rimozione dell’Arca, la quale, tuttavia, è assente nella tradizione amoraica, a eccezione di un caso, dove viene richiesta la partecipazione della comunità al rituale: «*E Rabbi Tanḥum dice [che] Rabbi Yehošua‘ ben Levi dice: Colui che guida la preghiera non è autorizzato a scoprire [il rivestimento decorativo dell’]Arca in pubblico, per rispetto della comunità. E Rabbi Tanḥum dice [che] Rabbi Yehošua‘ ben Levi dice: Alla comunità non è permesso andarsene [dalla sinagoga] finché il rotolo della Torah non è stato tolto e rimesso al suo posto*»<sup>1390</sup>. Il Talmud Babilonese aggiunge che, dopo la sua rimozione, il rotolo della Torah veniva conservato vicino alla sinagoga, senza specificare chiaramente la sua precisa collocazione<sup>1391</sup>. Ad ogni modo, in epoca post-amoraica tale cerimonia, comprendente anche la risistemazione dell’Arca nella sinagoga, diventa formalmente ritualizzata<sup>1392</sup>, come testimonia anche l’articolata liturgia relativa alla lettura della Torah esposta nel trattato Sof<sup>rim</sup><sup>1393</sup>.

Nell’epoca amoraica e quella successiva, come detto, il processo di templizzazione della sinagoga si espande e si amplia. L’identificazione della teca della Torah come “Arca”<sup>1394</sup>, per esempio, rivela tale tendenza. Il termine è diffuso nella letteratura amoraica e si ricollega chiaramente al linguaggio biblico<sup>1395</sup>. Tale connessione è resa esplicita nel Talmud Palestinese: «L’anziano Rabbi Ḥuna di Zippori disse: “I nostri antenati hanno ricoperto d’oro [l’Arca dell’Alleanza] e noi ricopriamo [l’Arca della

---

<sup>1387</sup> Cfr. RAHMANI, 1960, pp. 14-18; SWARTZ, 1990, p. 166

<sup>1388</sup> Cfr. FINE, 2016, p. 73; SHAKED-NAVEH, 1985b, pp. 11-13; SCHIFFMAN-SWARTZ, 1992, pp. 46-47

<sup>1389</sup> Cfr. FINE, 2016, pp. 73-74, in particolare note 73 e 74; SABAR, 2009, pp. 135-170; WATTS, 2016, pp. 21-34

<sup>1390</sup> bSotah 39b

ואמר רבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי: אין שלים צבור רשאי להפשיט את התיבה בצבור, מפני כבוד צבור. ואמר רבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי: אין הצבור רשאים לצאת, עד שינטל ספר תורה ויגיש במקומו.

<sup>1391</sup> Cfr. LEVINE L., 1991, pp. 71-72; SAFRAI Z., 1989a, p. 73

<sup>1392</sup> Cfr. ELBOGEN, 1993, pp. 158-163. Si veda la descrizione di tSukkah 4,6 circa la lettura della Torah nella sinagoga di Alessandria.

<sup>1393</sup> Cfr. Sof<sup>rim</sup> 14,4-11. Si veda anche GOITEIN, 1967, p. 156; SAFRAI Z., 1989b, p. 26

<sup>1394</sup> Cfr. yMegillah 73d

<sup>1395</sup> Cfr. FINE, 2016, p. 79

Torah] di cenere”»<sup>1396</sup>. Benché il parallelo con l’Arca del Tempio salomonico sia piuttosto lampante, similmente ad altri elementi<sup>1397</sup>, viene comunque mantenuta una chiara differenziazione da quella della sinagoga<sup>1398</sup>. Ancora nel Talmud Babilonese si legge: «Rav Beivai disse [che] Rabbi Yehošua‘ ben Levi disse: chiunque sputi sul Monte del Tempio, [anche] oggi, è come se sputasse nell’occhio [di Dio], come è detto: “I miei occhi e il mio cuore saranno lì in perpetuo”»<sup>1399</sup>. Il passo fa riferimento alla sinagoga dopo il 70 e.v., richiamando le regole sul corretto comportamento da mantenere sul Monte del Tempio precedentemente alla caduta del santuario<sup>1400</sup>. Ancora, nel trattato Megillah, si legge: «“Io sarò per loro come un piccolo santuario”. Rabbi Yiṣḥaq disse: Sono le sinagoghe e le case di studio»<sup>1401</sup>. Pertanto, si evince come «l’applicazione di forme e terminologie templari alla sinagoga, che viene concettualizzata come “piccolo Tempio”, si manifesti, in questo periodo, nella sua massima espressione»<sup>1402</sup>.

In maniera analoga, anche la centralità della preghiera venne a sua volta ampliata, divenendo equivalente allo studio della Torah e, fondamentale, efficace tanto quanto i sacrifici del Tempio, sviluppandone ulteriormente il legame<sup>1403</sup>. Tale concetto si ritrova frequentemente nella letteratura rabbinica. Il Talmud Palestinese, infatti, equipara la validità delle due prassi<sup>1404</sup> e, in un altro passaggio, ne esplicita il parallelo mediante un linguaggio specificamente sacrificale: «Rabbi Pinḥas, Rabbi Levi, Rabbi Yoḥanan, in nome di Menahem il Galileo: Non si dica a colui che passa davanti all’Arca “vieni e prega”, ma “vieni e sacrifica, offri il nostro sacrificio, soddisfa i nostri bisogni, combatti le nostre guerre, soddisfa [Dio] per noi”»<sup>1405</sup>. Similmente, tale processo si rintraccia anche

<sup>1396</sup> yTa’anit 65a. «רבי חזקיה רבה דציפורין אָמר. אָבוּתִינּוּ חָפוּ אוֹתוֹ וְנָהָב וְנָהָב חִיפִינוּ אוֹתוֹ אָפֶר»

<sup>1397</sup> Cfr. mYoma3,10; tMegillah 2,14; tKippurim 2,3; yYoma 44b; yMegillah 74a.75b; ySoṭah 22a; SOKOLOFF, 2002, p. 445; FINE, 2016, pp. 46-49; ALON, 1989, p. 685

<sup>1398</sup> Cfr. YAARI, 1964, p. 16; HOFFMAN J., 1989-1990, p. 44

<sup>1399</sup> bB<sup>o</sup>rakhot 62b. Cfr. yB<sup>o</sup>rakhot 6d

אָמר רב ביבי אָמר רבי יהושע בן לוי: כָּל הַרוֹקַק בְּהַר הַבַּיִת בְּזִמְנֵי הַזֶּה, כָּאֵילוּ רוֹקַק בְּבֵית עֵינּוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר: “וְיָהוּי עֵינֵי וְלִבִּי שֵׁם כָּל הַיָּמִים”

<sup>1400</sup> Cfr. FINE, 2016, p. 81

<sup>1401</sup> bMegillah 29a; Cfr. FINE, 2016, p. 81, nota 146

<sup>1402</sup> FINE, 2016, pp. 81-82

<sup>1403</sup> Cfr. Pesiqta de-Rav Kahana 24,18; bTa’anit 27b; MidrTeh. 17,5

<sup>1404</sup> Cfr. yB<sup>o</sup>rakhot 8b

<sup>1405</sup> yB<sup>o</sup>rakhot 8b. Cfr. GenR 49,23; HOFFMAN J., 1989-1990, pp. 42-44; ELMAN, 1991, p. 23; JASTROW, 2004, p. 1410

רבי פינקס רבי לוי רבי יוחנן בשם מנחם דגליניא זָה שְׁעוּבָר לִפְנֵי הַמִּיבָּה אֵין אוֹמֵר לוֹ בּוֹא וְהַתְּפַלֵּל אֲלֵא בּוֹא וְקָרַב קִרְבֵינוּ עֲשֵׂה אֲפָרְכֵינוּ עֲשֵׂה מִלְחָמוֹתֵינוּ. פִּיִּס בְּעֵדֵינוּ.

nelle aggiunte ai Salmi del trattato Sof<sup>è</sup>rim e nelle composizioni di nuovi testi liturgici<sup>1406</sup>, così come nei *piyyutim* post-amoraici<sup>1407</sup>.

Se in epoca tannaitica vi era una certa attenzione a non accostare troppo la sinagoga al Tempio, nel periodo amoraico questa cautela diminuisce sensibilmente, cercando di ricondurre molti elementi costitutivi della prima ai suoi equivalenti nella memoria del secondo. La presenza della Torah e i suoi rituali, la preghiera comunitaria, l'organizzazione architettonica e spaziale della sinagoga rappresentano tutti dei fattori fondamentali nel trasformare le "case di studio" in "piccoli templi". In questo modo, i rabbini poterono assicurare alla sinagoga almeno una parte di quella santità suprema che caratterizzava il Tempio di Gerusalemme, offrendo così al giudaismo un asse sul quale imperversare, sopravvivere e riadattarsi nei secoli successivi alla distruzione romana del santuario.

#### **6.4.4.1. La sinagoga nella Diaspora**

Nel panorama della Diaspora greco-romana e babilonese<sup>1408</sup>, la presenza della sinagoga appare numerosa e ben attestata dalle fonti<sup>1409</sup>. Inoltre, parrebbe che essa fosse piuttosto simile a quella palestinese, sia nelle forme che nelle funzioni, la quale era costituita perlopiù dalla lettura e dallo studio della Torah, così come dalla preghiera pubblica<sup>1410</sup>.

Anche nel contesto della Diaspora, la santità della sinagoga parrebbe derivare dalla tendenza alla *imitatio templi* che caratterizza il tardo panorama palestinese e dalla presenza dei rotoli della Legge. La conservazione e la lettura di questi ultimi, infatti, costituiscono nuovamente fattori di particolare rilevanza nella determinazione di una

---

<sup>1406</sup> Cfr. mTamid 7,4; Sof<sup>è</sup>rim 18,1-2

<sup>1407</sup> Cfr. FINE, 2016, p. 87, nota 196; YAHALOM 1984, p. 11; RABINOWITZ, 1985, p. 8

<sup>1408</sup> In Babilonia, le testimonianze di sinagoghe anteriori al III secolo a.e.v. sono quasi inesistenti. Cfr. HACHLILI, 1988, pp. 135-140

<sup>1409</sup> Cfr. FELDMAN, 1996, pp. 49-50; RUTGERS, 1996, pp. 67-69

<sup>1410</sup> Cfr. FINE, 2016, p. 127

condizione di sacralità: «Rava disse: all'inizio dicevo [che] il leggio [su cui è posta la Torah] fosse un accessorio di un accessorio e che fosse permesso. Quando ho visto che il rotolo della Torah è collocato [su di esso], ho stabilito [che fosse] un accessorio di santità e che fosse proibito. Rava disse: All'inizio dicevo [che] questa cortina fosse un accessorio di un accessorio. Quando ho visto che essa è ripiegata e che il rotolo della Torah è appoggiato su di essa, ho stabilito che fosse un accessorio di santità, e che fosse proibito»<sup>1411</sup>. Come si deduce dal passaggio, il supporto della Torah e il tessuto che la ricopre sono elevati a elementi di maggiore santità proprio per il loro utilizzo in relazione al rotolo della Legge.

Similmente alla situazione in Palestina, come detto, anche in Babilonia si rintraccia la tendenza rabbinica a creare dei parallelismi tra l'immaginario del Tempio e la sinagoga<sup>1412</sup>. Ad esempio, nel Talmud Babilonese vengono determinate le modalità costruttive della sinagoga<sup>1413</sup>. Se in Palestina, infatti, il richiamo al santuario gerosolimitano imponeva che essa dovesse essere eretta nel punto più alto della città<sup>1414</sup>, nella più pianeggiante Babilonia la tradizione indica come l'edificio dovesse essere il più alto della città: «Ogni città i cui tetti sono più alti della sinagoga [sarà] infine distrutta. Come è detto: “Per innalzare la casa del nostro Dio e per ricostruirne le rovine”»<sup>1415</sup>.

Nel giudaismo babilonese, inoltre, il concetto che assimilava la teca contenente la Torah nella sinagoga all'Arca dell'Alleanza potrebbe aver avuto uno sviluppo anteriore rispetto che in Palestina<sup>1416</sup>. A Babilonia, infatti, la teca era occasionalmente denominata “santa”: «I Saggi hanno insegnato: come risultato di tre trasgressioni le donne muoiono durante il parto. [...] E alcuni dicono: perché chiamano l'Arca Santa [semplicemente] arca. [...] Rabbi Išma'el ben El'azer dice: a causa di due peccati, gli “uomini della terra”<sup>1417</sup> muoiono. Perché chiamano l'Arca Santa [semplicemente] arca, e perché

<sup>1411</sup> bMegillah 26b

אמר רבא, מריש הנה אמינא: האי פורסיא, תשמיש דתשמיש הוא, ושרי. כיון דחוינא דמותבי עלויה ספר תורה, אמינא: תשמיש קדושה הוא, נאסיר  
ואמר רבא, מריש הנה אמינא: האי פריסא, תשמיש דתשמיש הוא. כיון דחוינא דעייפי ליה ומנחי סיפרא עלויה, אמינא: תשמיש קדושה הוא, נאסיר.

<sup>1412</sup> Cfr. GAFNI, 1990, pp. 109-117

<sup>1413</sup> Cfr. bBava Batra 3b; mMegillah 3,3

<sup>1414</sup> Cfr. tMegillah 3,23

<sup>1415</sup> bŠabbat 11°. «כל עיר שנגזתיה גבוהין מבית הפנסת לסוף חרבה. שנאמר: “לרומם את בית אלהינו ולהעמיד את חרבותיו”»

<sup>1416</sup> Cfr. FINE, 2016, pp. 133-134

<sup>1417</sup> Cfr. LEVINE L., 1989, p. 114

*chiamano la sinagoga la casa del popolo*».<sup>1418</sup> Come evidenza il passaggio, per la tradizione babilonese l'Arca è esplicitamente santa e il non esprimerlo equivale a insultarne la sacralità. Ciò sarebbe ribadito anche da fonti più tarde non rabbiniche, come gli scritti del cristiano Afraate, che nel IV secolo deride i giudei per trattare l'Arca della Torah come fosse quella Tempio<sup>1419</sup>.

Inoltre, alcuni passi del Talmud Babilonese approfondiscono ulteriormente la santità delle sinagoghe babilonesi, evidenziando la percezione che alcune di esse fossero più sacre di altre, forse perlopiù sulla base di localismi e rivalità tra sinagoghe stesse<sup>1420</sup>.

Per le sinagoghe della Diaspora greco-romana, le relative attestazioni sono svariate. Ad esempio, una particolare testimonianza circa la santità di tali istituzioni si ritrova nella polemica di Giovanni Crisostomo nel IV secolo e.v., il quale critica fortemente i membri della sua comunità che considerano la sinagoga come un “luogo sacro”<sup>1421</sup>. Crisostomo, deridendo la convinzione che tale santità derivi dalla presenza dei rotoli della Torah e dalla loro relazione con il Tempio di Gerusalemme<sup>1422</sup>, cerca di convincere i suoi ascoltatori che i veri luoghi sacri siano le chiese<sup>1423</sup> e affermando che le sinagoghe siano luoghi demoniaci votati alla magia, all'idolatria e a condotte immorali. L'acrimonia di Crisostomo nei confronti della sinagoga si lega anche a quella dei suoi leader, i quali godevano di alcuni particolari privilegi<sup>1424</sup>. Ad ogni modo, appare rilevante l'interesse posto nel discorso circa la santità della sinagoga, per la quale Crisostomo è il primo autore non ebreo a collegarla alla presenza della Torah al suo interno<sup>1425</sup>. Inoltre, tale enfasi rispecchia tanto le fonti palestinesi e babilonesi, quanto le testimonianze archeologiche provenienti dalla Diaspora mediterranea, dove le sinagoghe sono talvolta definite come “sante” o “le più sante”<sup>1426</sup>.

---

<sup>1418</sup> bŠabbat 32a

תנו רבנן: על שלש עבירות נשים מתות יולדות. [...] ויש אומרים: על שקורין לארון הקודש “אָרְנָא”. [...] רבי ישמעאל בן אֵלְעָזָר אומר: בעון שני דברים עמי הארצות מתים — על שקורין לארון הקודש “אָרְנָא”, ועל שקורין לבית הכנסת “בית עם”

<sup>1419</sup> Cfr. SAFRAI Z., 1989a, p. 75; LIEBERMAN, 1970, pp. 24-25

<sup>1420</sup> Cfr. bMegillah 28a-29a; FINE, 2016, pp. 135-137; GAFNI, 2019, p. 66; EPSTEIN, 1983, pp. 40-41

<sup>1421</sup> Cfr. CHRYS., *Adv. Jud.* I, 5,2; WILKEN, 1983, pp. 66-94

<sup>1422</sup> Cfr. CHRYS., *Adv. Jud.* I,3-4; VI,5-7

<sup>1423</sup> Cfr. WILKEN, 1983, pp. 80-83

<sup>1424</sup> Cfr. LINDER, 1987, pp. 137.161-163; COHEN SH., 1987b, p. 176

<sup>1425</sup> Cfr. FINE, 2016, p. 137

<sup>1426</sup> Cfr. WHITE, 1990, p. 71; HORBURY-NOY, 1992, pp. 25-26; GOODEHOUGH, 1989, pp. 124-134; ROTH-GERSON, 1987, pp. 19.69.137.160; LIFSHITZ, 1967, pp. 31-34; LEVINE L., 1989, pp. 138-140

La sinagoga di Dura Europos, costruita all'interno della casa di un convertito e utilizzata a tale scopo dal 244-245 e.v.<sup>1427</sup>, è ben nota per le sue pitture murali<sup>1428</sup> e presenta una nicchia adibita alla conservazione dei rotoli della Torah<sup>1429</sup>. Inoltre, un graffito dedicatorio nella parte sinistra dell'edicola recita: «[Io...] ho donato [o fatto] la “casa dell'Arca”. Giuseppe figlio di Abba [...]»<sup>1430</sup>. Benché non sia chiaro se si tratti di un'Arca mobile che veniva ivi posta o se la teca fosse considerata essa stessa come Arca, la terminologia e l'iconografia rimanderebbero inequivocabilmente a quelle del Tempio di Gerusalemme<sup>1431</sup>. In particolare, dalle pitture murali si evince che l'Arca è dipinta come una cassa, suggerendo così «la forma delle antiche teche dei rotoli»<sup>1432</sup>, e che l'edicola è delimitata da una cortina, in maniera molto simile all'originale posizionamento del Tabernacolo nel santuario gerosolimitano<sup>1433</sup>. Pertanto, la santità della sinagoga di Dura Europos sembrerebbe derivare dalla rappresentazione di storie bibliche, dal valore dato all'Arca e dall'implicito allineamento della comunità verso il Tempio di Gerusalemme, così come dalle rappresentazioni provenienti dalla tradizione magica greco-romana<sup>1434</sup>. Similmente, parrebbe che anche la sinagoga di Priene, nell'attuale Turchia, avesse come punto focale la teca contenente la Torah, oltre alla presenza, nuovamente, di un'iconografia richiamante l'immaginario templare<sup>1435</sup>.

La sinagoga di Sardi, costruita nella seconda metà del III secolo e.v. nel complesso del ginnasio, era l'edificio di questo tipo più grande della tarda antichità<sup>1436</sup>. Le due edicole, erette presso il lato orientale su piedistalli sopraelevati, sono descritte come νομοφλακτιον, *nomophylakion*, ovvero “il luogo che protegge la Legge”<sup>1437</sup>. La disposizione originale vede tre rotoli della Torah disposti orizzontalmente all'interno

<sup>1427</sup> Cfr. FINE, 2016, p. 141

<sup>1428</sup> Cfr. KRAELING, 1979, pp. 348-349; GOODENOUGH, 1989, pp. 29-37

<sup>1429</sup> Cfr. NAVEH, 1989, pp. 127-132; WHITE, 1990, p. 131; KRAELING, 1979, p. 269; DOWNEY, 1988, pp. 89.97.107-128

<sup>1430</sup> «אנא (פלוני) עבדת בית ארונה [יהו] סף ברה דאבא בר». NAVEH, 1989, p. 133. Cfr. NOY-BLOEDHORN, 2004, pp. 152-153; FINE, 2016, p. 143, nota 81

<sup>1431</sup> Cfr. GUTMANN, 1984, p. 1326; *Idem*, 1992, pp. 147-148; MORETON, 1982, pp. 587-588; KRAELING, 1979, p. 61

<sup>1432</sup> KRAELING, 1979, p. 60

<sup>1433</sup> Cfr. *Ivi*, p. 61; GUTMANN, 1984, p. 1326; MORETON, 1982, pp. 587-588

<sup>1434</sup> Cfr. GOODENOUGH, 1989, p. 54

<sup>1435</sup> Cfr. *Ivi*, p. 77; KRAABEL, 1995, pp. 485-492; FINE, 1996a, p. 72; SUKENIK, 1980, pp. 34-43; FINE-RUTGERS, 1996, pp. 12-17; LEVINE L., 2000, pp. 266-268

<sup>1436</sup> Cfr. LEVINE L., 2000, pp. 260-262; WHITE, 1990, pp. 98-101

<sup>1437</sup> Cfr. KRAABEL, 1995, p. 487; FINE, 1996a, p. 160



della teca, come testimonia un rilievo frammentario ivi ritrovato<sup>1438</sup>. Similmente, anche presso Ostia si ritrova una sinagoga con simili fattezze. Costruita verso la fine del I secolo a.e.v., il suo utilizzo cultuale parrebbe datarsi almeno al II o III secolo<sup>1439</sup>. Nuovamente, un'iscrizione, utilizzata per riparare il pavimento, testimonia la presenza di una teca per la Torah: «Per il benessere dell'imperatore! Mindius Faustus la fondò, la costruì e vi collocò l'arca della Santa Torah»<sup>1440</sup>. Appare rilevante sia il fatto che la Legge sia definita ἅγιος, *hágios*, cioè “santa”, sia che la teca sia chiamata κιβωτός, *kibótos*, “Arca”, un termine che, come fa notare Fine, citando Kraabel, «ha una valenza particolare nel linguaggio greco-giudaico, dove viene utilizzato per l'Arca dell'Alleanza, quella di Noè e, appunto, quella della Torah»<sup>1441</sup>. Anche a Ostia, dunque, vengono applicati alla Torah e alla sua teca, oltre ad altri elementi<sup>1442</sup>, motivi e modelli legati al Tempio di Gerusalemme, conferendo così santità alla sinagoga.

Presso le sinagoghe della Diaspora greco-romana e babilonese, come visto, il concetto di *imitatio templi* e l'idea di accordare ai rotoli della Torah e alla teca che li conteneva una particolare santità, rappresentano nuovamente degli strumenti efficaci, ben diffusi e radicati nel determinare la nuova condizione di sacralità della sinagoga, garantendone così l'importanza quale “piccolo Tempio” e quale asse portante del giudaismo anche in territori distanti da Gerusalemme e in assenza del suo santuario.

#### 6.4.5. Note conclusive

Pertanto, come detto, dopo la distruzione del santuario gerosolimitano la sinagoga, sia in Palestina che nella Diaspora, diventa il luogo istituzionale primario per la rivitalizzazione del giudaismo da parte dei rabbini. In questo processo, le fonti mostrano

---

<sup>1438</sup> FINE, 1996a, pp. 160-161. Cfr. LEVINE L., 2000, pp. 265-266

<sup>1439</sup> Cfr. KRAABEL, 1995, pp. 497-500

<sup>1440</sup> «pro salute Aug(usti). | οικοδόμησεν κὲ αἰπο[ι]ῆσεν ἐκ τῶν αὐτοῦ δογμάτων καὶ τὴν κειβωτόν || ἀνέθηκεν νόμῳ ἁγίῳ | Μίνδις Φαῦστος με [τὰ τῶν ἰ]διῶ[ν]». Cfr. FINE, 1996a, pp. 158-159; FINE-DELLA PERGOLA, 1995, pp. 50-52

<sup>1441</sup> FINE, 2016, p. 151. Si veda anche LEVINE L., 2000, p. 276

<sup>1442</sup> Cfr. FINE-DELLA PERGOLA, 1995, pp. 54-55; FLORIANI SQUARCIAPINO, 1963, p. 196

una certa tensione fra la mobilità della sinagoga e il desiderio di radicarla in maniera più stabile. Inoltre, il fatto che essa fosse considerata sacra dalle varie comunità, sia in Palestina, che nella Diaspora babilonese e greco-romana, dimostra come i giudei condividessero una comune idea religiosa e sociale. Il movimento di santificazione della sinagoga si basa essenzialmente su due fattori: la sacralità dei rotoli della Torah, che in essa venivano letti e conservati, e l'applicazione di un immaginario derivato dal Tempio di Gerusalemme. Nel periodo tannaitico, questa *imitatio templi*, caratterizzata perlopiù dall'adozione di un linguaggio e di nozioni derivanti da quelli propri del santuario, viene realizzata con una certa cautela, per non renderne la sinagoga un sostituto a tutti gli effetti. Tuttavia, la preghiera diventa sempre più un'attività cardinale di tale istituzione, trasformandola nel luogo dove, tramite la liturgia, i fedeli potevano nuovamente approcciare il divino. Nell'epoca successiva, invece, la sinagoga viene concettualizzata ulteriormente in termini templari, ad esempio con la trasformazione della teca contenente la Torah in un'Arca, realizzando interamente l'associazione con il culto e con l'ambiente del santuario di Gerusalemme. Tale maggiore impulso a collegare strettamente le due istituzioni potrebbe essere attribuibile alla percezione del declino della cultura templare, al crescente successo del movimento rabbinico e all'incremento della distanza con un santuario ormai quasi mitico<sup>1443</sup>. Ad ogni modo, nell'epoca amoraica la preoccupazione di fare della sinagoga un sostituto del Tempio è praticamente inesistente, come dimostra il preponderante ed esteso uso di terminologie e motivi a esso collegati. Più in generale, inoltre, l'esecuzione dei rituali sinagogali aiuterebbe la perpetuazione della memoria del Tempio e, soprattutto, di connotare e rinforzare la spazialità sacra della sinagoga, attingendo da quella del santuario gerosolimitano e trasformandola dunque in un *miqdaš* a tutti gli effetti.

In conclusione, appare evidente come la percezione della spazialità sacra muti profondamente. Con la caduta del Tempio, dunque, il precedente sistema centralizzato, gerarchico e fortemente ritualizzato che si imperniava sui sacerdoti e sul culto sacrificale si trasforma radicalmente in un nuovo approccio decentralizzato, mobile e più individuale. In questa progressiva demotizzazione della religiosità, che diventa più

---

<sup>1443</sup> A tale riguardo, Stökl sostiene che il processo di templizzazione della sinagoga origini, in un certo senso, da un sentimento di nostalgia per il passato. Questa, tuttavia, non tende a rimpiangere un tempo perduto ma punta a ricrearne un'immagine idealizzata, riattualizzandolo e mantenendolo così vivo. Cfr. STÖKL, 2007, pp. 273 ss.

orizzontale e accessibile, la nuova spazialità del sacro viene incarnata dai rabbini, quali detentori della tradizione, e dalla sinagoga, che raccoglie a piene mani l’eredità teologica, politica e aggregativa del Tempio. Soprattutto, ciò che sembrerebbe modellare e perpetuare la sacralità dello spazio sono le attività e le intenzioni umane, come si evince dalla letteratura rabbinica, sulle quali viene posto frequentemente l’accento come agenti capaci di elicitare la santità. Questa sorta di individualizzazione o, impropriamente, di “umanesimo” trasformano l’idea del sacro, che ora, senza il Tempio, è lì dove sono presenti i richiami a esso, ma, in particolare, dove gli umani agiscono in conformità alle Scritture o, comunque, ponendosi in direzione di un avvicinamento al divino.

## 6.5. Gestualità rituale

Le testimonianze relative alla gestualità rituale in seguito alla caduta del Tempio di Gerusalemme appaiono particolarmente insufficienti per poterne tratteggiare una fisionomia più generale. L’uso delle mani, che, come visto, in passato rivestiva un ruolo di una certa rilevanza all’interno delle prassi del santuario, nella letteratura rabbinica inerente alla liturgia della sinagoga antica non viene praticamente menzionato. Inoltre, come evidenzia Ehrlich, i rabbini sembrano non specificare quasi mai le motivazioni di questi gesti<sup>1444</sup>. Relativamente all’uso rituale delle mani, lo studioso continua affermando che il costume di sollevarle in preghiera viene gradualmente rimpiazzato, nei primi due secoli e.v., da una postura eretta con le mani unite davanti a sé<sup>1445</sup>. Tale portamento si assocerebbe poi in relazione alla specifica richiesta di mantenere i piedi uniti durante la preghiera: «Quando si prega, si devono allineare i piedi, come è detto: “I loro piedi [degli angeli] erano diritti”»<sup>1446</sup>.

Tuttavia, le fonti rabbiniche menzionano talvolta l’uso di sollevare le mani in determinati casi. Nella Mišnah, ad esempio, il gesto viene frequentemente collegato alle

---

<sup>1444</sup> Cfr. EHRlich, 2004, p. 6

<sup>1445</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 110-119

<sup>1446</sup> «הַמְתַּפְּלֵל צָרִיךְ שְׂכַנּוּן אֶת רַגְלָיו, שְׂנֵאמַר: “וְרַגְלֵיהֶם רַגְלֵי יְשׁוּרָה”». bB<sup>e</sup>rakhot 10b. Cfr. yB<sup>e</sup>rakhot 2c; ZIMMER, 1989, pp. 95-117; EHRlich, 1993, pp. 9-26.119-128

benedizioni, in particolare quella sacerdotale: «Colui che conclude [il brano de]i Profeti è colui che recita [le preghiere introduttive e le benedizioni precedenti lo] *Šema'* e passa davanti all'Arca [per recitare la *'Amidah*] e solleva le mani [per recitare la benedizione sacerdotale]»<sup>1447</sup>. Ciò viene ribadito nel passo che sottolinea la necessità di un *quorum* di almeno dieci persone per garantire l'efficacia del culto liturgico<sup>1448</sup>: «Non si recita la benedizione [precedente] lo *Šema'*, né si passa davanti all'Arca [per recitare la *'Amidah*], né [i sacerdoti] devono sollevare le mani [per recitare la benedizione sacerdotale], né si legge la Torah, né si conclude con [la lettura de]i Profeti [con meno di dieci uomini presenti]»<sup>1449</sup>. Inoltre, dalla letteratura si evince anche che vi sono delle differenze esecutive tra le prassi palestinesi e quelle babilonesi<sup>1450</sup>. Nel primo contesto, la congregazione sta in piedi durante la recitazione dello *Šema'* e di altre benedizioni, mentre in Babilonia i fedeli stanno seduti<sup>1451</sup>.

Similmente, la Tosefta testimonia, relativamente alla festa di Sukkah, che «[quando, nella sinagoga, una persona] legge la Torah e [un sacerdote] solleva le mani [per recitare la benedizione sacerdotale], posa [il *lulav*] a terra»<sup>1452</sup> e, ancora: «[Nei giorni di digiuno pubblico] i sacerdoti alzano le mani [per recitare la benedizione] quattro volte al giorno»<sup>1453</sup>. Nel trattato Megillah, dove viene descritta la disposizione spaziale dei partecipanti al rito sinagogale, si legge: «*Come sedevano gli anziani [nella sinagoga]? Di fronte alla comunità, con le spalle al Santo. E quando deponavano l'Arca [nella sinagoga] di fronte alla comunità, con le spalle al Santo. E quando i sacerdoti alzavano le mani [per recitare le benedizioni sacerdotali, stavano] di fronte alla comunità, con le spalle al Santo*»<sup>1454</sup>.

<sup>1447</sup> «המפְטִיר בְּבִיבֵי, הוּא פּוֹרֵס עַל שְׁמַע, וְהוּא עוֹבֵר לְפָנֵי הַמִּבְתֵּה, וְהוּא נוֹשֵׂא אֶת כַּפָּיִם». mMegillah 4,5. Cfr. Sof<sup>rim</sup> 14,4-10; ELBOGEN, 1993, p. 599

<sup>1448</sup> Cfr. yMegillah 75a; bB<sup>r</sup>rakhot 6a; yB<sup>r</sup>rakhot 8d-9a; bMegillah 21b

<sup>1449</sup> «אֵין פּוֹרְסִין אֶת שְׁמַע, וְאֵין עוֹבְרִין לְפָנֵי הַמִּבְתֵּה, וְאֵין נוֹשֵׂאִין אֶת כַּפָּיִהֶם, וְאֵין קוֹרִין בְּתוֹרָה, וְאֵין מְפָטְרִין בְּבִיבֵי». mMegillah 4,3. Cfr. Sof<sup>rim</sup> 10,6

<sup>1450</sup> Cfr. bMegillah 29b; 31a; yDema'i 23d; y'Eruvin 21c; LEVINE L., 2000, pp. 567-569; ELBOGEN, 1993, pp. 34-35.48-49.210; GINZBERG, 2021, pp. 555-556; FLEISCHER, 1988, pp. 298-300

<sup>1451</sup> Cfr. bB<sup>r</sup>rakhot 13b; Sof<sup>rim</sup> 13,9; MARGOLIOTH, 1987, pp. 91-94; TA-SHMA, 2003, pp. 91-100

<sup>1452</sup> «נִכְנַס לְבֵית הַכְּנֶסֶת לְוֹלְבוּ בִידוֹ עִמָּד לְתַרְגֵּם וְלַעֲבוֹר לְפָנֵי הַתִּיבָה לְוֹלְבוּ בִידוֹ עִמָּד לְקִרּוֹת בְּתוֹרָה וְלִישֵׂא אֶת כַּפָּיִם מִנִּיחוּ בְּאַרְץ». tSukkah 2,10

<sup>1453</sup> «כִּהְנִיִּים נוֹשֵׂאִין אֶת כַּפָּיִהֶן אַרְבַּע פְּעָמִים בַּיּוֹם». tTa'anit 2,4

<sup>1454</sup> tMegillah 3,14

כִּיצַד הָיוּ זִקְנִים יוֹשְׁבִין פְּנֵיהֶם כְּלָפֵי הָעַם וְאַחֲרֵיהֶן כְּלָפֵי קוֹדֵשׁ כַּשֶּׁמְנִיחִין אֶת הַתִּיבָה פְּנֵיהֶם כְּלָפֵי הָעַם וְאַחֲרֵיהֶם כְּלָפֵי קֹדֶשׁ  
[כַּשֶּׁהַכְּנֵיִם נוֹשְׂאִים כַּפֵּיהֶם פְּנֵיהֶם כְּלָפֵי הָעַם וְאַחֲרֵיהֶן כְּלָפֵי קֹדֶשׁ]

Il Talmud Palestinese attesta nuovamente il costume di sollevare le mani durante la benedizione sacerdotale: «Ogni sacerdote che sta nella sinagoga e non alza le mani per recitare le benedizioni sacerdotali viola un precetto positivo [della Torah]»<sup>1455</sup>. In particolare, il testo sembra inoltre voler associare strettamente il gesto alla preghiera: «Si ha preghiera senza sollevare le mani; non si sollevano le mani senza la preghiera»<sup>1456</sup>. Un altro passaggio interessante afferma: «Come è detto: “Eleviamo le mani e i nostri cuori a Dio nei cieli!”»<sup>1457</sup>. L'intenzionalità qui espressa si riallaccia all'importanza della disposizione individuale nei confronti del divino, racchiusa nel concetto della *kawwanat halev*, di cui si è già accennato. Appare rilevante come la gestualità delle mani venga posta, in un certo senso, in secondo piano, evidenziando invece il maggiore valore accordato all'attenzione e alla consapevolezza specifica del gesto da parte del singolo orante<sup>1458</sup>.

Pertanto, si deduce da questi passi che, come già detto, la benedizione sacerdotale costituisce un momento importante della liturgia sinagogale<sup>1459</sup> e che, soprattutto, il gesto di innalzare le mani sembrerebbe perdurare anche dopo la caduta del Tempio. Tuttavia, tale movimento sembra relegato esclusivamente all'attività dell'officiante e alle benedizioni, e a quella sacerdotale in particolare, mentre relativamente alla preghiera in generale e alle movenze dei fedeli non vi sono testimonianze.

In aggiunta, il gesto dell'imposizione della mano, tipico dei sacrifici del Tempio, e l'allargamento delle mani in preghiera non sono mai menzionati, facendo così pensare a una sorta di semplificazione della gestualità rituale nel contesto sinagogale, limitandola, semmai, alla corporeità dell'officiante, ma non della congregazione. Relativamente alla mimesi delle mani in preghiera, Agatarchide di Cnido, del II secolo a.e.v., nella sua descrizione delle pratiche religiose dei giudei, afferma che essi «pregano con le mani sollevate nei templi fino alla sera»<sup>1460</sup>. Tuttavia, parrebbe che il termine “templi”, in questo caso, sia riferito a quello di Gerusalemme, considerato l'usuale inclinazione degli

<sup>1455</sup> «כָּל־כֹּהֵן שֶׁהוּא עוֹמֵד בְּבֵית הַפְּנִיּוֹת וְאֵינוֹ נוֹשֵׂא אֶת כַּפָּיו עוֹבֵר בְּעֵשֶׂה». yB<sup>e</sup>rakhot 9d. Cfr. yB<sup>e</sup>rakhot 13d; yNašir 56d

<sup>1456</sup> «מִצְוָנוֹ תְּפִילָּה בְּלֵי נְשִׂיאת כַּפַּיִם וְלֹא מִצְוָנוֹ נְשִׂיאת כַּפַּיִם בְּלֹא תְּפִילָּה». yTa'anit 67a

<sup>1457</sup> «וְאָמַר: "נִשְׂא לְכַבְּנוּ אֶל כַּפַּיִם אֶל אֵל בְּשָׁמַיִם"». bTa'anit 16a

<sup>1458</sup> Cfr. EILBERG-SCHWARTZ, 1986, p. 50

<sup>1459</sup> Cfr. Sifre Num 39

<sup>1460</sup> «ἀλλ' ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐκτετακότες τὰς χεῖρας εὐχεσθαι μέχρι τῆς ἑσπέρας». IOS., C. Ap. 1,209-210

scrittori pagani nel descrivere i luoghi di culto al plurale<sup>1461</sup>. Secondo Levine, appare inverosimile che ciò si riferisca a un contesto sinagogale, a meno che non si tratti delle sinagoghe della Diaspora<sup>1462</sup>. Ad ogni modo, è pressoché certo che Agatarchide parli del Tempio<sup>1463</sup>.

Più frequenti sono invece le informazioni riguardanti altri portamenti nella preghiera della sinagoga dei primi secoli. In particolare, la postura eretta sembrerebbe maggiormente testimoniata in tale contesto e si esplicherebbe soprattutto nella recitazione dello *Šema*<sup>1464</sup> e della *'Amidah*, che, come suggerisce anche etimologicamente il nome, ne enuclea al meglio la natura. Già nel I secolo e.v., la scuola di Šammay insiste nello stabilire una postura eretta per la recitazione dello *Šema* del mattino e il dibattito si protrae al secolo successivo fino all'età amoraica<sup>1465</sup>. Inoltre, il costume di recitare preghiere stando in piedi è testimoniato anche durante le benedizioni seguenti la lettura della *haftarah*, durante l'*Hallel* nel rito di Pasqua, dopo la lettura della Torah in seguito al *Qaddiš* e in altre occasioni<sup>1466</sup>. Relativamente alla *'Amidah*, Kimelman evidenzia come essa rappresenti un atto altamente regolamentato liturgicamente<sup>1467</sup>, il quale richiede maggiori attenzioni rispetto ad altri elementi del rituale<sup>1468</sup>. Essa, infatti, prevede un numero prestabilito di benedizioni, da recitare in momenti specifici e con un preciso orientamento del volto, degli occhi e dei piedi<sup>1469</sup>. La preghiera ordina inoltre una serie di regole riguardanti le modalità, gli spazi e le condizioni necessarie alla sua corretta esecuzione, determinandone in particolare le movenze del corpo<sup>1470</sup>. Benché non vi sia una precisa mimica delle mani<sup>1471</sup>, lo schema posturale della *'Amidah* riflette una gestualità perlopiù di riverenza a Dio, piuttosto che di sottomissione, similmente all'atteggiamento di un discepolo davanti al suo maestro. Pertanto, sono sconsigliati una

---

<sup>1461</sup> Cfr. COHEN SH., 1987b, pp. 161-162; FELDMAN, 1993, p. 159; BINDER, 1999, p. 412; RUNESSON, 2001, pp. 346-347; IOS., *C. Ap.* 1,214-215

<sup>1462</sup> Cfr. PHILO, *Hypoth.* 7,13

<sup>1463</sup> Cfr. LEVINE L., 2000, p. 28

<sup>1464</sup> Cfr. EHRLICH, 1998, pp. 38-50

<sup>1465</sup> Cfr. mB<sup>e</sup>rakhot 1,3; tB<sup>e</sup>rakhot 1,4; yB<sup>e</sup>rakhot 4a

<sup>1466</sup> Cfr. Sof<sup>e</sup>rim 13,9; 18,3; 21,5

<sup>1467</sup> Cfr. KIMELMAN, 2006, p. 590

<sup>1468</sup> Cfr. *Ibidem*, nota 93

<sup>1469</sup> Cfr. *Ibidem*

<sup>1470</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 590-591

<sup>1471</sup> Differentemente dalla tipica postura a mani protese, che perdura per tutto il periodo del Secondo Tempio. Cfr. 2Mac 3,30; 14,34; 15,12.21; 34,3; 3Mac 2,1; 5,25; Tb 3,11; PHILO, *Flacc.* 121; IOS., *C. Ap.* 1,209

serie di comportamenti considerati eccessivi e lesivi della dignità, come l’elogio sfarzoso<sup>1472</sup>, le mani giunte<sup>1473</sup>, l’alzare gli occhi e la voce<sup>1474</sup>, inchini troppo lunghi, una vestizione parziale, lo stare a piedi nudi e gridare<sup>1475</sup>. In particolare, rimuovere le vesti, congiungere le mani “come uno schiavo davanti al suo padrone” e alzare la voce, similmente a quanto facevano i sacerdoti in specifiche occasioni, rappresentano elementi più consoni a momenti di sofferenza, mentre l’incontro con il divino richiede, più generalmente, tranquillità e dignità<sup>1476</sup>. Ad ogni modo, la postura eretta appare come elemento fisico fondamentale della preghiera, anche per il fatto che essa, per i rabbini, richiamava il portamento dei sacerdoti nel Tempio di Gerusalemme e degli angeli in Is 6<sup>1477</sup>. Inoltre, l’uso di pregare in piedi è testimoniato anche da fonti neotestamentarie. Nel Vangelo di Matteo, infatti, si legge che gli ebrei «amano pregare stando in piedi nelle sinagoghe e agli angoli delle piazze»<sup>1478</sup>, similmente a quello di Marco, dove è scritto: «Quando siete in piedi a pregare, se avete qualcosa contro qualcuno, perdonate»<sup>1479</sup>. Benché tali passi non si riferiscano necessariamente alla preghiera rabbinica, «queste citazioni testimoniano la pervasività della posizione eretta nella preghiera ebraica in generale»<sup>1480</sup>.

Tuttavia, il linguaggio non verbale della *'Amidah*, benché attento alla dignità dei fedeli<sup>1481</sup>, non ne esclude la natura supplichevole ed espiatoria, la quale riflette perlopiù dei bisogni continuativi, siano essi spirituali, fisici o di redenzione collettiva. Il requisito

<sup>1472</sup> Cfr. bMegillah 18a; bB<sup>e</sup>rakhot 33b; yB<sup>e</sup>rakhot. 9d; MidrTeh. 19,2

<sup>1473</sup> Tuttavia, il Talmud Babilonese afferma che alcuni rabbini si preparavano alla preghiera «stringendo le mani [...] come uno schiavo davanti al suo padrone» («וּפְכַר יְדֵיהָ [...] כְּעַבְדָּא קַמֵּיהּ מְרִיהּ») (bŠabbat 10a).

<sup>1474</sup> Cfr. bY<sup>e</sup>vamot 105b; bB<sup>e</sup>rakhot 24b; EHRLICH, 2004, pp. 98-99. Come sostiene Kimelman, la preghiera silenziosa era simbolo di vicinanza a Dio: «Secondo bB<sup>e</sup>rakhot 24b, l’orazione ad alta voce riflette una mancanza di fede o la farneticazione di un falso profeta (cfr. 1Re 18,27-28), mentre quella più quieta rispecchia la fiducia nella vicinanza di Dio «proprio come un uomo che sussurra all’orecchio di un amico» (yB<sup>e</sup>rakhot 13a. Cfr. MidrTeh. 4,3; DtR 2,10)» (KIMELMAN, 2006, p. 594, nota 129). Tale restrizione, tuttavia, è applicata esclusivamente alla *'Amidah*, mentre altre preghiere sono pronunciate sonoramente. Cfr. bB<sup>e</sup>rakhot 15a-b

<sup>1475</sup> Cfr. EHRLICH, 2004, pp. 190-192. A proposito dello stare scalzi, Haran afferma che «le calzature non erano incluse tra i paramenti sacerdotali ed essi evidentemente celebravano a piedi nudi, come era obbligatorio in un luogo sacro». HARAN, 2007, p. 513. EsR 2,6, conferma la prassi: «Ovunque appaia la *Šekinah* non si devono calzare le scarpe» («שֶׁהַשְּׂכִינָה נִגְלִית אָסוּר בְּנַעֲלֹת הַסַּנְדָּל»). Il gesto rientrerebbe nel meccanismo di *imitatio templi* della sinagoga e l’uso, almeno per i rabbini, di stare scalzi durante la liturgia ricalca le prassi del santuario, come evidenziato anche dalla Mišnah. Cfr. mMegillah 4,8

<sup>1476</sup> Cfr. KIMELMAN, 2006, pp. 594-595

<sup>1477</sup> Cfr. LIEBER, 2020, p. 492

<sup>1478</sup> «φιλοῦσιν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς γωνίαις τῶν πλατειῶν ἐστῶτες προσεύχεσθαι». Mt 6,5

<sup>1479</sup> «Καὶ ὅταν στήκετε προσευχόμενοι, ἀφίετε εἴ τι ἔχετε κατὰ». Mc 11,25

<sup>1480</sup> EHRLICH, 2004, p. 10

<sup>1481</sup> Cfr. KIMELMAN, 2006, p. 595, nota 134

principale della preghiera, infatti, è l'attenzione e l'intenzione che vengono poste in essa, tanto che le regole dello stare in piedi, del pregare silenziosamente e rivolti verso Gerusalemme possono essere derogate qualora interferiscano con la concentrazione necessaria o se non risultano possibili per qualche motivo<sup>1482</sup>. Ciò dimostra come, nuovamente, la soggettività umana appaia di maggiore pregnanza rispetto al servizio templare, «dove l'assenza o l'inappropriatezza di un comportamento possono squalificare l'atto»<sup>1483</sup>. Benché la *'Amidah* attinga dalle prassi del Tempio, essa non rimane vincolata alle sue regole, ma si dimostra plastica e malleabile alla soggettività e all'individualità del momento.

Un aspetto rilevante è quello dell'orientamento del corpo in preghiera<sup>1484</sup>. Nella Tosefta, infatti, si legge: «*Chi si trova [in preghiera] al di fuori della terra d'Israele deve dirigere il proprio cuore verso la terra d'Israele, come è detto: "E pregheranno a te verso la loro terra [che hai dato ai loro padri]". Chi si trova in terra d'Israele deve dirigere il proprio cuore verso Gerusalemme, come è detto: "E pregheranno a te verso la città che hai scelto". Chi si trova a Gerusalemme deve dirigere il proprio cuore verso il Tempio, come è detto: "E pregheranno a te in questa casa". Chi si trova all'interno del Tempio deve dirigere il proprio cuore verso il Santo dei Santi, come è detto: "E pregheranno a te verso questo luogo". [...] Di conseguenza, coloro che si trovano al nord avranno il volto girato a sud e coloro che si trovano al sud avranno il volto girato a nord, coloro che si trovano a est avranno il volto girato a ovest, coloro che si trovano a ovest avranno il volto girato a est. E così tutto il popolo ebraico pregherà verso un unico luogo*»<sup>1485</sup>. L'enfasi accordata all'orientamento fisico verso Gerusalemme riflette un profondo cambiamento. Oltre a sottendere una forte dichiarazione di appartenenza e particolarismo

<sup>1482</sup> Cfr. KIMELMAN, 2006, p. 595

<sup>1483</sup> *Ibidem*

<sup>1484</sup> Le prime testimonianze in merito si rintracciano già nella Bibbia. Cfr. 1Re 38,44; 2Cr 6,34.48; Dn 6,11. Si veda anche il caso della preghiera di Sara nel Libro di Tobia, dove la donna «[stese le mani] verso la finestra e pregò», rivolgendosi a Dio alzando «la faccia e gli occhi» («καὶ ἐδεήθη πρὸς τῆ θυρίδι καὶ εἶπεν· εὐλογητὸς εἶ, Κύριε ὁ Θεός μου, καὶ εὐλογητὸν τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον καὶ ἔντιμον εἰς τοὺς αἰῶνας· εὐλογῆσαισάν σε πάντα τὰ ἔργα σου εἰς τὸν αἰῶνα. καὶ νῦν, Κύριε, τοὺς ὀφθαλμούς μου καὶ τὸ πρόσωπόν μου εἰς σὲ δέδωκα· εἶπὸν ἀπολύσαι με ἀπὸ τῆς γῆς καὶ μὴ ἀκούσαι με μηκέτι ὀνειδισμόν»). Tb 3,11-12). Cfr. EGGER-WENZEL, 2017, pp. 266-268

<sup>1485</sup> tB<sup>o</sup>rakhot 3,16. Cfr. bB<sup>o</sup>rakhot 30a; yB<sup>o</sup>rakhot 8c-8d

היה עומד בחו"ל יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל שנא' (שם) והתפללו אל ה' דרך ארצם היה עומד בא"י יכוין את לבו כנגד ירושלים שנא' (שם) והתפללו אל העיר הזאת העומדים בירושלים מתפללין כנגד בית המקדש שנא' (שם) והתפללו אל הבית הזה העומדים במקדש יכונו את לבן כנגד בית קדשי הקדשים שנא' (שם) והתפללו אל המקום הזה נמצאו העומדין לצפון פניהם לדרום העומדים בדרום פניהם לצפון העומדים במזרח פניהם למערב העומדים למערב פניהם למזרח ונמצאו כל ישראל מתפללין למקום אחד.



etnico-religioso, tale attenzione al direzionarsi verso un luogo specifico esprime fisicamente, soprattutto, il legame con Gerusalemme e con il Tempio, del quale la sinagoga ne incorpora le dimensioni temporali del passato, del presente e, messianicamente, del futuro<sup>1486</sup>.

Pertanto, considerata la limitatezza delle testimonianze a riguardo, delineare una precisa architettura della gestualità liturgica nella sinagoga dei primi secoli risulta, nuovamente, piuttosto arduo. Tuttavia, si possono rintracciare alcuni elementi caratterizzanti che emergono dalla letteratura. Innanzitutto, la postura eretta sembrerebbe essere quella favorita nella preghiera, simboleggiando rispetto e riverenza nei confronti di Dio e l'atteggiamento necessario per mantenere attenzione e concentrazione<sup>1487</sup>. Come afferma la Mišnah, infatti: «Anche [se] il re interroga [uno], non deve rispondergli. E anche se un serpente si avvolge intorno alla sua caviglia, non deve interrompere [la sua preghiera]»<sup>1488</sup>. Tuttavia, il protendere le braccia nel medesimo contesto, costume ben attestato nei secoli precedenti, non pare presente nella sinagoga. Presso i Greci e i Romani era usanza pregare in piedi, spesso con le braccia stese verso la divinità<sup>1489</sup>. L'assenza di tale comportamento presso i giudei dei primi secoli potrebbe essere interpretata in un'ottica socio-politica di differenziazione da questi popoli e di mantenimento e consolidamento della propria identità religiosa. Ad ogni modo, il sollevare le mani sembrerebbe confinato all'attività degli officianti e, in particolar modo, alle benedizioni, forse come atto simbolico per accogliere e, allo stesso tempo, offrirsi al divino, del quale i rabbini diventano il tramite per eccellenza. Ciò che risalta maggiormente dalle poche testimonianze circa la gestualità liturgica sinagogale è, nuovamente, l'accento posto sull'agire e sull'intenzionalità dell'essere umano. Dalla mentalità rabbinica traspare infatti il particolare interesse a conferire all'uomo un rinnovato ruolo di agente diretto nel sacro e nelle sue ritualità. Seguendo quella prospettiva che, dopo la caduta del Tempio, pone il culto su un asse maggiormente orizzontale, aperto e individuale, parrebbe che anche la gestualità legata alla preghiera rientri in questa dimensione, che, ancora, si fa più

---

<sup>1486</sup> Cfr. GAFNI, 1997, pp. 58-73; EHRLICH, 1996, pp. 315-329; WILKINSON, 1984, pp. 26-29; HERBERT, 1984, pp. 31-34

<sup>1487</sup> Cfr. EHRLICH, 2004, pp. 15-17

<sup>1488</sup> «אָפּלוּ תְּמִלָּהּ שׁוֹאֵל בְּשִׁלּוּמוֹ, לֹא יִשְׁבְּנוּ. וְאֶפְלוּ נְחֹשׁ כְּרוּדָה עַל עֵקְבוֹ, לֹא יִפְסִיק» mB<sup>e</sup>rakhot 5,1

<sup>1489</sup> Cfr. ALDERINK-MARTIN, 1997, p. 125

sociale e soggettiva, concentrando più specificamente nell'uomo il moto di avvicinamento ed elaborazione del sacro.

## 6.6. Suoni e musica nei rituali

Nuovamente, le fonti sembrano non offrire alcuna testimonianza riguardo all'uso della musica e dei canti nel servizio sinagogale posteriore alla distruzione del Tempio. A tal proposito, Idelsohn sostiene che, dopo la distruzione del santuario, «era vietata qualsiasi musica strumentale, anche a scopo religioso, in segno di lutto nazionale per il Tempio»<sup>1490</sup>, similmente a Werner, il quale afferma che «la sinagoga aveva bandito la musica strumentale, senza eccezioni, come simbolo di lutto per la distruzione del Tempio»<sup>1491</sup>. Poco oltre, lo studioso aggiunge che tale divieto deriva dalle stesse ragioni per le quali Filone<sup>1492</sup> e gli Oracoli Sibillini contrastarono l'uso di strumenti musicali<sup>1493</sup>, cioè la preferenza per un culto spirituale rispetto a un cerimoniale sensuale e l'antagonismo verso gli strumenti del culto orgiastico pagano<sup>1494</sup>. Invero, il Talmud Babilonese afferma che, dopo la caduta del santuario, la musica era proibita in contesti di eccessiva frivolezza<sup>1495</sup>, mentre, in un altro passo, sostiene che qualsiasi forma musicale

---

<sup>1490</sup> IDELSOHN, 1987, pp. 93-97

<sup>1491</sup> WERNER, 1959, p. 318

<sup>1492</sup> Filone scrive: «E quando [i Giudei di Alessandria] vennero a sapere dell'arresto [di Flacco] e che Flacco era ormai nelle prigioni, con le mani tese verso il cielo intonarono inni e portarono canti di trionfo a Dio. [...] Per tutta la notte continuarono a cantare inni e canti di lode e all'alba, uscendo dalle porte, si diressero verso le parti della spiaggia più vicine, poiché erano stati sottratti loro i luoghi di culto» («ὡς δ' ἤσθησαν τὴν ἀπαγωγὴν καὶ τὸν Φλάκκον ἐντὸς ἀρκύων ἤδη γεγενημένον, προτείνοντες τὰς χεῖρας εἰς οὐρανὸν ὕμνουν καὶ παιᾶνας ἐξῆρχον εἰς τὸν ἔφορον θεὸν τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων [...] σάντες ἐν ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς καὶ ᾄμα τῇ ἕφ' διὰ πυλῶν ἐκχυθέντες ἐπὶ τοὺς πλησίον αἰγιαλοὺς ἀφικνοῦνται τὰς γὰρ προσευχὰς ἀφήρητοκάν τῷ καθαρωτάτῳ στάντες ἀνεβόησαν ὁμοθυμαδόν») (PHILO, *Flacc.* 14,121 ss.). Tuttavia, nonostante qualche richiamo al culto, quanto scritto non fa alcun riferimento alle attività sinagogali.

<sup>1493</sup> Cfr. WERNER, 1959, p. 334

<sup>1494</sup> Cfr. PHILO, *Mos.* 2,239; *Spec.* 1,271; GEFFCKEN, 1967, pp. 38-46

<sup>1495</sup> Cfr. bSotah 48a. Tale principio si ritrova anche nel Talmud Palestinese, il quale afferma che «dopo l'abolizione del Sinedrio, il canto scomparve dai banchetti nuziali» (ySotah 45a), riprendendo così la Mišnah: «Quando il Sinedrio cessò, il canto cessò di esistere nelle celebrazioni, poiché è detto: “Non si beve più vino tra i canti”» («מִשְׁבֵּטְלָה סְנֵהֲדָרִין, בְּטֵלָה הַשִּׁיר מִבֵּית הַמִּשְׁתָּאוֹת, שֶׁנֶּאֱמַר בַּשִּׁיר לֹא יִשְׁתּוּ יַיִן גּוֹי») (mSotah 9,11).

fosse vietata, proprio per il costante stato di lutto della società<sup>1496</sup>. Ancora, benché Levertoff sostenga che «si debba tenere conto del fatto che la lettura della Legge e dei Profeti nella sinagoga, per non parlare delle benedizioni che l'accompagnavano, erano pronunciate ritmicamente»<sup>1497</sup>, Mowinckel affermava che «il servizio sinagogale non prevedeva canti» e che «non si hanno canti e poesie nella sinagoga prima del Medioevo»<sup>1498</sup>. La proibizione dell'uso della musica, tuttavia, potrebbe anche originare proprio dal fatto che essa fosse praticata nella sinagoga. Verosimilmente, in una fase iniziale, immediatamente successiva alla caduta del Tempio, le attività canore e strumentali potrebbero essere state perpetuate istintivamente, per poi essere proibite solo in seguito<sup>1499</sup>.

Ad ogni modo, nelle fonti si ritrovano molteplici riferimenti alla recitazione cantata dei Salmi, soprattutto dell'*Hallel*, ma essi riguardano esclusivamente il rituale domestico di Pasqua<sup>1500</sup> e il servizio del Tempio, prima della sua distruzione<sup>1501</sup>, mentre altri passi sembrano riferirsi a contesti privati<sup>1502</sup> o non offrono una chiara indicazione delle circostanze in cui ciò avveniva<sup>1503</sup>. Per quanto concerne il primo caso, si possono effettivamente rintracciare dei momenti musicali, i quali tuttavia si svolgono all'interno delle consuetudini private che avevano luogo nel contesto familiare. Durante il pasto commemorativo, infatti, venivano recitate preghiere e benedizioni, così come il canto obbligatorio dell'*Hallel*, performato dal capofamiglia in forma responsoriale<sup>1504</sup>. I riferimenti, tuttavia, danno l'impressione più di una semplice recitazione che di un canto vero e proprio. Benché le fonti non ne diano attestazione, è possibile che il canto domestico dell'*Hallel* fosse modellato su quello performato dai Leviti presso il Tempio. Ad ogni modo, non vi sono testimonianze dell'uso del canto e della musica nel contesto

---

<sup>1496</sup> Cfr. bGiṭṭin 7a

<sup>1497</sup> CHAMBERS, 1972, p. 70

<sup>1498</sup> MOWINCKEL, 1962, p. 4

<sup>1499</sup> Si pensi, ad esempio, alla questione circa l'introduzione della musica colta polifonica nel culto sinagogale da parte di Salomone de Rossi, nel corso del Seicento veneziano. Cfr., fra i vari, ADLER, 1967, pp. 336-337; PATUZZI, 2017, pp. 39-48

<sup>1500</sup> Cfr. mPesahim 9,3; 10,6-7; bB<sup>e</sup>rakhot 9a; bPesahim 85b-86a; 115b; 117a

<sup>1501</sup> Cfr. mPesahim 5,7; mTa'anit 4,4-5; mBikkurim 3,4; mTamid 7,4; mMiddot 2,5; mSukkah 4,1; 5,4; 8; bSukkah 37b; 42b; 54b

<sup>1502</sup> Cfr. bB<sup>e</sup>rakhot 34b; bMegillah 21b

<sup>1503</sup> Cfr. b'Arakhin 10a-10b; bTa'anit 28b

<sup>1504</sup> Cfr. mPesahim 9,3; 10,4.7; MOWINCKEL, 1962, p. 195

degli altri pasti rituali domestici che avevano luogo durante i sabati o altre festività particolari<sup>1505</sup>.

Nello specifico, nella sinagoga antica i Salmi venivano apparentemente solo recitati, senza alcuna inclinazione musicale<sup>1506</sup>, poiché «*prima o poi i Salmi vennero usati anche nel servizio della sinagoga [cioè oltre che nel Tempio], ma non come libro di canti né per cantare; erano usati come parti della Sacra Scrittura, del canone autorizzato e ispirato, da leggere proprio come gli altri libri biblici, che venivano letti nelle sinagoghe come parole sante di Dio*»<sup>1507</sup>. Inoltre, anche lo Šema' e le varie benedizioni, come quella sacerdotale, parrebbe che venissero recitati a loro volta senza canti o musica. Nel Talmud Babilonese si legge: «Per quanto riguarda la lettura pubblica della Torah [nella sinagoga], una persona può leggere e una può tradurre [...]. Per quanto riguarda la lettura dell'*Hallel* e della *Megillah*, anche dieci persone possono leggere simultaneamente»<sup>1508</sup>. Il passo, oltre a sottolineare l'uso sinagogale dell'*Hallel*, mette anche in luce come esso sia trattato come una lettura scritturale, più che come una melodiosa interpretazione del testo, ricordando la descrizione dello stile salmodico di Atanasio di Alessandria da parte di Agostino: «Questi faceva recitare al lettore i Salmi con una flessione della voce così lieve, da sembrare più vicina a una declamazione che a un canto»<sup>1509</sup>. Benché sia possibile che preghiere e benedizioni venissero pronunciate “ritmicamente”, non vi è testimonianza di tale costume. Analogamente incerta è l'ipotesi di McKinnon, il quale afferma che «la recitazione delle Scritture nell'antica sinagoga non era una lettura arida nel senso moderno, ma piuttosto una sorta di declamazione o cantillazione elementare»<sup>1510</sup>, basandosi sul passo talmudico che ne sottolinea l'importanza: «*Rabbi Yoḥanan disse: Riguardo a chi legge [la Torah] senza una melodia o studia [la Mišnah] senza un canto, il verso recita: “Io diedi loro perfino statuti non buoni”*»<sup>1511</sup>. Benché il passaggio denoti l'inappropriatezza della non cantillazione delle Scritture, esso appare dubbiamente applicabile alla sinagoga dei primi secoli, data la sua formulazione post-mishnaica.

---

<sup>1505</sup> Cfr. KLAUSNER, 1943, p. 512

<sup>1506</sup> Cfr. mSukkah 3,10-11; mRoš Haššanah 4,7; mTa'anit 3,9; bSukkah 38b; bRoš Haššanah 30b-31a

<sup>1507</sup> MOWINCKEL, 1962, p. 88

<sup>1508</sup> «בַּתּוֹרָה — אֶתְד קוֹרֵא וְאֶתְד מִתְרַגֵּם, וּבִלְבָד שְׂלֵא יְהוּ שְׁנַיִם קוֹרֵי וְשְׁנַיִם מִתְרַגְּמִין». bRoš Haššanah 27a

<sup>1509</sup> AUGUST., *Conf.* X, 33,50. Cfr. JEFFERY, 1984, p. 159

<sup>1510</sup> MCKINNON, 1979, p. 85

<sup>1511</sup> «כָּל הַקּוֹרֵא בְּלֹא נְעִימָה וְשׁוֹנֵה בְּלֹא זְמֵרָה, עָלָיו הַכְּתוּב אוֹמֵר: “וְגַם אֲנִי נִתְחַי לְהֵם חֻקִּים לֹא טוֹבִים וְגו'”». bMegillah 32a

Più in generale, l'assenza di testimonianze non permette di avanzare ipotesi in merito. Considerato il meccanismo di *imitatio templi* che caratterizza l'istituzione della sinagoga nel corso dei secoli dopo la caduta del santuario di Gerusalemme, si potrebbe cautamente teorizzare che l'elaborato accompagnamento strumentale delle ritualità che vi avevano luogo debba essere stato in qualche modo ripreso nel servizio sinagogale. «Sembra naturale», scrive Moore, «che, insieme ad altre caratteristiche del culto del Tempio, i canti dei Leviti durante i sacrifici del mattino e della sera fossero imitati nelle sinagoghe»<sup>1512</sup>. Se la preghiera riempie il vuoto lasciato dai sacrifici<sup>1513</sup> e che un sacrificio senza canti non risulta valido<sup>1514</sup>, allora la musica doveva certamente essere, in qualche maniera, parte della liturgia sinagogale. Idelsohn, infatti, afferma con una certa cautela che «le intonazioni dei Salmi [del Tempio] sono state molto probabilmente mantenute e trapiantate nella sinagoga»<sup>1515</sup>, analogamente a Sendry, il quale sostiene che «il canto dei Salmi, l'aspetto tonale dell'espressione religiosa, è sempre stato considerato uno stimolo indispensabile per l'adorazione, e quindi deve essere stato introdotto senza molto ritardo nel culto sinagogale»<sup>1516</sup>. Tuttavia, è altrettanto verosimile che, nello sconvolgimento emotivo e sociale causato dalla caduta del Tempio, i rabbini non abbiano subito ripreso le prassi musicali del Tempio nelle consuetudini sinagogali, che appaiono così puramente parlate o recitate, ma non cantate. Ciò potrebbe essersi sviluppato gradualmente, analogamente ad altri elementi della sinagoga, cominciando con forme semplici, «solo per interpretare il testo [e con] un numero molto limitato di forme musicali»<sup>1517</sup>, per poi giungere a una maggiore strutturazione e istituzionalizzazione della salmodia e della cantillazione di passi scritturali.

Pertanto, nonostante le varie allusioni all'uso del canto in occasione delle attività del Tempio<sup>1518</sup>, di festività<sup>1519</sup> o di eventi della quotidianità profana<sup>1520</sup>, i riferimenti alla musica e alla salmodia nella liturgia della sinagoga antica, come evidenziato, sono

---

<sup>1512</sup> MOORE, 1927, p. 296

<sup>1513</sup> Cfr. bB<sup>e</sup>rakhot 26b

<sup>1514</sup> Cfr. NumR 6,10

<sup>1515</sup> IDELSOHN, 1987, p. 19

<sup>1516</sup> SENDRY, 1969, p. 180

<sup>1517</sup> IDELSOHN, 1987, p. 98

<sup>1518</sup> Cfr. bSotah 30b

<sup>1519</sup> Cfr. mSotah 9,11; mRoš Haššanah 4,7; mTa'anit 3,9; bSotah 48a

<sup>1520</sup> Cfr. mMo'ed Qaṭan 1,5; mŠabbat 13,4; 3,5.8-9; mKetubbot 2,10; 4,4; mKelim 15,6; mBava Meši'a 4,1; bSotah 48a; bGiṭṭin 7a; bBava Batra 145b; bKetubbot 8a.17a

pressoché inesistenti<sup>1521</sup>. Di quest'ultima si avrà testimonianza solo intorno all'VIII secolo circa nel trattato Sof<sup>rim</sup>, dove il testo si chiede se sia lecito recitare il salmo quotidiano proprio del servizio del Tempio, ora che il sacrificio non viene più eseguito, rispondendo affermativamente<sup>1522</sup>.

## 6.7. Note conclusive

In virtù di quanto analizzato finora, e nello specifico per lo studio del concetto di spazio sacro e della gestualità rituale, appare evidente come dopo il 70 e.v. la religione giudaica cambi radicalmente. Pur mantenendo una certa continuità con quello che era il precedente sistema templare, perlomeno a livello di patrimonio culturale, le autorità rabbiniche rimodellano l'intero culto rispondendo così alle necessità legali, umane e spirituali del momento. In particolar modo, emerge con una certa forza una nuova sensibilità che pone grande attenzione alla soggettività, ovvero al ruolo attivo del singolo individuo all'interno di un più ampio schema collettivo. La religiosità giudaica, infatti, senza più un suo centro esclusivo e senza una classe predisposta ad amministrare il culto, non si struttura più come fulcro identitario o come uno specifico e dettagliato ordine legale, ma diventa impegno personale e intimo rapporto con il divino, nel quale la preghiera appare come presupposto essenziale. Tale demotizzazione assume un doppio valore. Da una parte, si delinea la soggettività delle autorità rabbiniche, che si rendono incarnazione vivente della parola di Dio e punto di riferimento per i fedeli che assumono l'onere di compiere dei pellegrinaggi presso di essi per studiare o chiedere consiglio. Pur enucleando verosimilmente una finalità politica da parte dei rabbini nel legittimarsi quale nuova autorità, sostitutiva di quella che in precedenza era rappresentata dalla classe sacerdotale, tale nuova condizione vede per l'appunto il rabbino come singolo individuo, seguito dai devoti come tale e non come rappresentante del giudaismo in generale. Dall'altra, l'accento viene posto fortemente sulla soggettività del fedele, al quale non è

---

<sup>1521</sup> Cfr. MCKINNON, 1986, pp. 182-183

<sup>1522</sup> Cfr. Sof<sup>rim</sup> 18,1 ss.

più chiesto di agire meccanicamente nelle strette maglie dell'ordine sacrificale levitico, ma per il quale aspetti come intenzionalità e concentrazione diventano fondamentali nel dialogo con il divino. Come analizzato, infatti, in svariati contesti si evince come l'agire volontario e consapevole del singolo rappresenti un'esigenza imprescindibile per la buona riuscita di preghiere e rituali, al pari di quanto avveniva nelle consuetudini sacrificali.

Relativamente alla spazialità sacra, si denota una progressiva tendenza ad assimilare alla sinagoga e alle sue funzioni una serie di elementi strutturali e concettuali derivati dal Tempio di Gerusalemme. Tale processo non sembra puntare a rendere la sinagoga un sostituto a tutti gli effetti del santuario, che rimane il luogo sacro per eccellenza anche in sua assenza. Esso, piuttosto, risponde sia alla necessità di garantire un nuovo spazio dotato di santità e quindi adatto al contatto con il divino, sia di legittimare, come già esposto, la nuova posizione legale dell'autorità rabbinica. Ciononostante, in questo processo di *imitatio templi* viene ridimensionata completamente l'idea di spazio sacro, il quale, dalla verticale rigidità del sistema templare e sacerdotale, si trasforma in un qualcosa di più aperto, orizzontale, mobile e incentrato sulla collettività. Grazie alla molteplicità e alla dislocazione delle sinagoghe nei vari territori e alla presenza di varie e diversificate correnti rabbiniche, il culto diventa infatti maggiormente demotizzato e socialmente incentrato, dove la responsabilità del dialogo con il divino non è più una mera questione di adempimento di un codice prestabilito. L'avvicinamento al sacro è ora un dovere e un impegno personale del singolo fedele, che si impegna, all'interno di una più ampia collettività, di conservare, rinnovare e perpetuare la propria fede, nonostante la catastrofe nazionale della distruzione. In virtù di quest'ultima, inoltre, emerge, dalla ristrutturazione liturgica effettuata dai rabbini, una forte componente legata alla redenzione e alla salvezza, similmente al rafforzamento del concetto di sovranità divina. Tali elementi, che rispondono chiaramente alle necessità politiche e teologiche del momento, fungono inoltre da principio di unificazione e differenziazione sociale e di speranza per un futuro di restaurazione di una situazione socialmente e religiosamente più florida.

Nonostante la frammentarietà delle fonti, inoltre, anche dall'uso delle mani nei rituali e della gestualità in generale emerge questa nuova soggettività. Ponendosi fisicamente davanti a Dio in una determinata maniera, infatti, il fedele dimostra così la sua partecipazione, la sua volontà e la sua attenzione, non solo come *medium* tramite il

quale ottenere qualcosa dalla divinità, ma propriamente come meccanismo essenziale per avvicinarsi e accedere al sacro. La verosimile tendenza a pregare in piedi, con postura eretta, infatti, sembra veicolare tale concetto. Inoltre, il costume di stendere le mani in preghiera, che appare di uso comune nel panorama del Vicino Oriente antico e in quello greco-romano, non sembra attestato nel mondo giudaico, se non sporadicamente nel contesto delle benedizioni, forse per un'esigenza di differenziazione sociale e culturale.

Infine, le testimonianze circa l'uso della musica nelle consuetudini liturgiche in ambito pubblico sono pressoché inesistenti. La tendenza ad accompagnare le preghiere con canti e strumenti potrebbe essere stata parte dei costumi famigliari e privati, dei quali, tuttavia, non si ha attestazione. Pertanto, tale aspetto della religiosità giudaica rimane troppo incerto e quindi insufficiente per lo studio delle trasformazioni che avvengono con la caduta del Tempio. Ad ogni modo, sarebbe quantomeno plausibile che la musica, in qualche sua forma, possa essere stata parte di rituali liturgici sia privati che pubblici, in quanto possibile veicolo di concentrazione e attenzione, nella prospettiva di una più generale soggettivazione del culto. All'interno delle esperienze religiose di molteplici culture, così come nelle ritualità del periodo del Secondo Tempio, seppur relativamente attestato, il fenomeno musicale rappresenta da sempre un elemento cardinale della spiritualità umana, sia individuale che collettiva. Pertanto, l'approfondimento di tale tematica potrebbe risultare particolarmente utile nel comprendere, anche nel mondo giudaico antico e tardo-antico, l'efficacia e la misura della percezione della musica nella sfera del sacro. In questo modo, sarebbe dunque possibile disporre di un ulteriore strumento per potersi avvicinare a una maggiore conoscenza del rapporto con il divino nel mondo giudaico.



## 7. Conclusioni

Il presente lavoro nasce con l'intento di indagare e approfondire la tematica delle trasformazioni culturali e rituali che caratterizzano la religione giudaica in seguito alla distruzione del Secondo Tempio di Gerusalemme. L'interesse nei confronti di un argomento così complesso e vasto scaturisce dalla necessità di comprendere più profondamente cosa abbia significato un evento tanto cataclismatico e doloroso nella percezione della religiosità. Quest'ultima, infatti, che prima si imperniava su un sistema fortemente organizzato, gerarchicamente ordinato e ben riconosciuto come solida istituzione, assiste al suo totale sgretolamento. Pertanto, appare di primaria importanza comprendere come il culto sia stato rinnovato e perpetuato nonostante un così radicale cambiamento di forme e modalità. A tale scopo, si è reso indispensabile lo studio delle prassi sacrificali e liturgiche precedenti al 70 e.v., nonché quello di un culto incentrato principalmente sulla preghiera in seguito alla catastrofe. In particolare, nell'intento di indagare tale tipologia di trasformazione, la ricerca ha voluto basarsi sull'analisi di alcuni aspetti specifici della religiosità precedente e posteriore al Tempio. Più precisamente, si sono voluti indagare elementi del culto come la spazialità sacra, la gestualità rituale, in particolare quella delle mani, e l'uso della musica nelle consuetudini religiose, dimensioni fondamentali per comprendere in quali direzioni si è orientato il mutamento che il giudaismo ha vissuto nei primi secoli dell'era volgare. Ancora, lo studio delle pratiche liturgiche e rituali della comunità di Qumran ha messo in luce alcuni punti in comune con quello che rappresenta il culto post-templare, costituendo un importante esempio *ante litteram* di rielaborazione religiosa. Mediante l'analisi di questi elementi nel loro insieme, è stato così possibile delineare alcuni fattori che appaiono come la struttura portante del culto sacrificale e liturgico del Tempio. Inoltre, la ricerca ha permesso di determinare come questi meccanismi, che agiscono da sorta di ossatura essenziale dei rituali, caratterizzino una certa continuità di intenti anche nelle prassi posteriori alla catastrofe. Tuttavia, quest'ultima, che rappresenta un vero e proprio spartiacque storico, religioso e

simbolico, ha veicolato anche una forte discontinuità nelle logiche che sembrano strutturare il senso dei rituali e della percezione del sacro nel giudaismo.

Innanzitutto, nel determinare la natura di questa trasformazione, la ricerca ha rivelato l'importanza dei concetti di spazialità sacra, della gestualità rituale e, purtroppo solo parzialmente, dell'uso della musica nelle prassi religiose. In questo modo, è stato possibile mettere in luce alcuni aspetti che, seppur apparentemente marginali in una più ampia economia del culto, sembrerebbero offrire quantomeno un'interessante chiave di lettura del fenomeno, permettendo così di coglierne i significati più profondi.

Il concetto di spazialità risulta di particolare rilievo per comprendere la percezione della sacralità nella religione giudaica e, in particolare, come essa si modifichi e si rinnovi con l'avvicinarsi degli eventi storici e politici. Come messo in luce dalla ricerca, durante il periodo del Secondo Tempio tale idea si impernia su due principali punti focali. In prima istanza, il Tempio di Gerusalemme rappresenta il centro primario della sacralità, quale luogo essenziale e imprescindibile del culto e delle sue ritualità. In esso si concentrano esclusivamente sia le prassi sacrificali che quelle liturgiche, sulla base del dettagliato codice del Levitico e delle disposizioni sacerdotali. Rappresentando la dimora terrena di Dio, il santuario gerosolimitano racchiude nella sua natura la percezione di luogo sacro, nel senso propriamente letterale di "separato", distinguendolo da ogni altro *locus* religioso. In seconda battuta, l'accento posto dalle fonti sull'intenzionalità del fedele, cioè sulla sua volontà attiva e sulla sua predisposizione d'animo nell'approcciarsi al sacro, la pone in una dimensione tanto emotiva quanto anatomica e spaziale. Tale concetto, infatti, che si esprime nella formula *kawwanat halev*, ovvero "direzione del cuore", ne esprime una qualità di consapevolezza, concentrazione e, particolarmente per la preghiera, di direzione. In questo modo, la motivazione e l'intenzione del fedele nell'avvicinarsi al divino tramite i rituali creano un contesto geospaziale, mentale e somatico, che si fa spazio sacro a tutti gli effetti. Nella dimensione simbolica e topica che si plasma mediante la relazione tra il corpo del devoto, la sua attitudine mentale e lo spazio circostante, si determina dunque una sfera di sacralità adatta ad accogliere il culto nei suoi significati più profondi e permettendo quella separazione dall'ordinario che favorisce l'accostamento del mondo terreno dell'uomo a quello superno di Dio.

Le fonti relative alla sacralità della sinagoga palestinese nel periodo del Secondo Tempio quale spazio liturgico sono parziali e scarse. Le testimonianze a disposizione hanno portato a un ampio dibattito in merito, con una varietà di ipotesi divergenti da parte degli studiosi. Innanzitutto, la sinagoga appare come luogo votato all'aggregazione, alla lettura e allo studio della Torah. La preghiera, soprattutto quella formalmente organizzata e istituzionalizzata, parrebbe un elemento dei servizi sinagogali solo in maniera fortemente marginale, se non addirittura assente. La liturgia, infatti, era confinata alle attività del Tempio e, occasionalmente, ai contesti domestici e privati, oltre che presso alcuni gruppi settari che si erano volontariamente distaccati dal culto templare e che, quindi, si erano riorganizzati in forme autonome e differenti. Ad ogni modo, non vi sono attestazioni sufficienti e certe, relativamente a questo periodo, per affermare la sinagoga come luogo eletto alla preghiera. Ciononostante, considerata la terminologia utilizzata per descrivere tale istituzione, sarebbe da applicare una certa cautela nell'escludere totalmente dalla sinagoga la preghiera come forma di devozione e parte, seppur magari minore, di qualche servizio comunitario e pubblico. Presso le sinagoghe della Diaspora, in particolare, la preghiera pubblica potrebbe aver avuto un ruolo maggiore, benché la lettura e lo studio della Torah rimanesse, anche in questi contesti, l'elemento cardinale di tali istituzioni. Tuttavia, la nomenclatura utilizzata per indicare queste ultime, la loro lontananza da Gerusalemme e la cornice culturale e religiosa nella quale si inserivano, potrebbe plausibilmente aver portato i giudei della Diaspora a organizzare una qualche forma liturgica collettiva e indipendente, similmente a quanto accaduto presso la comunità di Qumran. Pertanto, un maggiore approfondimento di tale tematica sarebbe auspicabile e fondamentale per ampliare le conoscenze in merito all'idea di spazialità sacra. Quest'ultima, ad ogni modo, non sembra includere la sinagoga, almeno fino alla caduta del Secondo Tempio.

In seguito alla catastrofe del 70 e.v., il concetto di spazialità sacra dimostra di mantenere una certa continuità rispetto alla sua percezione nei secoli precedenti, ma anche di subire profonde trasformazioni. Alla sinagoga, infatti, vengono gradualmente attribuite una serie di prerogative che tendono a renderla un luogo sacro a tutti gli effetti. In assenza del Tempio di Gerusalemme quale fulcro religioso, appare piuttosto naturale la necessità del popolo giudaico di dotarsi di uno spazio che potesse caratterizzarsi della santità necessaria ad accogliere il divino e a permettere agli uomini di avvicinarlo. Pertanto, si

assiste a una progressiva assimilazione di motivi, concetti e pratiche tipicamente templari alla sinagoga e alle sue prassi, in modo da renderla un luogo adatto al culto. Nonostante il santuario gerosolimitano rimanesse, anche in sua assenza, il primario spazio sacro del giudaismo, tale processo imitativo permise, come detto, sia di garantire ai fedeli un ambiente che consentisse loro di accostarsi a Dio, sia di legittimare i rabbini come nuova autorità religiosa, in mancanza di una classe sacerdotale. Inoltre, tale meccanismo portò a un radicale stravolgimento del concetto di spazialità sacra. Quest'ultima, infatti, non appare più come affare di Stato e come struttura verticale e fortemente gerarchizzata, ma si assiste a una graduale demotizzazione del culto e della sua geografia, che diventa ora più aperta, mobile e orizzontale. La dislocazione di varie sinagoghe e rabbini sul territorio, così come la presenza di molteplici correnti e scuole all'interno del giudaismo, permettono quindi una religiosità di più ampio respiro, maggiormente incentrata sul singolo individuo e più accessibile, più libera e raggiungibile da tutti. L'accento posto dalle fonti rabbiniche sull'impegno del singolo fedele, all'interno di una più vasta collettività, infatti, mostra una certa continuità con l'interesse verso l'intenzionalità e la volontà dell'orante che caratterizza il periodo del Secondo Tempio. Tale linearità vede tuttavia un rafforzamento concettuale di tali aspetti, andando a soggettivizzare fortemente la spazialità del sacro, rendendolo così più libero e presente laddove l'individuo si avvicina a Dio, soprattutto pregando. Tale concetto si esplica anche nei pellegrinaggi che vengono ora effettuati presso uno specifico rabbino per chiedere consiglio o per studiare la Legge. In questo modo, oltre a richiamare i viaggi che i devoti dovevano affrontare verso il Tempio di Gerusalemme in occasione delle festività, l'accesso al sacro diventa maggiormente agevole e socialmente aperto. Pertanto, si assiste a un passaggio da una spazialità fortemente gerarchizzata a una più orizzontale e, in un certo senso, popolare. Tale trasformazione, tuttavia, non toglie vigore e qualità al culto e alle ritualità, ma ne sposta l'asse da un meccanicismo istituzionale a un più intimo rapporto dei singoli individui con il divino, rivelandosi così come un mutamento di grande rilievo all'interno della religiosità giudaica.

Relativamente alla gestualità rituale e in particolare all'uso delle mani, la ricerca ha evidenziato come, nel periodo del Secondo Tempio, il costume prevalente sia quello di pregare con le mani protese in avanti, come a voler attirare l'attenzione della divinità e come sorta di invito ad avvicinarsi a essa. Tale postura parrebbe evidenziare una finalità

dichiarativa, nella quale il fedele si pone come parte attiva del rito, affermando così la propria responsabilità e la propria posizione come destinatario di un'eventuale risposta divina. In questo senso, la gestualità rituale della preghiera parrebbe seguire e ribadire il medesimo meccanismo che sembra contraddistinguere la *š'mikhah*, dove l'imposizione della mano sul capo della vittima sacrificale veicolerebbe proprio un significato dichiarativo e presentativo. In seguito alla caduta del Tempio di Gerusalemme, il panorama gestuale dei rituali muta notevolmente. L'uso delle mani, infatti, ben attestato nel periodo precedente, sembra ora limitato al solo ambito delle benedizioni e non più come movimento principe della preghiera. Ciò che assume un maggior rilievo in tale contesto è rappresentato dalla postura eretta, ovvero il pregare in piedi. Tale costume, che per l'appunto non prevede più lo stendere le mani, sembrerebbe un'esclusiva delle ritualità giudaiche, forse, come analizzato, in una prospettiva di differenziazione e identificazione sociale e culturale. Inoltre, le fonti rabbiniche pongono una certa enfasi anche sull'orientamento, durante la preghiera, dell'intero corpo, il quale deve sempre essere direzionato verso Gerusalemme e quello che era il suo Tempio. Data l'assenza di quest'ultimo e la dispersione del popolo giudaico, tale importanza rifletterebbe una sorta di necessità storica o mnemonica, dove il corpo agirebbe come una specie di bussola capace di indicare il luogo che, un tempo, incarnava la sacralità nel suo senso più assoluto. Inoltre, il costume di pregare in piedi sembrerebbe rimarcare nuovamente un meccanismo dichiarativo e di presentazione a Dio, ma aggiungendo una più forte componente di attenzione e volontà, nell'ottica di una maggiore soggettività religiosa.

Infine, relativamente all'uso della musica nei rituali, lo studio ha portato alla luce solo parzialmente una varietà di aspetti utili a comprendere la percezione del sacro e le mutazioni dello stesso in seguito alla caduta del santuario gerosolimitano. Nella Bibbia e nella letteratura del periodo del Secondo Tempio si rintracciano numerose testimonianze relative all'uso di canti e strumenti musicali. Questi sembrano accompagnare sia momenti profani e laici, come celebrazioni private e politiche, festività, situazioni lavorative, militari e belliche, sia circostanze religiose. Durante i pellegrinaggi che i fedeli effettuavano verso vari santuari prima, e verso il solo Tempio di Gerusalemme poi, ad esempio, essi solevano intonare canti comunitari, costituiti da inni e lodi. In particolare, nelle consuetudini sacrificali e liturgiche la musica appare come elemento caratterizzante dei riti, tanto che le fonti, talvolta, ne determinano anche le modalità e le qualità canore e

strumentali, in base all'occasione. La musica non rappresenta un mero abbellimento estetico delle prassi, ma ne costituisce una componente fondamentale e imprescindibile, utile a garantirne efficacia e forza. Con la sua carica emotiva e catartica, infatti, essa ha la capacità di creare la giusta condizione sensoriale affinché il fedele si predisponga al culto con il dovuto stato d'animo, potendo così abbracciare al meglio l'esperienza religiosa. Oltre a conferire solennità ai rituali, invero, canti e melodie strumentali costituiscono un ulteriore fattore comunicativo tra le sfere del sacro e del profano, permettendo all'uomo di avvicinarsi maggiormente a Dio. Inoltre, essi sono elementi utili a richiamare l'attenzione sulle azioni rituali tanto della divinità quanto del fedele, il quale è portato a una maggiore concentrazione e viene dotato in questo modo di uno strumento capace di fugare il rischio di un'alienazione dettata dall'esteriore razionalità della routine del rituale. Ciononostante, le fonti attestano, seppur sporadicamente, anche il costume di pregare silenziosamente, fra sé e sé, esprimendo così una maggiore intimità nel rapporto con il divino. Tale consuetudine, nonostante la scarsità di testimonianze a riguardo, sembrerebbe comunque considerata accettabile e valida, al pari delle preghiere pronunciate sonoramente. Ad ogni modo, la musica appare come un aspetto di grande rilievo all'interno dell'economia dei rituali sia sacrificali che liturgici. Grazie alla sua forza simbolica ed emozionale, infatti, essa permette all'uomo di predisporre al culto con il necessario stato mentale e di avvicinarsi e a comunicare con il divino con una più sincera propensione d'animo.

La distruzione del Secondo Tempio di Gerusalemme, tuttavia, rappresenta verosimilmente la causa di intense mutazioni anche in relazione all'uso della musica nelle prassi religiose. Come evidenziato, infatti, in seguito alla catastrofe le testimonianze riguardanti l'utilizzo di canti e strumenti nei rituali appaiono praticamente inesistenti, se non, molto limitatamente, nei contesti domestici e privati. Nonostante numerosi studiosi abbiano approfondito l'argomento e avanzato molteplici ipotesi a riguardo, sembra che l'uso della musica fosse addirittura vietato nella sinagoga, forse in segno di lutto. Tuttavia, benché possa apparire plausibile che essa fosse in qualche modo parte dei servizi liturgici post-templari, almeno in un secondo momento, le attestazioni sono troppo scarse per avanzare delle ipotesi in merito.

Lo studio delle consuetudini religiose della comunità di Qumran ha messo in luce una serie di parallelismi con il culto post-templare, utili a comprendere ulteriormente

come si sia trasformata la percezione del sacro e la sua realizzazione. La setta del Mar Morto, che si era distaccata dal Tempio di Gerusalemme e dalle sue ritualità poiché lo considerava ormai impuro e non più conforme alla Legge, mostra infatti una rielaborazione liturgica e non sacrificale in parte molto simile a quella operata dalle autorità rabbiniche in seguito al 70 e.v. Benché le informazioni circa l'intendimento della spazialità sacra e della gestualità rituale siano troppe scarse e frammentarie per poterne trarre delle deduzioni, la liturgia qumranica offre invece alcuni interessanti spunti. Innanzitutto, l'allontanamento dal Tempio, seppur volontario, portò la comunità a rielaborare il proprio culto in forme e modalità differenti, data l'impossibilità legale di offrire sacrifici. La critica di questi ultimi e la loro reintegrazione nella preghiera, ricalcandone tempistiche e intenzioni, rimanda fortemente al rimaneggiamento liturgico operato dai rabbini, che in essa videro, similmente al gruppo di Qumran, una valida ed efficace alternativa alle prassi immolatorie. Inoltre, i costumi religiosi della comunità mettono in luce il medesimo processo di demotizzazione e soggettivazione del culto che si rintraccia nel giudaismo post-templare, evidenziando una religiosità più orizzontale. Presso Qumran, infatti, la collettività, ben separata dal resto del mondo, rappresentava una sorta di Tempio spiritualizzato, divenendo essa stessa il luogo adatto ad accogliere il divino ed entro il quale realizzare l'attività rituale. In questa maniera, la comunità si rendeva agente attivo del culto, il quale si concretizzava mediante la preghiera, lo studio e il rispetto della Torah. L'impegno e la volontà dei membri del gruppo ponevano le basi di quella santità che era richiesta al popolo di Dio, e il loro agire individuale e collettivo poteva così plasmare l'esperienza religiosa. Pertanto, appare evidente come l'analisi del culto di Qumran risulti particolarmente rilevante nell'evidenziare come, già prima della caduta del Tempio, vi fossero delle forme differenti di percezione e realizzazione del sacro. Quanto operato dalle autorità rabbiniche in seguito al 70 e.v., infatti, potrebbe non essere stato concepito *ex novo*, ma plausibilmente giungere da un più ampio bacino culturale di intendimento delle cose divine e di come gli uomini possano avvicinarle.

In virtù di tali deduzioni e, più in generale, dello studio del culto dei periodi precedenti e posteriori al Tempio, appare ora possibile tentare di delineare quelle già menzionate teorie di base. Queste rappresentano dei meccanismi che reggono il senso profondo dei rituali, perpetuandoli e garantendone validità, e che possono offrire la

direzione nella quale si è orientata la ristrutturazione della religione giudaica in seguito al 70 e.v.

Nelle ritualità sacrificali del Tempio, come evidenziato nel capitolo 3.6, si possono infatti rintracciare tre principali logiche. Questa architettura, ricapitolando, è costituita *in primis* da un meccanismo di tipo oblativo, che caratterizza il sacrificio d'olocausto, l'offerta vegetale e il sacrificio di comunione, e che sostiene un dono incondizionato, reverenziale e conciliatorio a Dio. Una seconda logica, di natura espiatoria e purificatoria, riguarda invece il sacrificio *hatta't* e talvolta l'olocausto, in un'ottica debitoria dove il fedele, oltre a dimostrare il proprio pentimento, offre anche il mezzo per realizzare l'espiazione vera e propria, ovvero il sangue, il quale sembra rappresentare il fine ultimo dell'immolazione. Infine, si delinea una terza logica a carattere apotropaico, costituita essenzialmente proprio dal sangue, al quale, in quanto sede della vita e capace di forza poetica, vengono attribuiti significati che trascendono la sua natura e lo inseriscono in una sfera quasi magica. Questi tre aspetti, dunque, appaiono come l'ossatura che sorregge l'intero sistema immolatorio israelitico e che permettono ai suoi rituali di reiterarsi e avere validità, realizzando così il senso dei sacrifici stessi.

Ciò che caratterizza il senso e la struttura del culto e la liturgia post-templare si differenzia sostanzialmente da ciò che, in precedenza, sorreggeva il sistema sacrificale israelitico. In virtù della profonda e traumatica trasformazione innescata dalla caduta del Tempio e del suo culto, infatti, questi principi liturgici si modellano plasticamente seguendo l'evoluzione dei rituali e dei costumi religiosi giudaici che distingue i primi secoli dell'era volgare. In un certo senso, si potrebbe dire che le motivazioni oblativo, espiatorie e apotropaiche che ordinavano il precedente sistema templare permangono anche in seguito a esso, seppur, forse, in una dimensione meno nazionale e più personale e intima. La natura oblativa della preghiera, infatti, che si enuclea nella lode incondizionata a Dio e nel rendimento di grazie, rimane certamente un aspetto fondamentale, rappresentando un elemento imprescindibile dell'orare come espressione religiosa in generale. Ancora, il tema dell'espiazione, non più realizzabile mediante il sangue, si può nuovamente ritrovare nella sfera individuale del pentimento e del riavvicinamento a Dio tramite la preghiera e la devozione personale. Infine, una dimensione apotropaica, anch'essa non più possibile per mezzo del sangue della vittima sacrificale, si può rintracciare nell'uso di amuleti o altri oggetti capaci di una qualche



forza magicamente salvifica, ad esempio in relazione alla sinagoga e alla teca contenente i rotoli della Torah.

Più in generale, in seguito al 70 e.v. la preghiera giunge a incarnare e rinnovare quello che era il senso del sacrificio. È comune opinione, infatti, che le prassi immolatorie cessarono con la distruzione del Tempio, data l'impossibilità legale di praticarle in altri luoghi. Tuttavia, le autorità rabbiniche si adoperarono nel discutere una possibile rielaborazione del culto sacrificale, operando una transizione da quest'ultimo allo studio della Torah, all'osservanza dei suoi precetti e, in particolare, alla preghiera. Questa, infatti, diventa uno strumento primario di mantenimento e perpetuazione dei sacrifici, che ora non si risolvono più in un atto pratico e cruento, ma nella parola e nella riflessione. Il rito, quindi, assume un ruolo nuovo, divenendo narrazione e memoria di sé stesso, con forme e modalità differenti. Pertanto, il sacrificio cessa solo nelle sue manifestazioni concrete, continuando a esistere come dialogo con il divino, ma in vesti diverse, verbali.

Nonostante le profonde trasformazioni che vive la religione giudaica, dunque, le motivazioni che guidano le sue pratiche e i suoi rituali prima e dopo la caduta del Tempio sembrano contraddistinte da una certa continuità di intenti. Tuttavia, nell'ambito della liturgia posteriore al 70 e.v., questi tre principi mantengono sì un valore di rilievo, ma, come detto, in maniera più personale che collettiva, divenendo, si potrebbe dire, quasi secondari. Ciò che sembra primariamente strutturare il senso della preghiera e della liturgia post-templare, infatti, è rappresentato da altri concetti, che appaiono più in linea con le necessarie mutazioni culturali messe in atto dai rabbini nel corso dei secoli successivi alla catastrofe.

Innanzitutto, si potrebbe delineare una prima logica legata all'imitazione, che si rifà propriamente a quel meccanismo di *imitatio templi* innescato e favorito dalle autorità rabbiniche nei primi secoli dell'era volgare. Tale processo, che, come sottolineato, si sviluppa gradualmente, prima con una certa cautela e poi in maniera più decisa e organizzata, vede l'accostamento di numerosi elementi costitutivi di quello che era il sistema templare alla sinagoga e al suo culto. In questi ultimi, infatti, i rabbini integrano progressivamente quello che era il senso dei rituali sacrificali e delle prassi del Tempio, ricalibrando l'asse del sacro, ormai perduto, in una nuova istituzione. Così facendo, essi non solo rispondono a un'esigenza fondamentale, ma ristrutturano completamente

l'intero impianto religioso, nel quale, ben ancorandosi al passato e al pilastro delle Scritture, permettono al giudaismo di sopravvivere e, nuovamente, rinnovarsi. Tale orientamento imitativo, infatti, non tende alla sostituzione integrale di quello che rappresentava il santuario gerosolimitano, il quale rimane, quantomeno nella memoria, un caposaldo eterno e inviolabile. Esso, invece, attingendo a piene mani da questo patrimonio quasi mitico, ne rimodella l'essenza al fine di garantire validità e autorità tanto ai rabbini, quali nuovi intermediari con il divino, quanto alla sinagoga e alle sue consuetudini. Per quanto tale trasformazione possa essere in parte una necessaria e naturale conseguenza alla caduta del Tempio, essa sottende invece un meccanismo sofferto e profondamente elaborato che sembra muovere l'intera religione giudaica all'indomani della catastrofe. Pertanto, la teoria dell'imitazione appare come fondamentale vettore d'azione sia della liturgia che del culto nella sua interezza e tramite la quale vengono gettate le fondamenta necessarie per la ristrutturazione del giudaismo.

In secondo luogo, si potrebbe tratteggiare una logica legata all'intenzionalità. Dallo studio della spazialità, della gestualità e dalla rinnovata percezione del sacro e della liturgia promossa dalle autorità rabbiniche, infatti, emerge con una certa forza l'interesse nel sottolineare l'importanza cardinale dell'attività umana nel contesto religioso. L'impegno personale del fedele nel dedicarsi allo studio della Torah, alla preghiera e alla consultazione dei rabbini assume una qualità di grande spessore nell'economia del culto. Aspetti come volontà, concentrazione e dedizione, per l'appunto, appaiono come quei *medium* che non solo permettono all'uomo di avvicinarsi a Dio nella maniera corretta, ma rendono inoltre efficaci i rituali stessi, creano lo spazio del sacro nel quale collocarli e modellano il senso profondo dell'esperienza religiosa. L'attività umana, infatti, sia essa individuale che collettiva, si trasforma nel veicolo di un rapporto con il divino che trascende l'esecuzione quasi meccanica dei rituali o l'adempimento di un codice. L'intenzionalità che l'uomo pone nelle azioni religiose diventa così il mezzo stesso per realizzare l'avvicinamento al sacro. Nello specifico, il valore accordato agli insegnamenti dei singoli rabbini, riconosciuti come incarnazione vivente della Torah e verso i quali i fedeli compiono pellegrinaggi, mostra, ad esempio, come da un culto unitario e granitico si passi a una maggiore soggettivazione religiosa. Ancora, le fonti illustrano come alcuni spazi cittadini, come la piazza, gli oggetti contenuti nella sinagoga e la sinagoga stessa siano considerati sacri. Questo avviene non tanto per una santità intrinseca di tali luoghi

o elementi, ma grazie alle attività e ai movimenti che l'uomo ritualmente vi compie, sia in prospettiva individuale che comunitaria. Pertanto, questa soggettivazione e individualizzazione della percezione del sacro risulta come ulteriore sfaccettatura della più ampia demotizzazione che subisce il culto, che, come già evidenziato, appare evidente come diventi maggiormente orizzontale, mobile e incentrato sugli uomini.

Infine, si ritrova un principio sociale e teologico di redenzione, che emerge soprattutto dalla liturgia, rimodellata e stabilizzata dai rabbini. Tale meccanismo è messo in luce, in particolar modo, dalle due principali preghiere canonizzate in seguito alla caduta del Tempio, ovvero lo *Šema* e la *Amidah*. Queste, infatti, tendono a enucleare quello che si potrebbe definire una sorta di manifesto politico e religioso del giudaismo posteriore al 70 e.v., il quale sembra voler gettare le fondamenta concettuali di una più ampia ristrutturazione culturale e nazionale. Nello *Šema*, come analizzato precedentemente, vengono enfatizzate tematiche come l'unicità e l'esclusività di Dio, l'amore di quest'ultimo per Israele e l'importanza cardinale dell'osservanza e dell'adempimento dei precetti divini. Richiamando l'immaginario biblico dell'Alleanza, le autorità rabbiniche lo aggiornano nella terminologia e nei concetti di fondo, trasformandolo in quello della monarchia di Dio. Le fonti, infatti, trattano frequentemente la misura e la qualità della devozione a quest'ultimo, nonché il ruolo di Israele nel suo rapporto con il divino e come realizzarlo nella quotidianità individuale e collettiva. In questo senso, lo *Šema* potrebbe fungere anche da espediente identitario e di differenziazione sociale. Con la presa di potere da parte dei Romani in Palestina, conseguì infatti la cacciata del popolo giudaico dalle sue terre e da Gerusalemme, ormai denominata *Aelia Capitolina*. Inoltre, a partire dalla fine del II secolo e.v., venne a intensificarsi la tendenza ad assicurare all'imperatore prerogative divine. In virtù di ciò, appare piuttosto naturale la necessità, da parte del giudaismo, di ricorrere a un rafforzamento della propria identità sociale, politica e religiosa, differenziandosi dal resto del mondo e confermandosi così quale popolo santo. Pertanto, l'inserimento di tematiche come l'unicità e la sovranità di Dio all'interno di una rinnovata struttura liturgica appare tanto fondamentale per la sopravvivenza della religione giudaica quanto necessario per affermare la propria identità come comunità, diversa e distaccata dagli usi e dai costumi degli altri popoli. Inoltre, l'accento posto sulla regalità divina e la rielaborazione di specifico materiale biblico, che va a strutturare l'intera preghiera, rappresenta il substrato

concettuale per avanzare un'idea e un'esigenza di redenzione, che si lega intrinsecamente alle nozioni dell'unicità di Dio e dell'obbedienza e della realizzazione della Legge. Tuttavia, come già affermato, nello *Šema* non si rintracciano quelle tematiche di natura nazionale che caratterizzavano e sostenevano il culto di Gerusalemme, ben presenti invece nella *'Amidah*. Questa, infatti, che è costituita da una serie di benedizioni che agiscono da lodi, petizioni e ringraziamenti, appare come preghiera fortemente collettiva, votata nuovamente all'unità e alla coesione sociale e totalmente in prospettiva di una redenzione. Richiamando una serie di elementi di origine biblica e riorganizzandoli in una grammatica liturgica basata essenzialmente sul concetto di salvezza, la *Šemoneh 'esreh* si articola intorno alcune idee di fondo che riflettono una nuova stabilità religiosa e una proiezione di questa nel futuro. Nella preghiera, infatti, vengono enfatizzate tematiche come la santità di Dio, la sua sovranità non solo su Israele ma sul mondo intero e la sua forza salvifica, veicolo di resurrezione. Inoltre, la formulazione delle benedizioni che compongono la *'Amidah* fa trasparire una sorta di necessità di ricordare a Dio il patto stretto con il suo popolo e di difenderlo e perpetuarlo, avanzando delle speranze di carattere nazionale, come la ricostruzione di Gerusalemme e la restaurazione della discendenza davidica. In questo modo, il popolo giudaico dimostra di essere consapevole tanto del suo passato quanto del suo presente, proiettandosi in un futuro di speranza per la propria redenzione, realizzabile ormai solo mediante la preghiera e l'osservanza dei precetti divini. La *'Amidah*, infatti, dimostra una forte inclinazione identitaria e collettiva, non più solo relativa al giudaismo come religione e popolo, ma anche in una prospettiva universale e basata profondamente sul tema della redenzione. Quest'ultima, infatti, si modella come uno dei veicoli fondamentali della trasformazione sociale e religiosa che caratterizza la religione giudaica nei secoli successivi alla distruzione di Gerusalemme e del suo Tempio. Benché anche tale orientamento possa apparire come naturale istinto di sopravvivenza, esso riflette in realtà una profonda consapevolezza individuale e collettiva, nonché una notevole capacità di rimodellare la propria religione, per secoli graniticamente ordinata, in un qualcosa di più fluido e incentrato sull'uomo come parte attiva nella realizzazione dell'esperienza sacra.

Queste tre fondamentali logiche, ovvero quella dell'imitazione, dell'intenzionalità e della redenzione, emergono con forza come risposta al drastico mutare degli eventi ma, allo stesso tempo, come quell'ossatura capace di mantenere e reiterare l'ordine del sacro.

Quest'ultimo, infatti, sembra essere sostenuto e validato da questi tre meccanismi di fondo, permettendogli di sopravvivere nonostante la catastrofe e di rimodellarsi plasticamente costruendo così il senso più profondo del culto. L'atteggiamento volto a imitare il Tempio, ma senza sostituirlo, nelle strutture e nelle pratiche sinagogali tende a legittimare una nuova forma spaziale e concettuale di santità, garantendo in questo modo l'esistenza e l'efficacia della separatezza dall'ordinario che l'esperienza del sacro richiede. Inoltre, il richiamo di elementi templari di varia natura, che si tratti di consuetudini, tempistiche o motivi architettonici, ne alimenta il ricordo, facendo del santuario gerosolimitano e del suo culto un caposaldo inamovibile del passato e, contemporaneamente, la direzione in cui muovere il senso e il futuro della propria fede. In aggiunta, l'importanza accordata all'agire dell'uomo, alla sua propensione d'animo e alla sua attitudine nei confronti della relazione con il divino, dimostra di costituire un elemento che permea ogni aspetto del culto, ponendo il fedele in una condizione di centralità. In virtù degli eventi che colpiscono il popolo giudaico, infatti, quest'ultimo si ritrova quale agente attivo e imprescindibile nel ripristino del suo rapporto con Dio. Le azioni dell'uomo, il suo impegno e lo stato mentale con il quale si pone nei confronti della divinità diventano pertanto strumenti rituali a tutti gli effetti. Gli atti umani sono dunque capaci non solo di ristabilire quel legame perduto con la caduta di Gerusalemme, ma anche di creare lo spazio entro il quale accogliere e realizzare il sacro, elicitandolo mediante l'uso educato del proprio corpo, la pratica liturgica e l'adempimento della Torah. Ciò evidenzia un mutamento culturale e culturale di grande rilievo, dimostrando la malleabilità dell'esperienza religiosa in generale e la sua inclinazione profondamente umana. Infine, il tema della redenzione, che emerge frequentemente soprattutto nella liturgia, dimostra un'ulteriore evoluzione della religione giudaica. In seguito alla caduta del Primo Tempio, percepita come la causa diretta dei peccati di Israele, la società fu pervasa da un dilagante senso di colpa che poteva essere fugato e risolto solo da un costante impegno espiatorio, sviluppando pratiche volte precipuamente a mondare i mali del popolo. Con la distruzione del Secondo Tempio e la conseguente Diaspora, l'espiazione non costituì più il tramite per ristabilire il rapporto con Dio. Il giudaismo, consapevole della drasticità degli eventi, privato del suo centro di culto e ormai disperso, dovette così ripensare completamente la propria essenza e il proprio destino. Pertanto, la speranza in un dio che salva e redime diventa uno dei principali orizzonti al quale tende

l'intero impianto culturale ed entro il quale si muove l'esperienza del sacro e le sue prassi. La redenzione, dunque, diventa il veicolo e la direzione di un'ulteriore trasformazione, strutturandosi come concetto fondamentale del culto.

In conclusione, questi tre principali meccanismi costituiscono la natura di una trasformazione radicale e sfaccettata, dimostrando di rappresentare intimamente la struttura con e sulla quale rimodellare il culto giudaico. Nonostante la catastrofe della distruzione, infatti, questi pilastri concettuali permettono di ricreare un'unità interna e di confermare la coesione sociale, segnando delle demarcazioni che mettono in risalto il carattere separato del sacro e creando una percezione di esclusività del proprio mondo religioso. Così facendo, non solo queste logiche fungono da strumenti efficaci e validi per il mantenimento e la reiterazione del rapporto con il divino, ma costituiscono il fondamento di una nuova condizione religiosa, rendendo possibile quell'avvicinamento a Dio, il quale, dopo il 70 e.v., sembrava essersi allontanato.

## Bibliografia

ABERBACH Moshe-ABERBACH David, *The Roman-Jewish Wars and Hebrew Cultural Nationalism*, Londra, Macmillan, 2000

ABUSCH Tzvi-SCHWEMER Daniel, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals (Ancient Magic and Divination, 8/1)*, Leiden, Brill, 2011

ADAMS Edward, *The Coming of the Son of Man in Mark's Gospel*, «Tyndale Bulletin», vol. 56, n. 2, 2005, pp. 39-61

ADLER Israel, *The Rise of Art Music in the Italian Ghetto*, in ALTMANN Alexander (a cura di), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, Harvard University Press, 1967, pp. 321-364

AHIPAZ Nili, *The Coins from Herodium - the Tomb Area*, in PORAT Roi-CHACHY Rachel-KALMAN Yakov (a cura di), *Herodium. Final Report of the 1972–2010 Excavations Directed by Ehud Netzer. Volume I: Herod's Tomb Precinct*, Gerusalemme, Israel Exploration Society, 2015, pp. 409-425

AITKEN James, *Jewish Worship amid Greeks: The Lexical Context of the Old Greek Psalter*, in MCLAY Timothy (a cura di), *The Temple in Text and Tradition: A Festschrift in Honour of Robert Hayward*, Londra, T&T Clark, 2014, pp. 48-70

ALBECK Chanoch, *Introduction to the Talmud, Babli and Yerushalmi*, Tel Aviv, D'vir, 1969

ALBERTZ Rainer, *Are Foreign Rulers Allowed to Enter and Sacrifice in the Jerusalem Temple?*, in ALBERTZ Rainer-WÖHRLE Jakob (a cura di), *Between Cooperation and Hostility. Multiple Identities in Ancient Judaism and the Interaction with Foreign Powers*, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, pp. 115-123

ALBERTZ Rainer, *Der sozialgeschichtliche Hintergrund des Hiobbuches und der "Babylonischen Theodizee"*, in JEREMIAS Jörg-PERLITT Lothar, *Die Botschaft und*

*die Boten: Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1981, pp. 349-372

ALBERTZ Rainer, *Storia della religione nell'Israele antico. Dall'esilio ai Maccabei*, vol. 2, Brescia, Paideia, 2005 [ed. or. *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit: Vom Exil bis zu den Makkabäern*, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997]

ALDERINK Larry-MARTIN Luther, *Prayer in Greco-Roman Religions*, in KILEY Mark (a cura di), *Prayer from Alexander to Constantine. A Critical Anthology*, Londra, Routledge, 1997, pp. 123-127

ALEXANDER Elizabeth, *Gender and Timebound Commandments in Judaism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013

ALEXANDER Elizabeth, *Women's Exemption from Shema and Tefillin and How These Rituals Came to be Viewed as Torah Study*, «Journal for the Study of Judaism», vol. 42, n. 4-5, 2011, pp. 531-579

ALEXANDER Philip, *A Note on the Syntax of 4Q448*, «Journal of Jewish Studies», vol. 44, n. 2, 1993, pp. 301-302

ALEXANDER Philip, *The Mystical Texts*, Londra, T&T Clark, 2006

ALON Gedaliah, *Jews, Judaism, and the Classical World: Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1977

ALON Gedaliah, *The Jews in Their Land in the Talmudic Age*, Cambridge, Harvard University Press, 1989

AMADASI GUZZO Maria Giulia, *Sacrifici e banchetti: Bibbia ebraica e iscrizioni puniche*, in GROTTANELLI Cristiano-PARISE Nicola (a cura di), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 97-122

AMELING Walter (a cura di), *Inscriptiones Judaicae Orientis, Vol. II: Kleinasien*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2004

AMES Tracy, *Fellowship, Pharisees and the Common People in Early Rabbinic Tradition*, «Studies in Religion», vol. 34, n. 3-4, 2005, pp. 339-356

AMIET Pierre, *Art of the Ancient Near East*, New York, Harry N. Abrams, 1980



ANDERSON Gary, *The Praise of God as a Cultic Event*, in OLYAN Saul-ANDERSON Gary (a cura di), *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, Sheffield, JSOT Press, 1991, pp. 15-33

ANGEL Joseph, *Maskil, Community, and Religious Experience in the Songs of the Sage (4Q510–511)*, in «Dead Sea Discoveries», vol. 19, n. 1, 2012, pp. 1-27

APPLEBAUM Shimon, *Jews and Greeks in Ancient Cyrene*, Leiden, Brill, 1979

ARNOLD Bill, *Deuteronomy as the “Ipsissima Vox” of Moses*, «Journal of Theological Interpretation», vol. 4, n. 1, 2010, pp. 53-74

ARNOLD Russell, *Qumran Prayer as an Act of Righteousness*, «The Jewish Quarterly Review», vol. 95, n. 3, 2005, pp. 509-529

ARNOLD Russell, *The Social Role of Liturgy in the Religion of the Qumran Community*, Leiden, Brill, 2006

AUGÉ Christian-RENEL François-BOREL Laurent-MARCH Chrystelle, *New Excavations in the Qasr al-Bint Area at Petra*, «Annual of the Department of Antiquities of Jordan», n. 46, 2002, pp. 309-313

AUNE David, *Apocalypticism, Prophecy, and Magic in Early Christianity: Collected Essays*, Grand Rapids, Baker, 2008

AUNE David, *On the Origins of the “Council of Javneh” Myth*, «Journal of Biblical Literature», vol. 110, n. 3, 1991, pp. 491-493

EVERY-PECK Alan, *Judaism without the Temple: The Mishnah*, in ATTRIDGE Harold-HATA Gohei (a cura di), *Eusebius, Christianity and Judaism*, Leiden, Brill, 1992, pp. 409-431

AVIGAD Nahman-SASS Benjamin, *Corpus of West Semitic Stamp Seals*, Gerusalemme, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1997

AVIGAD Nahman-YADIN Yigael, *A Genesis Apocryphon: A Scroll from the Wilderness of Judaea. Description and Contents of the Scroll, Facsimiles, Transcription and Translation of Columns II, XXII-XIX*, Gerusalemme, Magnes Press, 1956

AVIOZ Michael, *The Date of the Destruction of the First Temple in Ancient Versions and in Early Biblical Interpretation*, «Textus», vol. 22, n. 1, 2005, pp. 87-94

AVIOZ Michael, *When Was the First Temple Destroyed according to the Bible?*, «Biblica», vol. 84, n. 4, 2003, pp. 562-565

AVISHUR Yitshak, *Studies in Hebrew and Ugaritic Psalms*, Gerusalemme, Magnes Press, 1994

AVI-YONAH Michael, *Art in Ancient Palestine*, Gerusalemme, Magnes Press, 1981a

AVI-YONAH Michael, *Jews of Palestine. Political History from The Bar Kokhba War to The Arab Conquest*, Oxford, Blackwell, 1976

AVI-YONAH Michael, *The Mosaics of Mopsuestia - Church or Synagogue?*, in LEVINE Lee (a cura di), *Ancient Synagogues Revealed*, Gerusalemme, Israel Exploration Society, 1981b, pp. 186-190

AVRAHAMI Yael, *The Senses of Scripture. Sensory Perception in the Hebrew Bible*, Londra, T&T Clark, 2012

BAESENS Viviane, *Royal Taxation and Religious Tribute in Hellenistic Palestine*, in BANG Peter et al. (a cura di), *Ancient Economies, Modern Methodologies: Archaeology, Comparative History, Models and Institutions*, Bari, Edipuglia, 2006, pp. 179-200

BAILLET Maurice, *Discoveries in the Judaean Desert VII: Qumran Grotte 4: III: 4Q482 - 4Q502*, Oxford, Clarendon Press, 1982

BALBERG Mira, *Purity, Body, and Self in Early Rabbinic Literature*, Berkeley, University of California Press, 2014

BALENTINE Samuel, *Levitico*, Torino, Claudiana, 2008 [ed. or. *Leviticus*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2002]

BARCLAY John, *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)*, Londra, T&T Clark, 1996

BAR-KOCHVA Bezalel, *Pseudo Hecataeus, "On the Jews". Legitimizing the Jewish Diaspora*, Berkeley, University of California Press, 2010

BARNES Timothy, *The Sack of the Temple in Josephus and Tacitus*, in EDMONDSON Jonathan (a cura di), *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 129-144

BARNES Timothy, *Trajan and the Jews*, «Journal of Jewish Studies», vol. 40, n. 2, 1989, pp. 145-162

BAUMGARTEN Albert, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era*, Leiden, Brill, 1997

BAUMGARTEN Albert, *The Name of the Pharisees*, «Journal of Biblical Literature», vol. 102, n. 3, 1983, pp. 411-428

BAUMGARTEN Joseph, *4Q502, Marriage or Golden Age Ritual?*, «Journal of Jewish Studies», vol. 34, n. 2, 1983, pp. 125-135

BAUMGARTEN Joseph, *4Q503 (Daily Prayers) and the Lunar Calendar*, «Revue de Qumran», vol. 12, n. 47, 1986, pp. 399-407

BAUMGARTEN Joseph, *Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarians of the Dead Sea (Qumrân) Scrolls*, «Harvard Theological Review», vol. 46, n. 3, 1953, pp. 141-159

BAUMGARTEN Joseph, *Some "Qumranic" Observations on the Aramaic Levi Document*, in COHEN Chaim-HURVITZ Avi-PAUL Shalom (a cura di), *Sefer Moshe: The Moshe Weinfeld Jubilee Volume. Studies in the Bible and the Ancient Near East, Qumran, and Post-Biblical Judaism*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2004, pp. 393-402

BAUMGARTEN Joseph, *The Heavenly Tribunal and the Personification of Sedeq in Jewish Apocalyptic*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», vol. 2, n. 19, 1979, pp. 219-239

BEALL Todd, *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988

- BEDAL Leigh-Ann, *The Petra Pool-Complex. A Hellenistic Paradeisos in the Nabataean Capital (Results from the Petra "Lower Market" Survey and Excavations, 1998)*, Piscataway, Gorgias Press, 2004
- BEGBIE Jeremy, *Theology, Music and Time*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000
- BEGG Christopher-SPILSBURY Paul, *Flavius Josephus: Translation and Commentary. Volume 5: Judean Antiquities, Books 8-10*, Leiden, Brill, 2005
- BELL Catherine, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford, Oxford University Press, 1997
- BENVENISTE Émile, *Problèmes de linguistique générale*, vol. II, Parigi, Gallimard, 1974
- BERGES Ulrich, *Jesaja 40-48*, Friburgo, Herder Verlag, 2020
- BERGES Ulrich, *Jesaja 49-54*, Friburgo, Herder Verlag, 2015
- BERGES Ulrich, *Jesaja 55-56*, Friburgo, Herder Verlag, 2022
- BERTHELOT Katell, *Is God Unfair? The Fourth Book of Ezra as a Response to the Crisis of 70 C.E.*, in LANGE Armin-RÖMHELD Diethard-WEIGOLD Matthias (a cura di), *Judaism and Crisis: Crisis as a Catalyst in Jewish Cultural History*, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, pp. 73-89
- BIANCHI Enzo, *Il libro delle preghiere*, Torino, Einaudi, 1997
- BIANCHI Francesco, *La spettanza del sacerdote nei sacrifici della Bibbia tra tradizione e storia*, s.n.t., 2015
- BICKERMAN Elias, *The Civic Prayer for Jerusalem*, «Harvard Theological Review», vol. 55, n. 3, 1962, pp. 163-185
- BICKERMAN Elias, *The Warning Inscriptions of Herod's Temple*, «Jewish Quarterly Review», vol. 37, n. 4, 1947, pp. 387-405
- BIDMEAD Julye, *The Akitu Festival: Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*, Piscataway, Gorgias Press, 2004

BILDE Per, *Flavius Josephus, Between Jerusalem and Rome: His Life, His Works, and Their Importance*, Sheffield, JSOT Press, 1988

BILDE Per, *Josephus and Jewish Apocalypticism*, in MASON Steve (a cura di), *Understanding Josephus. Seven Perspectives*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, pp. 35-61

BILDE Per, *The Roman Emperor Gaius (Caligula)'s Attempt to Erect his Statue in the Temple of Jerusalem*, «*Studia Theologica*», vol. 32, 1978, pp. 67-93

BINDER Donald, *Into the Temple Courts: The Place of the Synagogues in the Second Temple Period*, Society of Biblical Literature Dissertation Series n. 169, Atlanta, Scholars Press, 1999

BIRDWHISTELL Ray, *Kinesics and Context Essays on Body Motion Communication*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1970

BLACK Jeremy-GREEN Anthony, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary*, Londra, British Museum Press, 1994

BLENKIN Hugh, *Immortal Sacrifice*, Londra, Darton, Longman & Todd, 1964

BLENKINSOPP Joseph, *Interpretation and Tendency to Sectarianism: An Aspect of the Second Temple History*, in SANDERS Ed Parish (a cura di), *Jewish and Christian Self-definition II*, Minneapolis, Fortress Press, 1981, pp. 1-26

BLOCH Maurice, *Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority?*, «*European Journal of Sociology*», vo. 15, n. 1, 1974, pp. 55-81

BLUM Erhard, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, Berlino, De Gruyter, 1990

BOHAK Gideon, *Ancient Jewish Magic. A History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008

BOKSER Baruch, *Approaching Sacred Space*, «*Harvard Theological Review*», vol. 78, n. 3-4, 1985, pp. 279-299

- BOKSER Baruch, *Ma'al and Blessings Over Food. Transformation of Cultic Terminology and Alternative Modes of Piety*, «Journal of Biblical Literature», vol. 100, n. 4, 1981, pp. 557-574
- BOKSER Baruch, *Rabbinic Responses to Catastrophe: From Continuity to Discontinuity*, «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», vol. 50, 1983a, pp. 37-61
- BOKSER Baruch, *The Origins of the Seder. The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism*, Berkeley, University of California Press, 1984
- BOKSER Baruch, *The Wall Separating God and Israel*, «Jewish Quarterly Review», vol. 73, n. 4, 1983b, pp. 349-374
- BOOTH Roger, *Jesus and the Laws of Purity. Tradition History and Legal History in Mark 7*, Londra, Bloomsbury, 1987
- BOYARIN Daniel, *A Tale of Two Synods: Nicaea, Yavneh, and Rabbinic Ecclesiology*, «Exemplaria», vol. 12, 2000, pp. 21-62
- BRANHAM Joan, *Sacred Space under Erasure in Ancient Synagogues and Early Churches*, «The Art Bulletin», vol. 74, n. 3, 1992, pp. 375-394
- BRANHAM Joan, *Vicarious Sacrality: Temple Space in Ancient Synagogues*, in URMAN Dan-FLESHER Paul (a cura di), *Ancient Synagogues: Historical Analysis & Archaeological Discovery*, vol. 2, Leiden, Brill, 1995, pp. 319-345
- BRATT John, "Salt", in TENNEY-SILVA (a cura di), *Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, Grand Rapids, Zondervan, 2009
- BREMMER Jan-ROODENBURG Herman, *A Cultural History of Gesture: From Antiquity to the Present Day*, Cambridge, Polity Press, 1991
- BROOKE George, *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in Its Jewish Context*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1985
- BRUMBERG-KRAUS Jonathan, *Meals as Midrash: A Survey of Ancient Meals in Jewish Studies Scholarship*, in GREENSPOON Leonard-SIMKINS Ronald-SHAPIRO Gerald (a cura di), *Food and Judaism*, Omaha, Creighton University Press, 2005, pp. 297-317

BRUNEAU Philippe, *Recherches sur les Cultes de Délos à l'Époque Hellénistique et à l'Époque Impériale*, Parigi, De Boccard, 1970

BUCK Carl Darling, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Language*, Chicago, University of Chicago Press, 2008

BULL Peter, *Posture and Gesture*, New York, Pergamon Press, 1987

BURKERT Walter, *Homo Necans: Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino, Boringhieri, 1981 [ed. or. *Homo Necans: Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlino, De Gruyter, 1972]

BURROWS Millar, *More Light on the Dead Sea Scrolls: New Scrolls and New Interpretations*, New York, Viking Press, 1958

BURTCHAELL James, *From Synagogue to Church: Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992

BUSINK Theodor, *Der Tempel von Jerusalem II*, Leiden, Brill, 1980

CALABRO David, *A Reexamination of the Ancient Israelite Gesture of Hand Placement*, in WILEY Henrietta-EBERHART Christian (a cura di), *Sacrifice, Cult, and Atonement in Early Judaism and Christianity: Constituents and Critique*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2017, pp. 99-104

CALABRO David, *Gestures of Praise: Lifting and Spreading the Hands in Biblical Prayer*, in SEELY David Rolph-CHADWICK Jeffrey-GREY Matthew (a cura di), *Ascending the Mountain of the Lord: Temple Praise, and Worship in the Old Testament*, Lake City, Deseret Book, 2013, pp. 105-121

CALABRO David, *When You Spread Your Palms, I Will Hide My Eyes: The Symbolism of Body Gestures in Isaiah*, «*Studia Antiqua*», vol. 9, n. 1, 2011, pp. 16-32

CARASIK Michael, *Theologies of the Mind in Biblical Israel*, New York, Peter Lang, 2006

CARDELLINI Innocenzo, *I sacrifici dell'antica Alleanza. Tipologie, Rituali, Celebrazioni*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2001

CARROLL John, *The Parousia of Jesus in the Synoptic Gospels and Acts*, in CARROLL John (a cura di), *The Return of Jesus in Early Christianity*, Peabody, Hendrickson Publishing, 2000, pp. 5-45

CARSON Donald-MOO Douglas, *An Introduction to the New Testament: Second Edition*, Grand Rapids, Zondervan, 2005

CATTO Stephen, *Reconstructing the First-Century Synagogue: A Critical Analysis of Current Research*, Londra, T&T Clark, 2007

CAUVILLE Sylvie, *Dendara. Les Fêtes d'Hathor*, Leuven, Peeters Publishers, 2002

CHAMBERS George, *Folksong - Plainsong. A Study in Musical Origins*, Londra, Merlin Press, 1972

CHARLESWORTH James, *Gli pseudoepigrafi dell'Antico Testamento e il Nuovo Testamento. Prolegomena allo studio delle origini cristiane*, Brescia, Paideia, 1990 [ed. or. *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament. Prolegomena for the Study of Christian Origins*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985]

CHARLESWORTH James, *Jewish Hymns, Odes, and Prayers (ca. 167 B.C.E. - 135 C.E.)*, in KRAFT Robert-NICKELSBURG George (a cura di), *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, Atlanta, Scholars Press, 1986, pp. 411-436

CHARLESWORTH James, *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Volume 4b: Angelic Liturgy: Songs of the Sabbath Sacrifice*, Tubinga, Mohr Siebeck, 1999

CHAZON Esther, *4QDibHam: Liturgy or Literature?*, «Revue de Qumran», vol. 15, n. 58, 1992a, pp. 447-456

CHAZON Esther, *Human and Angelic Prayer in Light of the Dead Sea Scrolls*, in CHAZON Esther (a cura di), *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 19-23 January, 2000*, Leiden, Brill, 2003, pp. 35-47



CHAZON Esther, *Hymns and Prayers in the Dead Sea Scrolls*, in FLINT Peter-VANDERKAM James (a cura di), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, Leiden, Brill, 1998-1999, pp. 244-270

CHAZON Esther, *Is Divrei Ha-Me'orot a Sectarian Prayer?*, in DIMANT Devorah-RAPPAPORT Uriel (a cura di), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, Leiden, Brill, 1992b, pp. 3-17

CHAZON Esther, *Liturgical Communion with the Angels at Qumran*, in FALK Danie-GARCÍA MARTÍNEZ Florentino-SCHULLER Eileen (a cura di), *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran: Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Oslo 1998, Published in Memory of Maurice Baillet*, Leiden, Brill, 2000a, pp. 95-105

CHAZON Esther, *Liturgical Function In The Cave 1 Hodayot Collection*, in FALK Daniel-METSO Sarianna-PARRY Donald-TIGCHELAAR Eibert (a cura di), *Qumran Cave 1 Revisited. Texts from Cave 1 Sixty Years after Their Discovery: Proceedings of the Sixth Meeting of the IOQS in Ljubljana*, Leiden, Brill, 2010, pp. 135-149

CHAZON Esther, *Liturgy Before and After the Temple's Destruction: Change or Continuity?*, in SCHWARTZ Daniel-WEISS Zeev (a cura di), *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism Before and After the Destruction of the Second Temple*, Leiden, Brill, 2011a, pp. 371-392

CHAZON Esther, *On the Special Character of Sabbath Prayer: New Data from Qumran*, «Journal of Jewish Music and Liturgy», vol. 15, 1993, pp. 1-21

CHAZON Esther, *Prayers from Qumran and Their Historical Implications*, «Dead Sea Discoveries», vol. 1, n. 3, 1994, pp. 265-284

CHAZON Esther, *Psalms, Hymns, and Prayers*, in SCHIFFMAN Lawrence-VANDERKAM James (a cura di), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2000b, pp. 710-715

CHAZON Esther, *Shifting Perspectives on Liturgy at Qumran in the Second Temple Judaism*, in LANGE Armin-TOV Emanuel-WEIGOLD Matthias (a cura di), *The Dead*

*Sea Scrolls in Context. Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures*, Leiden, Brill, 2011b, pp. 513-531

CHAZON Esther, *Shirot 'Olat ha-Shabbat*, in ESHEL Esther (a cura di), in *Discoveries in the Judaean Desert XI. Qumran Cave 4.VI: Poetical and Liturgical Texts, Part 1*, Oxford, Clarendon Press, 1998, pp. 173-401

CHAZON Esther, *The "Qedushah" Liturgy and Its History in Light of the Dead Sea Scrolls*, in TABORY Joseph (a cura di), *From Qumran to Cairo. Studies in the History of Prayer*, Gerusalemme, Orhot Press, 1999, pp. 7-17

CHAZON Esther, *The Function of the Qumran Prayer Texts: An Analysis of the Daily Prayers (4Q503)*, in SCHIFFMAN Lawrence-TOV Emanuel-VANDERKAM James (a cura di), *The Dead Sea Scrolls-Fifty Years After Their Discovery, An International Congress, The Israel Museum, Jerusalem, July 20-25, 1997*, Gerusalemme, Israel Exploration Society, 2000c, pp. 217-225

CHILDS Brevard, *Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato, Piemme, 1995 [ed. or. *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1974]

CHILDS Brevard, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1979

CLARK Kenneth, *Worship in the Jerusalem Temple after A.D. 70*, «New Testament Studies», vol. 6, n. 4, 1960, pp. 269-280

CLAUSS Manfred, *Israele nell'età antica*, Bologna, Il Mulino, 2003 [ed. or. *Das Alte Israel. Geschichte, Gesellschaft, Kultur*, Monaco, Beck, 1999]

CODY Jane, *Conquerors and Conquered on Flavian Coins*, in BOYLE Anthony-DOMINIK William (a cura di), *Flavian Rome. Culture, Image, Text*, Leiden, Brill, 2003, pp. 103-123

COHEN Boaz, *Jewish and Roman Law. A Comparative Study*, New York, Jewish Theological Seminary of America, 1966

COHEN Martin (a cura di), *Samuel Usque's Consolation for the Tribulations of Israel*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1964

COHEN Naomi, *The Nature of Shim'on Hapekuli's Act*, «Tarbiz», n. 52, 1983, pp. 547-556

COHEN Shaye, *From the Maccabees to the Mishnah*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1987a

COHEN Shaye, *Josephus, Jeremiah, and Polybius*, «History and Theory», vol. 21, n. 3, 1982a, pp. 366-381

COHEN Shaye, *Pagan and Christian Evidence on the Ancient Synagogue*, in LEVINE Lee (a cura di), *The Synagogue in Late Antiquity*, Philadelphia, American Schools of Oriental Research and Jewish Theological Seminary, 1987b, pp. 159-181

COHEN Shaye, *Roman Domination: The Jewish Revolt and the Destruction of the Second Temple*, in SHANK Hershel (a cura di), *Ancient Israel: from Abraham to the Roman Destruction of the Temple*, Washington, Biblical Archaeology Society, 1999, pp. 265-323

COHEN Shaye, *The Destruction: From Scripture to Midrash*, «Prooftexts», vol. 2, n. 1, 1982b, pp. 18-39

COHEN Shaye, *The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism*, «Hebrew Union College Annual», vol. 55, 1984a, pp. 27-53

COHEN Shaye, *The Temple and the Synagogue*, in MADSEN Truman (a cura di), *The Temple in Antiquity. Ancient Records and Modern Perspectives*, Provo, Brigham Young University, 1984b, pp. 151-174

COHEN Stuart, *The Three Crowns: Structures of Communal Politics in Early Rabbinic Jewry*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007

COHEN William, *Material Interiority in Charlotte Bronte's The Professor*, «Nineteenth-Century Literature», vol. 57, n. 4, 2003, pp. 443-476

COHN Naftali, *Sacred Space in the Mishnah: From Temple to Synagogue and... City*, in MIMOUNI Simon Claude-PAINCHAUD Louis (a cura di), *La question de la*

«sacerdotalisation» dans le judaïsme synagogal, le christianisme et le rabbinisme, Turnhout, Brepols, 2018, pp. 85-121

COHN Naftali, *The Memory of the Temple and the Making of the Rabbis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013

COHN Yehudah, *Tangled Up in Text: Tefillin and the Ancient World*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2008

COLLINS John, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, Londra, Routledge, 1997

COLLINS John, *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999

COLLINS John, *Powers in Heaven: God, Gods, and Angels in the Dead Sea Scrolls*, in COLLINS John-KUGLER Robert (a cura di), *Religion in the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000, pp. 9-28

COLLINS John, *The Angelic Life*, in SEIM KARLSEN Turid-ØKLAND Jorunn (a cura di), *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity*, Berlino, De Gruyter, 2009, pp. 291-310

COLLON Dominique, *Babylonian Seals*, in LEICK Gwendolyn (a cura di), *The Babylonian World*, New York-Londra, Routledge, 2007, pp. 95-123

COLLON Dominique, *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum: Cylinder Seals II. Akkadian- Post-Akkadian-Ur III period*, Londra, British Museum Publications, 1982

COLLON Dominique, *First Impressions: Cylinder Seals in the Ancient Near East*, Londra, British Museum Publications, 2005

COPPENS Joseph, *Le célibat essénien*, in DELCOR Mathias (a cura di), *Qumrân: Sa piété, sa théologie et son milieu*, Gembloux, Duculot, 1978, pp. 295-303

CORBO Virgilio, *Herodion I. Gli edifici della reggia-fortezza*, Gerusalemme, Franciscan Printing Press, 1989

CRAWFORD Sidnie White, *Reading Deuteronomy in the Second Temple Period*, in DETROYER Kristin-LANGE Armin (a cura di), *Reading the Present in the Qumran*

*Library: The Perception of the Contemporary by Means of Scriptural Interpretations*, Leiden, Brill, 2005, pp. 127-140

CRÜSEMANN Frank, *Israel in der Perserzeit: Eine Skizze in Auseinandersetzung mit Max Weber*, in SCHLUCHTER Wolfgang (a cura di), *Max Webers Sicht des antiken Christentums*, Francoforte, Suhrkamp, 1985, pp. 205-232

DAUBE David, *Typology in Josephus*, «Journal of Jewish Studies», vol. 31, 1980, pp. 18-36

DAVIES Henten, “Worship in the OT”, in BUTTRICK George Arthur (a cura di), *Interpreters Dictionary of the Bible*, Nashville, Abingdon Press, 1989, pp. 879-883

DAVILA James, *The Macrocosmic Temple, Scriptural Exegesis, and the Songs of the Sabbath Sacrifice*, «Dead Sea Discoveries», vol. 9, n. 1, 2002, pp. 1-19

DE VAUX Roland, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, Oxford, Oxford University Press, 1973

DE VAUX Roland, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino, Marietti, 1964 [ed. or. *Les institutions de l'Ancien Testament*, Parigi, Les Editions du Cerf, 1960]

DE VAUX Roland-MILIK Józef Tadeusz, *Discoveries in the Judaean Desert VI. Qumrân grotte 4.II: I. Archéologie; II. Tefillin, Mezuzot et Targums (4Q128-4Q157)*, Oxford, Clarendon Press, 1977

DEIANA Giovanni, *Il giorno dell'espiazione. Il kippur nella tradizione biblica*, Bologna, «Supplementi della Rivista Biblica», s. 30, 1994

DEIANA Giovanni, *Levitico. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano, Paoline Editoriale Libri, 2005

DEINES Roland, *Acts of God in History. Studies Towards Recovering a Theological Historiography*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2013

DEMISCH Heinz, *Erhobene Hände. Geschichte einer Gebärde in der bildenden Kunst*, Stoccarda, Urachhaus, 1984

DEN HOLLANDER William, *Josephus, the Emperors, and the City of Rome. From Hostage to Historian*, Leiden, Brill, 2014

DETIENNE Marcel-VERNANT Jean-Pierre, *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino, Bollati Boringhieri, 2014 [ed. or. *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Parigi, Gallimard, 1979]

DIMANT Devorah, *Men as Angels: The Self-Image of the Qumran Community*, in BERLIN Adele (a cura di), *Religion and Politics in the Ancient Near East*, Bethesda, University of Maryland, 1996, pp. 93-103

DIMANT Devorah, *The Vocabulary of the Qumran Sectarian Texts*, in FREY Jörg-CLAU Carsten-KESSLER Nadine (a cura di), *Qumran und die Archäologie*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2011, pp. 347-395

DITOMMASO Lorenzo, *Penitential Prayer and Apocalyptic Eschatology in Second Temple Judaism*, in PENNER Jeremy-PENNER Ken-WASSEN Cecilia (a cura di), *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Essays in Honor of Eileen Schuller on the Occasion of Her 65th Birthday*, Leiden, Brill, 2011, pp. 115-133

DITOMMASO Lorenzo, *Who is the «I» of 4 Ezra?*, in HENZE Matthias-BOCCACCINI Gabriele (a cura di), *Fourth Ezra and Second Baruch: Reconstruction after the Fall*, Leiden, Brill, 2013, pp. 119-133

DONAHUE John, *Temple, Trial, and Royal Christology*, in KELBER Werner (a cura di), *The Passion in Mark: Studies on Mark 14-16*, Minneapolis, Fortress Press, 1976, pp. 61-79

DOTHAN Moshe, *Hammath Tiberias: Early Synagogues and the Hellenistic and Roman Remains*, Gerusalemme, Israel Exploration Society, 1983

DOUGLAS Mary, *Leviticus as Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1999

DOUGLAS Mary, *Purezza e pericolo*, Bologna, Il Mulino, 2013 [ed. or. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londra, Psychology Press, 1966]

DOWNEY Susan, *Mesopotamian Religious Architecture. Alexander Through the Parthians*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 1988

DUNAND Maurice, *Byblos, Sidon, Jérusalem, Monuments apparentés des temps achéménides*, «Vetus Testamentum», n. 18, 1969, pp. 64-70

DUPONT-SOMMER André, *Exorcismes et guérisons dans les écrits de Qumran*, «Supplements to Vetus Testamentum», n. 7, 1960, pp. 246-261

DURKHEIM Émile, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Edizioni di Comunità, 1971 [ed. or. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Parigi, Alcan, 1912]

EBERHART Christian, *A Neglected Feature of Sacrifice in the Hebrew Bible: Remarks on the Burning Rite on the Altar*, «Harvard Theological Review», vol. 97, n. 4, 2004, pp. 485-493

EBERHART Christian, *Sacrifice? Holy Smokes! Reflections on Cult Terminology for Understanding Sacrifice in the Hebrew Bible*, in EBERHART Christian (a cura di), *Ritual and Metaphor. Sacrifice in the Bible*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011, pp. 17-32

EBERHART Christian, *Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament: Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 2002

EBERHART Christian, *To Aton or Not to Aton: Remarks on the Day of Atonement Rituals According to Leviticus 16 and the Meaning of Atonement*, in WILEY Henrietta-EBERHART Christian (a cura di), *Sacrifice, Cult, and Atonement in Early Judaism and Christianity: Constituents and Critique*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2017, pp. 197-232

EDWARDS James, *Markan Sandwiches. The Significance of Interpolations in Markan Narratives*, «Novum Testamentum», vol. 31, n. 3, 1989, pp. 193-216

EGGER-WENZEL Renate, *Gestures and Locations of Worship in the Book of Tobit*, in XERAVITS Géza-ZSENGELLÉR József-BALLA Ibolya (a cura di), *Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature*, Berlino, De Gruyter, 2017, pp. 261-275

EHRlich Uri, *Modes of Prayer and Their Significance in the Time of the Mishna and Talmud*, tesi di Dottorato, Hebrew University of Jerusalem, 1993

EHRlich Uri, *The Non-Verbal Language of Prayer. A New Approach to Jewish Liturgy*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2004

EHRlich Uri, *The Place of the "Shekhina" in the Consciousness of the Worshipper*, «Tarbiz», n. 65, 1996, pp. 315-329

EHRlich Uri, *When You Pray, Know Before Whom You Are Standing (B Ber. 28b)*, «Journal of Jewish Studies», vol. 49, n. 1, 1998, pp. 38-50

EILBERG-SCHWARTZ Howard, *The Human Will in Judaism: The Mishnah's Philosophy of Intention*, Atlanta, Scholars Press, 1986

EISENBAUM Pamela, *Hebrews, Supersessionism and Jewish-Christian Relations*, SBL Annual Meeting, 2005

EITREM Samson, *Some Notes on the Demonology in the New Testament*, New York, AMS Press, 1979

EKROTH Gunnel, *A View from the Greek Side. Interpretations of Animal Bones as Evidence for Sacrifice and Ritual Consumption*, «Journal of Ancient Judaism», vol. 7, n. 1, 2016, pp. 35-50

ELBOGEN Ismar, *Jewish Liturgy: A Comprehensive History*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1993

EL-DAMATY Mamdouh Mohamed, *Die Treppe des Hinaufsteigens zum Dach des Tempels von Dendera am Neujahrsfest*, in HAWASS Zahi (a cura di), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-First Century: Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo, 2000: vol. 1*, II Cairo, The American University in Cairo Press, 2003, pp. 171-179

ELIOR Rachel, *Mysticism, Magic, and Angelology: The Perception of Angels in Hekhalot Literature*, «Jewish Studies Quarterly», vol. 1, n. 1, 1993, pp. 3-53

ELIOR Rachel, *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism*, Liverpool, Liverpool University Press, 2004

EL-KORDY Zeinab, *Les escaliers de Dendera*, «Orientalia Lovaniensia Analecta», n. 150, Proceeding of the 9th International Congresses of Egyptologists, 2004, pp. 581-584



- ELLINGWORTH Paul, *Commentary on Hebrews*, Grand Rapids, Eerdmans, 1993
- ELLINGWORTH Paul, *Hebrews and the Anticipation of Completion*, «Themelios», vol. 14, n. 1, 1988, pp. 6-11
- ELMAN Yaakov, *Babylonian Baraitot in the Tosefta and the “Dialectology” of Middle Hebrew*, «Association for Jewish Studies Review», vol. 16, n. 1-2, 1991, pp. 1-29
- ELSNER Jaś-RUTHERFORD Ian (a cura di), *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford, Oxford University Press, 2005
- EPSTEIN Jacob, *Introduction to Tannaitic Literature*, Gerusalemme, Magnes Press, 1957
- EPSTEIN Jacob, *Introduction to the Text of the Mishnah*, vol. 2, Gerusalemme, Magnes Press, 2000
- EPSTEIN Jacob, *Studies in Talmudic Literature and Linguistics*, vol. 1, Gerusalemme, Magnes Press, 1983
- ESHEL Esther, *Prayer in Qumran and the Synagogue*, in EGO Beate-LANGE Armin-PILHOFER Peter (a cura di), *Gemeinde ohne Tempel /Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, Tubinga, Mohr Siebeck, 1999, pp. 323-334
- ESHEL Esther-ESHEL Hanan-YARDENI Ada, *A Qumran Composition Containing Part of Ps. 154 and a Prayer for the Welfare of King Jonathan and his Kingdom*, «Israel Exploration Journal», vol. 42, n. 3-4, 1992, pp. 199-229
- ESHEL Hanan, *Bethar was Captured and the City was Plowed: Jerusalem, Aelia Capitolina and the Bar Kokhba Revolt*, in AVIRAM Joseph-BAHAT Dan-BARKAY Gabriel (a cura di), *Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies*, Teddy Kollek Volume 28, Gerusalemme, Israel Exploration Society, 2007, pp. 21-27
- ESHEL Hanan, *Josephus’ View on Judaism without the Temple in Light of the Discoveries at Masada and Murabba’at*, in EGO Beate-LANGE Armin-PILHOFER Peter (a cura di), *Gemeinde ohne Tempel /Community without Temple. Zur Substituierung*

*und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, Tübinga, Mohr Siebeck, 1999, pp. 229-238

EVANS Craig, *Jesus' Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction?*, «Catholic Biblical Quarterly», vol. 51, n. 2, 1989, pp. 237-270

FABIETTI Ugo, *Il debito inestinguibile: sul sacrificio*, s.n.t., 1999

FABRO Cornelio (a cura di), *Kierkegaard Søren. Diario 1848-1849*, vol. 5, Brescia, Morcelliana, 1981

FABRO Cornelio, *La preghiera nel pensiero moderno*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1979

FALK Daniel, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*, Leiden, Brill, 1998

FALK Daniel, *Festivals and Holy Days*, in COLLINS John-HARLOW Daniel (a cura di), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010, pp. 636-645

FALK Daniel, *Jewish Prayer Literature and the Jerusalem Church in Acts*, in BAUCKHAM Richard (a cura di), *The Book of Acts in Its First Century Setting. Vol. 4: Palestinian Setting*, Eerdmans, 1995, pp. 267-301

FALK Daniel, *Prayer in the Qumran Texts*, in HORBURY William-DAVIES William-STURDY John (a cura di), *The Cambridge History of Judaism, vol. 3: The Early Roman Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 852-876

FALK Daniel, *Qumran and the Synagogue Liturgy*, in RUNESSON Anders-BINDER Donald-OLSSON Birger (a cura di), *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E. A Source Book*, Leiden, Brill, 2007a, pp. 404-434

FALK Daniel, *Scriptural Inspiration for Penitential Prayer in the Dead Sea Scrolls*, in BODA Mark-FALK Daniel-WERLINE Rodley (a cura di), *Seeking the Favor of God, Volume 2: The Development of Penitential Prayer in Second Temple Jerusalem*, Leiden, Brill, 2007b, pp. 127-158

- FALK Zeev, *Gestures Expressing Affirmation*, «Journal of Semitic Studies», vol. 4, n. 3, 1959, pp. 268-269
- FEINBERG Charles Lee, *The Scapegoat of Leviticus Sixteen*, «Bibliotheca Sacra», n. 115, 1958, pp. 320-333
- FELDMAN Louis (a cura di), *Josephus. Jewish Antiquities, Volume VIII: Books 18-19*, Cambridge, Harvard University Press, 1965
- FELDMAN Louis, *Diaspora Synagogues: New Light from Inscriptions and Papyri*, in FINE Steven (a cura di), *Sacred Realm: The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 48-67
- FELDMAN Louis, *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 1993
- FELIKS Yehuda, “Levonah”, in SOLIELI Manahem-BERKOOZ Moshe (a cura di), *Leksikon Mikra’i*, 1964-1965, pp. 33-41
- FERDA Tucker, *Jeremiah 7 and Flavius Josephus on the First Jewish War*, «Journal for the Study of Judaism», vol. 44, n. 2, 2013, pp. 158-173
- FERGUSON Everett, *The Art of Praise: Philo and Philodemus on Music*, in FITZGERALD John-OLBRICHT Thomas-WHITE Michael (a cura di), *Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, Leiden, Brill, 2003, pp. 391-426
- FINE Steven (a cura di), *Sacred Realm: The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*, Oxford, Oxford University Press, 1996a
- FINE Steven, *Did the Synagogue Replace the Temple?*, «Bible Review», vol. 12, n. 2, 1996b, pp. 18-26
- FINE Steven, *This Holy Place: On the Sanctity of the Synagogue During the Greco-Roman Period*, Eugene, Wipf and Stock, 2016
- FINE Steven-DELLA PERGOLA Miriam, *The Synagogue of Ostia and its Torah Shrine*, in GOODNICK WESTENHOLZA Joan (a cura di), *The Jewish Presence in Ancient Rome*, Gerusalemme, Bible Lands Museum, 1995, pp. 42-57

FINE Steven-RUTGERS Leonard Victor, *New Light on Judaism in Asia Minor During Late Antiquity: Two Recently Identified Inscribed Menorahs*, «Jewish Studies Quarterly», vol. 3, n. 1, 1996, pp. 1-23

FINKELSTEIN Louis, *The Development of the Amidah*, «Jewish Quarterly Review», vol. 16, n. 2, 1925, pp. 1-43

FINLAN Stephen, *Sacrificial Images in the New Testament*, «Svensk Exegetisk Årsbok», vol. 78, 2013, pp. 57-86

FIRPO Giulio, *Le rivolte giudaiche*, Roma-Bari, Laterza, 1999

FISHBANE Michael, *Form and Reformulation of the Biblical Priestly Blessing*, «Journal of the American Oriental Society», vol. 103, n. 1, 1983, pp. 115-121

FISHBANE Michael, *The Exegetical Imagination. On Jewish Thought and Theology*, Cambridge, Harvard University Press, 1998

FITZMYER Joseph, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1: A Commentary*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1966

FLEISCHER Ezra, *Eretz-Israel Prayer and Prayer Rituals. As Portrayed in the Geniza Documents*, Gerusalemme, Magnes Press, 1988

FLEISCHER Ezra, *On the Beginnings of Obligatory Jewish Prayer*, «Tarbiz», n. 59, 1990, pp. 397-441

FLEISCHER Ezra, *On the Origins of the 'Amidah: A Response to Ruth Langer*, «Prooftexts», n. 20, 2000, pp. 384-387

FLESHER Paul, *Palestinian Synagogues before 70 C.E.: A Review of the Evidence*, in URMAN Dan-FLESHER Paul (a cura di), *Ancient Synagogues: Historical Analysis & Archaeological Discovery*, vol. 1, Leiden, Brill, 1995, pp. 27-39

FLETCHER-LOUIS Crispin, *Further Reflections on A Divine And Angelic Humanity In The Dead Sea Scrolls*, in CHAZON Esther-HALPERN-AMARU Betsy (a cura di), *New Perspectives on Old Texts. Proceedings of the Tenth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 9-11 January, 2005*, Leiden, Brill, 2010, pp. 185-198

- FLINT Peter, *Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*, Leiden, Brill, 1997
- FLORIANI SQUARCIAPINO Maria, *The Synagogue at Ostia*, «Archaeology», n. 16, 1963, pp. 194-203
- FLUSSER David, *He Has Planted It [i.e., the Law] as Eternal Life in Our Midst*, «Tarbiz», n. 58, 1989, pp. 147-153
- FLUSSER David, *Healing through the Laying-on of Hands in a Dead Sea Scroll*, «Israel Exploration Journal», vol. 7, n. 2, 1957, pp. 107-108
- FLUSSER David, *Judaism and the Second Temple Period. Vol. 1*, Grand Rapids, Eerdmans, 2007
- FLUSSER David, *Psalms, Hymns and Prayers*, in STONE Michael (a cura di), *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud, Volume 2 Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, Leiden, Brill, 1984, pp. 551-577
- FOERSTER Gideon, *Representation of the Zodiac in Ancient Synagogues and their Iconographic Sources*, «Eretz Israel», vol. 18, 1985, pp. 380-391
- FOERSTER Gideon, *The Zodiac in Ancient Synagogues and Its Place in Jewish Thought and Literature*, «Eretz Israel», vol. 19, 1987, pp. 225-234
- FOHRER Georg, *Storia della religione israelitica*, Brescia, Paideia, 1985 [ed. or. *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlino, De Gruyter & Co., 1969]
- FRAADE Steven, *From Tradition to Commentary: Torah and Its Interpretation in the Midrash Sifre Deuteronomy*, Albany, SUNY Press, 1991
- FRAADE Steven, *Interpretive Authority In The Studying Community At Qumran*, in FRAADE Steven (a cura di), *Legal Fictions. Studies of Law and Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectarians and Sages*, Leiden, Brill, 2011, pp. 35-67
- FRAADE Steven, *The Temple as A Marker Of Jewish Identity Before And After 70 C.E.: The Role Of The Holy Vessels In Rabbinic Memory And Imagination*, in LEVINE Lee-

- SCHWARTZ Daniel (a cura di), *Jewish Identities in Antiquity: Studies in Memory of Menahem Stern*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2009, pp. 237-265
- FRANCE Richard, *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and his Mission*, Londra, Tyndale Press, 1971
- FRAZER James George, *Il ramo d'oro: Studio sulla magia e la religione*, Torino, Boringhieri, 1973 [ed. or. *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*, Londra, Macmillan, 1890]
- FRENNESSON Björn, *In a Common Rejoicing: Liturgical Communion with Angels in Qumran*, Philadelphia, Coronet Books, 1999
- FRETHEIM Terence, *The Suffering of God. An Old Testament Perspective (Overtures to Biblical Theology)*, Philadelphia, Fortress Press, 1984
- FREY Jörg, *Temple and Rival Temple: The Cases of Elephantine, Mt. Gerizim, and Leontopolis*, in EGO Beate-LANGE Armin-PILHOFER Peter (a cura di), *Gemeinde ohne Tempel /Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, Tubinga, Mohr Siebeck, 1999, pp. 171-203
- FRIEDMANN Jonathan, *From Sacrifice to Sacred Song: Music in Jewish and Christian Worship*, «Journal for the Renewal of Religion and Theology», n. 3, 2008, pp. 24-37
- FRÖLICH Ida, *Defining Sectarian by "Non-Sectarian" Narratives in Qumran*, in STERN Sacha (a cura di), *Sects and Sectarianism in Jewish History*, Leiden, Brill, 2011, pp. 63-86
- FRÖLICH Ida, *From Pseudepigraphic to Sectarian*, «Revue de Qumran», vol. 21, n. 4, 2004, pp. 395-406
- GABBA Emilio, *The Social, Economic and Political History of Palestine 63 BCE-CE 70*, in HORBURY William-STURDY John (a cura di), *The Cambridge History of Judaism. Volume 3: The Early Roman Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 94-167

GAFNI Isaiah, *Jews and Judaism in the Rabbinic Era. Image and Reality – History and Historiography*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2019

GAFNI Isaiah, Land, *Center & Diaspora: Jewish Constructs in Late Antiquity*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997

GAFNI Isaiah, *Synagogues in Babylonia in the Talmudic Period*, in URMAN DAN-FLESHER Paul (a cura di), *Ancient Synagogues: Historical Analysis & Archaeological Discovery*, vol. 1, Leiden, Brill, 1995, pp. 221-231

GAFNI Isaiah, *The Jews of Babylonia in the Talmudic Era: A Social and Cultural History*, New Haven, Yale University Press, 1990

GAMBASH Gil, *Foreign Enemies of the Empire: The Great Jewish Revolt and the Roman Perception of the Jews*, «Scripta classica israelica», vol. 32, 2013, pp. 173-194

GAMBASH Gil, *Official Roman Responses to Indigenous Resistance Movements: Aspects of Commemoration*, in GEIGER Joseph-COTTON Hannah-STIEBEL Guy (a cura di), *Israel's Land: Papers Presented to Israel Shatzman on his Jubilee*, Tel Aviv, Open University, 2009 pp. 53-76

GANE Roy, *Privative Preposition ׀ in Purification Offering Pericopes and the Changing Face of "Dorian Gray"*, «Journal of Biblical Literature», vol. 27, n. 2, 2008, pp. 209-222

GARCÍA MARTÍNEZ Florentino et al., *11QShirot 'Olat ha-Shabbat*, in GARCÍA MARTÍNEZ Florentino-TIGCHELAAR Eibert-VAN DER WOUDE Adam (a cura di), *Discoveries in the Judaean Desert XXIII. Qumran Cave 11: II, 11Q2-18, 11Q20-31*, Oxford, Clarendon Press, 1998, pp. 259-304

GARCÍA MARTÍNEZ Florentino, *Orígenes del movimiento esenio y origen qumránico. Pistas para una solución*, in COLLADO Vicente-VILLAR Vicente (a cura di), *II Simposio Bíblico Español*, Valencia-Córdoba, Fundación Bíblica Española, 1987, pp. 527-556

GARDINER Alan Henderson, *Egyptian Grammar*, Oxford, Griffith Institute, 1957

GARFIEL Evelyn, *The Service of the Heart. A Guide to the Jewish Prayer Book*, Chatsworth, Wilshire Book Co., 1958

GARNSEY Peter, *Religious Toleration in Classical Antiquity*, in SHIELS William (a cura di), *Persecution and Toleration*, Oxford, Blackwell, 1984, pp. 1-27

GÄRTNER Bertil, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament. A Comparative Study in the Temple Symbolism of the Qumran Texts and the New Testament*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010

GAYFORD Sydney Charles, *Sacrifice and Priesthood: Jewish and Christian*, Londra, Methuen, 1953

GEDDERT Timothy, *Watchwords: Mark 13 in Markan Eschatology*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989

GEFFCKEN Johannes, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*, Lipsia, J. C. Hinrichs, 1967

GERSTENBERGER Erhard, *Leviticus: A Commentary*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996

GILDERS William, *Blood Ritual in the Hebrew Bible: Meaning and Power*, Baltimora, Johns Hopkins University, 2004

GILLIVER Kate, *The Roman Art of War*, Charleston, Tempus Publishing, 1999

GINZBERG Louis, *Genizah Studies in Memory of Doctor Solomon Schechter. Vol. 2: Geonic and Early Karaitic Halakah*, Piscataway, Gorgias Press, 2021

GINZBERG Louis, *Talmud: Masekhet B'rachot, vol. III: A Commentary on the Palestinian Talmud*, New York, Jewish Theological Seminary Press, 2012

GINZBERG Louis, *The Legends of the Jews. Vol. 6: Notes to Volumes III and IV; From Moses in the Wilderness to Esther*, Londra, Forgotten Books, 2017

GIRARD René, *Il sacrificio*, Milano, Raffaello Cortina, 2004 [ed. or. *Le sacrifice*, Parigi, Bibliothèque nationale de France, 2003]



GIRARD René, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1992 [ed. or. *La violence et le sacré*, Parigi, Grasset, 1972]

GIRARD René, *Quando ces choses commenceront... Entretiens avec Michel Treguer*, Parigi, Arléa, 1994

GIRARD René, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Milano, Adelphi, 2001 [ed. or. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Parigi, Grasset, 1999]

GIROLAMI Maurizio, *La Lettera agli Ebrei: una teologia della Parola senza «parole» di Gesù*, «Rivista Biblica», vol. 67, n. 2, 2019, pp. 177-201

GNUSE Robert Karl, *Dreams and Dream Reports in the Writings of Josephus. A Traditio-Historical Analysis*, Leiden, Brill, 1996

GOITEIN Shlomo, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, Berkeley, University of California Press, 1967

GOLDENBERG Robert, *The Synagogue as Sacred Space*, «Conservative Judaism», vol. 38, n. 2, 1985-1986, pp. 19-22

GOLDSTEIN Jonathan, *The Hasmonean Revolt and the Hasmonean Dynasty*, in DAVIES William-FINKELSTEIN Louis (a cura di), *The Cambridge History of Judaism, vol. 2: The Hellenistic Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 292-351

GOODENOUGH Erwin, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period: Abridged Edition*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 1989

GOODMAN Martin, *Constructing Ancient Judaism from the Scrolls*, in LIM Timothy-COLLINS John (a cura di), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford, Oxford University Press, 2010a, pp. 81-91

GOODMAN Martin, *Diaspora Reactions to the Destruction of the Temple*, in DUNN James (a cura di), *Jews and Christians: The Parting of the Ways. AD. 70 to 135*, Tubinga, Mohr Siebeck, 1992, pp. 27-37

GOODMAN Martin, *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*, Londra, Penguin Books, 2008

GOODMAN Martin, *State and Society in Roman Galilee, A.D. 132-212*, Oxford, Rowman & Littlefield, 1983

GOODMAN Martin, *The Qumran Sectarians and the Temple in Jerusalem*, in HEMPEL Charlotte (a cura di), *The Dead Sea Scrolls: Texts and Context*, Leiden, Brill, 2010b, pp. 263-273

GOODMAN Martin, *The Ruling Class of Judaea. The Origins of the Jewish Revolt against Rome, A.D. 66-70*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987

GOODMAN Martin, *Trajan and the Origins of Roman Hostility to the Jews*, «Past & Present», vol. 182, n. 1, 2004, pp. 3-29

GOODMAN Martin-HOLLADAY James, *Religious Scruples in Ancient Warfare*, «The Classical Quarterly», vol. 36, n. 1, 1986, pp. 151-171

GORDON Hirsch, *The Basilica and the Stoa in Early Rabbinical Literature: A Study in Near Eastern Architecture*, «The Art Bulletin», vol. 13, n. 3, 1931, pp. 352-375

GORDON Lindsay, *Religion in the Roman Empire: The Civic Compromise and its Limits*, in BEARD Mary-NORTH John (a cura di), *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*, Londra, Duckworth, 1990, pp. 179-255

GORE-JONES Lydia, *The Unity and Coherence of 4 Ezra: Crisis, Response, and Authorial Intention*, «Journal for the Study of Judaism», vol. 47, n. 2, 2016, pp. 212-235

GORMAN Frank, *Divine Presence and Community. A Commentary on the Book of Leviticus*, Grand Rapids, Eerdmans, 1997

GORMAN Frank, *The Ideology of Ritual. Space, Time and Status in the Priestly Theology*, Sheffield, JSOT Press, 1990

GRABBE Lester, *An Introduction to Second Temple Judaism. History and Religion of the Jews in the Time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel, and Jesus*, Londra, Bloomsbury, 2010

GRABBE Lester, *Judaic Religion in the Second Temple Period. Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, Londra, Routledge, 2012

- GRABBE Lester, *The Scapegoat Tradition: a Study in Early Jewish Interpretation*, «Journal for the Study of Judaism», vol. 18, n. 2, 1987, pp. 152-167
- GRAY Rebecca, *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine. The Evidence from Josephus*, Oxford, Oxford University Press, 1993
- GREENBERG Moshe, *Biblical Prose Prayer: As a Window to the Popular Religion of Ancient Israel*, Eugene, Wipf and Stock, 2008
- GREENBERG Moshe, *Ezekiel 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 1983
- GREENBERG Moshe, *On the Refinement of the Conception of Prayer in Hebrew Scriptures*, «AJS Review», vol. 1, 1976, pp. 57-92
- GREENFIELD Jonas, *The Languages of Palestine, 200 B.C.E.-200 C.E.*, in PAPER Herbert (a cura di), *Jewish Languages: Theme and Variations. Proceedings of Regional Conferences of the Association for Jewish Studies Held at the University of Michigan and New York University in March–April 1975*, Cambridge, Association for Jewish Studies, 1978, pp. 143-154
- GRIBETZ Sarit Kattan, *The Shema in the Second Temple Period. A Reconsideration*, «Journal of Ancient Judaism», vol. 6, n. 1, 2015, pp. 58-84
- GRIFFIN Miriam, *The Flavians*, in BOWMAN Alan-GARNSEY Peter-RATHBONE Dominic (a cura di), *The Cambridge Ancient History. Volume 11: The High Empire, AD 70-192*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 1-83
- GRIMES Ronald, *Jonathan Z. Smith's Theory of Ritual Space*, «Religion», vol. 29, n. 3, 1999, pp. 261-273
- GRIMES Ronald, *Rite Out of Place: Ritual, Media, and the Arts*, Oxford, Oxford University Press, 2006
- GRUBER Mayer, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1980
- GRUEN Erich, *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge, Harvard University Press, 2002

- GRUENWALD Ithamar, *From Apocalypticism to Gnosticism: Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism*, Francoforte, P. Lang, 1988
- GRUENWALD Ithamar, *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel*, Leiden, Brill, 2003
- GUILLAUMOUNT Antoine, *Le sens des noms du cœur dans l'antiquité*, «Les Études Carmélitaines», vol. 29, 1950, pp. 41-81
- GUTMANN Joseph, *Early Synagogue and Jewish Catacomb Art and its Relation to Christian Art*, in HAASE Wolfgang (a cura di), *Band 21/2. Halbband Religion (Hellenistisches Judentum in römischer Zeit: Philon und Josephus [Forts.]*), Berlino, De Gruyter, 1984, pp. 1313-1342
- GUTMANN Joseph, *The Dura-Europos Synagogue: A Re-Evaluation (1932-1992)*, Atlanta, Scholars Press, 1992
- GUTTMANN Alexander, *The End of the Jewish Sacrificial Cult*, «Hebrew Union College Annual», vol. 38, 1967, pp. 137-148
- HABER Susan, *“They Shall Purify Themselves”. Essays on Purity in Early Judaism*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2008
- HACHLILI Rachel, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel*, Leiden, Brill, 1988
- HACHLILI Rachel, *Ancient Synagogues - Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research*, Leiden, Brill, 2013
- HACHLILI Rachel, *The Zodiac in Ancient Jewish Art: Representation and Significance*, «Bulletin of the American Schools of Oriental Research», vol. 228, 1977, pp. 61-77
- HACHLILI Rachel, *The Zodiac in Ancient Jewish Synagogal Art: A Review*, «Jewish Studies Quarterly», vol. 9, n. 3, 2002, pp. 219-258
- HADAS-LEBEL Mireille, *Flavius Josèphe: Le Juif de Rome*, Parigi, Fayard, 1989
- HALBERTAL Moshe, *Sul sacrificio*, Firenze, Giuntina, 2014 [ed. or. *On Sacrifice*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2012]

- HALPERN-AMARU Betsy, *Land Theology in Josephus' "Jewish Antiquities"*, «The Jewish Quarterly Review», vol. 71, n. 4, 1981, pp. 201-229
- HAMBLIN William-SEELY David Rolph, *Solomon's Temple: Myth and History*, Londra, Thames and Hudson, 2007
- HAMMER Reuven, *Entering Jewish Prayer: A Guide to Personal Devotion and the Worship Service*, New York, Schocken Books, 1994
- HAMMER Reuven, *Hallel: A Liturgical Composition Celebrating the Exodus*, in BLANK Debra R. (a cura di), *The Experience of Jewish Liturgy: Studies Dedicated to Menahem Schmelzer*, Leiden, Brill, 2011, pp. 101-113
- HAMMER Reuven, *On the Origin of the Partial Hallel*, «Conservative Judaism», vol. 23, n. 4, 1969, pp. 60-63
- HAMMER Reuven, *What Did They Bless? A Study of Mishnah Tamid 5.1*, «The Jewish Quarterly Review», vol. 81, n. 3-4, 1991, pp. 305-324
- HANFMANN George, *The Ninth Campaign at Sardis (1966)*, «Bulletin of the American Schools of Oriental Research», vol. 186, 1967, pp. 17-52
- HARAN Menahem, *Priestly Vestments*, in SKOLNIK Fred-BERENBAUM Michael (a cura di), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 16, Gerusalemme, Keter, 2007, pp. 511-513
- HARAN Menahem, *Torah and Bible Scrolls in the First Centuries of the Christian Era*, «Shnaton», vol. 10, 1986, pp. 93-106
- HARLAND Philip, *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis, Fortress Press, 2013
- HARRINGTON Hannah, *The Halakah and Religion of Qumran*, in COLLINS John-KUGLER Robert (a cura di), *Religion in the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000, pp. 74-89
- HARTLEY John, *Leviticus*, Dallas, Word Books, 1992
- HATINA Thomas, *The Focus of Mark 13.24-27: The Parousia, or the Destruction of the Temple?*, «Bulletin for Biblical Research», vol. 6, 1996, pp. 43-66

- HAUCK Friedrich, “ἄλας”, in BUTTRICK George Arthur (a cura di), *Interpreters Dictionary of the Bible*, Nashville, Abingdon Press, 1989
- HAYES John, *Introduction to Leviticus*, in HARRELSON Walter (a cura di), *The New Interpreter’s Study Bible: New Revised Standard Version with the Apocrypha*, Nashville, Abingdon Press, 2003
- HAYS Richard, “Here We Have No Lasting City”: *New Covenantalism in Hebrews*, in BAUCKHAM Richard (a cura di), *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 2009, pp. 151-173
- HEGER Paul, *Did Prayer Replace Sacrifice at Qumran?*, «Revue de Qumran», vol. 22, n. 2, 2005, pp. 213-233
- HEGER Paul, *Institutionalized Routine Prayers at Qumran: Fact or Assumption?*, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019
- HEGER Paul, *Sabbath Offerings According to the Damascus Document: Scholarly Opinions and a New Hypothesis*, «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», vol. 118, n. 1, 2006, pp. 62-81
- HEILER Friedrich, *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion*, Londra, Oneworld Publications, 1997
- HEINEMANN Joseph-PETUCHOWSKI Jakob Josef, *Literature of the Synagogue*, Millburn, Behrman House, 1975
- HEINEMANN Joseph, *Hatefilah be-tekufat ha-tana'im ve ha'amoraim: Tiba ve-defusiah*, Gerusalemme, Magnes Press, 1966
- HEINEMANN Joseph, *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns*, Berlino, De Gruyter, 1977
- HENGEL Martin, *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, Philadelphia, Fortress Press, 1974
- HENGEL Martin, *Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina*, in GUTMANN Joseph (a cura di), *The*

*Synagogue: Studies in Origins, Archaeology, and Architecture*, New York, Ktav Publication House, 1975, pp. 27-54

HENGEL Martin, *The Zealots: Investigations Into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I Until 70 A.D.*, Londra, T&T Clark, 1989

HENSHKE David, *Directing Prayer toward the Holy: The Plain Meaning of the Mishnah and its Echoes in Talmudic Literature*, «Tarbiz», n. 70, 2011, pp. 5-27

HERBERT Sharon, *The Orientation of Greek Temples*, «Palestine Exploration Quarterly», vol. 116, n. 1, 1984, pp. 31-34

HERR Moshe, *Jerusalem, the Temple, and its Cult: Reality and Concepts in Second Temple Times*, in OPPENHEIMER Aaron-RAPPAPORT Uriel-STERN Menahem (a cura di), *Jerusalem in the Second Temple Period: Abraham Schalit Memorial Volume*, Gerusalemme, Yad Izhak Ben-Zvi Publications, 1980, pp. 166-177

HEYMAN George, *Sacrifice, Social Discourse, and Power*, in EBERHART Christian, *Ritual and Metaphor. Sacrifice in the Bible*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011, pp. 135-152

HEZSER Catherine, *Mobility, Flexibility, and the Diasporization of Palestinian Judaism after 70 C.E.*, in CORDONI Costanza-LANGER Gerhard (a cura di), “*Let the Wise Listen and add to Their Learning*” (Prov 1:5). *Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 75th Birthday*, Berlino, De Gruyter, 2016, pp. 197-216

HEZSER Catherine, *Towards the Study of Jewish Popular Culture in Roman Palestine*, in PERANI Mauro (a cura di), “*The Words of a Wise Man’s Mouth are Gracious*” (Qoh 10,12). *Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 65th Birthday*, Berlino, De Gruyter, 2005, pp. 267-298

HEZSER Catherine, *Travel to Sages as a Replacement of Travel to the Temple in Post-Destruction Times*, s.n.e., 2013

HIEBERT Theodore, *God of My Victory: The Ancient Hymn in Habakkuk 3*, Atlanta, Scholars Press, 1986

HILL Jane, *Cylinder Seal Glyptic in Predynastic Egypt and Neighbouring Regions*, Oxford, British Archaeological Reports, 2004

HILLS Sidney Oscar, *A Semantic and Conceptual Study of the Root KPR in the Hebrew Old Testament with Special Reference to the Accadian Kuppuru*, tesi di Dottorato, Johns Hopkins University Press, 1964

HIMMELFARB Martha, *Earthly Sacrifice and Heavenly Incense: The Law of the Priesthood in Aramaic Levi and Jubilees*, in HIMMELFARB Martha, *Between Temple and Torah: Essays on Priests, Scribes, and Visionaries in the Second Temple Period and Beyond*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2013, pp. 61-78

HOBBINS John, *The Summing up of History in 2 Baruch*, «The Jewish Quarterly Review», vol. 89, n. 1-2, 1998, pp. 45-79

HOENIG Bernard, *The Other Side of the Coin: Israel Answers Ancient Rome's Judea Capta Series with Liberata Medals*, «Biblical Archaeology Review», vol. 7, n. 2, 1981, pp. 44-45

HOENIG Sidney, *Historical Inquiries: I. Heber Ir. II. City-Square*, «The Jewish Quarterly Review», vol. 48, n. 2, 1957, pp. 123-139

HOENIG Sidney, *The Ancient City-Square: The Forerunner of the Synagogue*, in TEMPORINI Hildegard-HAASE Wolfgang (a cura di), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) / Rise and Decline of the Roman World. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Band 19/1. Halbband Religion (Judentum: Allgemeines; palästinisches Judentum)*, Leiden, Brill, 1979, pp. 448-476

HOENIG Sidney, *The Supposititious Temple-Synagogue*, «The Jewish Quarterly Review», vol. 54, n. 2, 1963, pp. 115-131

HOFFMAN Jeffrey, *The Ancient Torah Service in Light of the Realia of the Talmudic Era*, «Conservative Judaism», vol. 42, n. 2, 1989-1990, pp. 41-48

HOFFMAN Lawrence, *The Canonization of the Synagogue Service*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979



- HOFFMAN Yair, *The Fasts in the Book of Zechariah and the Fashioning of National Remembrance*, in LIPSCHITS Oded-BLENKINSOPP Joseph (a cura di), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2003, pp. 169-218
- HOGAN Larry, *Healing in the Second Temple Period*, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992
- HOGETERP Albert, *Paul and God's Temple: A Historical Interpretation of Cultic Imagery in the Corinthian Correspondence*, Leuven, Peeters Publishers, 2006
- HORBURY William-NOY David, *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992
- HUBERT Henri-MAUSS Marcel, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, «Année sociologique», vol. II, 1899, pp. 1-130
- HUBNER Hans, *Zölibat in Qumran?*, «New Testament Studies», vol. 17, n. 2, 1971, pp. 153-167
- HUGHES Kent, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983
- HUTTER Manfred, *Demons and Benevolent Spirits in the Ancient Near East: A Phenomenological Overview*, in REITERER Friedrich-NICKLAS Tobias-SCHÖPFLIN Karin (a cura di), *The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception*, Berlino, De Gruyter, 2007, pp. 21-34
- IDELSOHN Abraham, *Jewish Music in its Historical Development*, New York, Doubleday, 1987
- JACOBS Louis, “Shema, Reading of”, in SKOLNIK Fred-BERENBAUM Michael (a cura di), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 18, Gerusalemme, Keter, 2007, pp. 453-456
- JACOBSON David, *The Jerusalem Temple of Herod the Great*, in KOKKINOS Nikos (a cura di), *The World of the Herods. Volume 1 of the International Conference the World of the Herods and the Nabataeans held at the British Museum, 17–19 April 2001*, Stoccarda, Franz Steiner Verlag, 2007, pp. 145-176

- JACOBSON David, *The Plan of Herod's Temple*, «Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society», n. 10, 1990, pp. 36-66
- JACOBSON Howard, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum, with Latin Text and English Translation*, vol. 1, Leiden, Brill, 1996
- JANZEN Gerald, *An Echo of the Shema in Isaiah 51.1-3*, «Journal for the Study of the Old Testament», vol. 43, n. 13, 1989, pp. 69-82
- JAPHET Sara, *The Temple in the Restoration Period: Reality and Ideology*, in AHITUV Shmuel-MAZAR Amihai (a cura di), *The History of Jerusalem: The Biblical Period*, Gerusalemme, Yad Izhak Ben-Zvi Publications, 2000, pp. 345-382
- JASTROW Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York, Judaica Press, 2004
- JEFFERY Peter, *The Introduction of Psalmody into the Roman Mass by Pope Celestine I (422-432)*, «Archiv für Liturgiewissenschaft», vol. 26, n. 2, 1984, pp. 147-165
- JOHNSON Norman, *Prayer in the Apocrypha and Pseudepigrapha. A Study of the Jewish Concept of God*, Philadelphia, Society of Biblical Literature and Exegesis, 1948
- JOHNSTON Sarah Iles, *Sacrifice in the Greek Magical Papyri*, in MIRECKI Paul-MEYER Marvin (a cura di), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden, Brill, 2002, pp. 344-358
- JOKIRANTA Jutta, *Ritual System in the Qumran Movement: Frequency, Boredom and Balance*, in CZACHESZ Istvan-URO Risto (a cura di), *Mind, Morality, and Magic. Cognitive Science Approaches in Biblical Studies*, Londra, Routledge, 2013, pp. 144-163
- JOKIRANTA Jutta, *Sociological Approaches to Qumran Sectarianism*, in LIM Timothy-COLLINS John (a cura di), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 200-231
- JOKIRANTA Jutta, *Towards a Cognitive Theory of Blessing: Dead Sea Scrolls as Test Case*, in PAJUNEN Mika-PENNER Jeremy (a cura di), *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period*, Berlino, De Gruyter, 2017, pp. 25-47

KADUSHIN Max, *Worship and Ethics. A Study in Rabbinic Judaism*, Evanston, Northwestern University Press, 1964

KAISER Walter, *The Book of Leviticus*, in KECK Leander (a cura di), *The New Interpreter's Bible*, vol. 1, Nashville, Abingdon Press, 1994, pp. 509-660

KASHER Aryeh, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt*, Tubinga, Mohr Siebeck, 1985

KAUFMANN Yehezkel, *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, New York, Schocken Books, 1972

KEE Howard, *The Terminology of Mark's Exorcism Stories*, «New Testament Studies», n. 14, 1967-1968, pp. 232-246

KEEL Othmar, *Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, New York, Crossroads, 1985 [ed. or. *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: am Beispiel der Psalmen*, Zurigo, Benzinger, 1972]

KIDNER Derek, *Sacrifice in the Old Testament*, Londra, Tyndale Press, 1952

KILMER Anne Draffkorn, *Symbolic Gestures in Akkadian Contracts from Alalakh and Ugarit*, «Journal of the American Oriental Society», vol. 94, n. 2, 1974, pp. 177-183

KIMELMAN Reuven, *Rabbinic Prayer in Late Antiquity*, in KATZ Steven (a cura di), *The Cambridge History of Judaism*, vol. 4, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 573-611

KIMELMAN Reuven, *The Daily 'Amidah and the Rhetoric of Redemption*, «Jewish Quarterly Review», vol. 79, n. 2-3, 1988-1989, pp. 165-197

KIMELMAN Reuven, *The Literary Structure of the Amidah and the Rhetoric of Redemption*, in DEVER William-WRIGHT Edward (a cura di), *The Echoes of Many Texts: Reflections on Jewish and Christian Traditions: Essays in Honor of Lou H. Silberman*, Atlanta, Scholars Press, 1997a, pp. 171-218

KIMELMAN Reuven, *The Shema and Its Rhetoric: The Case for the Shema' Being More than Creation, Revelation, and Redemption*, «The Journal of Jewish Thought & Philosophy», vol. 2, 1992, pp. 111-156

KIMELMAN Reuven, *The Shema and the Amidah: Rabbinic Prayer*, in KILEY Mark (a cura di), *Prayer from Alexander to Constantine. A Critical Anthology*, Londra, Routledge, 1997b, pp. 108-120

KIMELMAN Reuven, *The Shema in the Second Temple Period: a Reconsideration*, in LEVINE Lee (a cura di), *The Synagogue in Late Antiquity*, Philadelphia, American Schools of Oriental Research and Jewish Theological Seminary, 1987, pp. 58-84

KIMELMAN Reuven, *The Shema Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation*, in TABORY Joseph (a cura di), *Kenishta: Studies of the Synagogue World*, Gerusalemme, Bar Ilan University, 2001, pp. 9-105

KIPFER Sara (a cura di), *Visualizing Emotions in the Ancient Near East*, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018

KLAUSNER Joseph, *From Jesus to Paul*, Londra, Allen & Unwin, 1943

KLAWANS Jonathan, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford, Oxford University Press, 2000

KLAWANS Jonathan, *Josephus, the Rabbis, and Responses to Catastrophes Ancient and Modern*, «The Jewish Quarterly Review», vol. 100, n. 2, 2010, pp. 278-309

KLAWANS Jonathan, *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*, Oxford, Oxford University Press, 2006

KLEIN Michael, *Palestinian Targum and Synagogue Mosaics*, «Immanuel», vol. 11, 1980, pp. 33-45

KNIBB Michael, *Apocalypticism and Messianism*, in LIM Timothy-COLLINS John (a cura di), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 403-432

KNIBB Michael, *Temple and Cult in Apocryphal and Pseudepigraphical Writings from before the Common Era*, in DAY John (a cura di), *Temple and Worship in Biblical Israel*, Londra, T&T Clark, 2005, pp. 401-416

KNIBB Michael, *The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*, Oxford, Oxford University Press, 1978

KNIBB Michael, *The Qumran Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987

KNOHL Israel, *Between Voice and Silence: The Relationship between Prayer and Temple Cult*, «Journal of Biblical Literature», vol. 115, n. 1, 1996, pp. 17-30

KÖSTENBERGER Andreas, *The Destruction of the Second Temple and the Composition of the Fourth Gospel*, «Trinity Journal», vol. 26, 2005, pp. 205-242

KRAABEL Thomas, *The Diaspora Synagogue: Archaeological and Epigraphic Evidence Since Sukenik*, in URMAN Dan-FLESHER Paul (a cura di), *Ancient Synagogues: Historical Analysis and Archaeological Discover*, vol. 1, Leiden, Brill, 1995, pp. 95-128

KRAELING Carl, *The Synagogue (Excavations at Dura-Europos, Final Report 8, Pt. 1)*, New York, Ktav Publication House, 1979

KRAEMER David, *Food, Eating, and Meals*, in HEZSER Catherine (a cura di), *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 403-419

KRAMER Samuel, *Sumerian Lamentations*, in PRITCHARD James (a cura di), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press, 1969, pp. 611-619

KRAUSS Samuel, *Synagogale Altertümer*, Berlino-Vienna, Benjamin Harzt, 1922

KUGEL James, *Topics in the History of the Spirituality of the Psalms*, in GREEN Arthur (a cura di), *Jewish Spirituality: From the Bible through the Middle Ages*, New York, Seabury-Winston, 1986, pp. 113-144

KUGLER Robert, *From Patriarch to Priest: The Levi-Priestly Tradition From Aramaic Levi to Testament of Levi*, Atlanta, Scholars Press, 1996

KUGLER Robert, *Holiness, Purity, the Body, and Society: The Evidence for Theological Conflict in Leviticus*, «Journal for the Study of Old Testament», n. 76, 1997, pp. 3-27

KUGLER Robert, *Rewriting Rubrics: Sacrifice and the Religion of Qumran*, in COLLINS John-KUGLER Robert (a cura di), *Religion in the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000, pp. 90-112

KULIK Alexander, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha. Toward the Original of the Apocalypse of Abraham*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2004

LANE William, *Hebrews 1-8*, Dallas, Word Books, 1991

LANGDON Stephen, *Gesture in Sumerian and Babylonian Prayer: A Study in Sumerian and Babylonian Prayer*, «Journal of the Royal Asiatic Society», vol. 51, n. 4, 1919, pp. 531-556

LANGER Ruth, *The 'Amidah as Formative Rabbinic Prayer*, in GERHARD Albert-DOKER Andrea-EBENBAUER Peter (a cura di), *In Identität durch Gebet: Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*, Leiden, Brill, 2003, pp. 127-156

LANGER Ruth, *To Worship God Properly: Tensions Between Liturgical Custom and Halakhah in Judaism*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1998

LAPIN Hayim, *Rabbis and Cities in Later Roman Palestine: A Survey of the Literary Evidence*, «Journal of Jewish Studies», vol. 50, n. 2, 1999, pp. 187-207

LAPIN Hayim, *Rabbis and Cities: Some Aspects of the Rabbinic Movement in its Greco-Roman Environment*, in SCHÄFER Peter-HEZSER Catherine (a cura di), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, vol. 2, Tubinga, Mohr Siebeck, 2000, pp. 51-80

LARCHÉ François-ZAYADINE Fawzi, *The Qasr el-Bint of Petra*, in MARKOE Glenn (a cura di), *Petra Rediscovered: Lost City of the Nabataeans*, New York, Harry N. Abrams, 2003, pp. 199-213

LAUTERBACH Jacob, *The Ritual for the Kapparot Ceremony*, in LAUTERBACH Jacob-BAMBERGER Bernard (a cura di), *Studies in Jewish Law, Custom and Folklore*, New York, Ktav Publication House, 1970, pp. 133-142

LEBRAM Jürgen, *Die Weltreiche in der jüdischen Apokalyptik*, «Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft», n. 76, 1964, pp. 328-331

- LEMON Joel, *Ancient Near Eastern Iconography and the Psalms*, in BROWN William (a cura di), *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 401-415
- LEVENSON Jon, *The Temple and the World*, «The Journal of Religion», vol. 64, n. 3, 1984, pp. 275-298
- LEVINE Baruch, *On the Presence of God in Biblical Religion*, in NESUNER Jacob (a cura di), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, Leiden, Brill, 1968, pp. 69-87
- LEVINE Baruch, *The JPS Torah Commentary: Leviticus*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1989
- LEVINE Lee, *From Community Center to "Lesser Sanctuary". The Furnishings and Interior of the Ancient Synagogue*, «Cathedra», vol. 60, 1991, pp. 36-84
- LEVINE Lee, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, New Haven, Yale University Press, 2000
- LEVINE Lee, *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*, New York, Jewish Theological Seminary of America, 1989
- LEVINSON Joshua, *From Narrative Practice to Cultural Poetics: Literary Anthropology and Rabbinic Sense of Self*, in NIEHOFF Maren (a cura di), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, Leiden, Brill, 2012, pp. 345-367
- LEVITHAN Josh, *Roman Siege Warfare*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2013
- LICHTENBERGER Hermann, *Zion and the Destruction of the Temple in 4 Ezra 9-10*, in EGO Beate-LANGE Armin-PILHOFER Peter (a cura di), *Gemeinde ohne Tempel /Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, pp. 239-249
- LIEBER Laura, *Jewish Prayer, Liturgy, and Ritual*, in KOLTUN-FROMM Naomi-KESSLER Gwynn (a cura di), *A Companion to Late Ancient Jews and Judaism: Third Century BCE To Seventh Century CE*, Hoboken, John Wiley & Sons, 2020, pp. 477-494

- LIEBERMAN Saul, *Yemenite Midrashim. A Lecture on the Yemenite Midrashim: Their Character and Value*, Gerusalemme, Wahrmann, 1970
- LIFSHITZ Baruch, *Donateurs et Fondateurs dans les Synagogues Juives*, Parigi, Gabalda, 1967
- LIM Timothy, *Deuteronomy in the Judaism of the Second Temple Period*, in MENKEN Maarten-MOYISE Steve (a cura di), *Deuteronomy in the New Testament: The New Testament and the Scriptures of Israel*, Londra, T&T Clark, 2007, pp. 6-26
- LINDER Amnon, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit, Wayne State University Press, 1987
- LINSSEN Marc, *The Cults of Uruk and Babylon. The Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practice*, Leiden, Brill, 2004
- LOEWENBERG Meir, *The Status Quo on the Temple Mount during the Byzantine Empire (300-618)*, s.n.e.
- LOWERY Rich, *The Reforming Kings: Cults and Society in First Temple Judah*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991
- LÜDERITZ Gert, *Corpus Judischer Zeugnisse Aus Der Cyrenika*, Tubinga, Reichert Verlag, 1983
- LUNDQUIST John, *What is a Temple? A Preliminary Typology*, in HUFFMON Herbert-SPINA Frank-GREEN Alberto (a cura di), *The Quest for the Kingdom of God: Studies in Honor of George E. Mendenhall*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1983, pp. 205-219
- LUPIERI Edmondo, *La purità impura. Giuseppe Flavio e le purificazioni degli Esseni*, «Henoch», n. 7, 1985, pp. 16-43
- LUST Johan, *For I Lift up my Hand to Heaven and Swear*, in GARCÍA MARTINEZ Florentino-HILHORST Anthony-VAN RUITEN Jacobus-VAN DER WOUDE Adam Simon (a cura di), *Studies in Deuteronomy in Honour of C. J. Labuschagne on the Occasion of His 65th Birthday*, Leiden, Brill, 1994, pp. 155-164



- LUST Johan, *The Raised Hand of the Lord in Deut 32:40 according to MT, 4QDeut-q, and LXX*, in ROFÉ Alexander (a cura di), *Textus: Studies of the Hebrew University Bible Project*, Gerusalemme, Magnes Press, 1995, pp. 33-45
- LYONNET Stanislas-SABOURIN Leopold, *Sin, Redemption, and Sacrifice: A Biblical and Patristic Study*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1998
- MA'OZ Zvi, *The Synagogue of Gamla and the Typology of Second-Temple Synagogues*, in LEVINE Lee (a cura di), *Ancient Synagogues Revealed*, Gerusalemme, Israel Exploration Society, 1981, pp. 35-41
- MACK Burton, *Imitatio Mosis. Patterns of Cosmology and Soteriology in the Hellenistic Synagogue*, «Studia Philonica», vol. 1, 1972, pp. 27-55
- MAGNESS Jodi, *Were Sacrifices Offered at Qumran? The Animal Bone Deposits Reconsidered*, «Journal of Ancient Judaism», vol. 7, n. 1, 2016, pp. 5-34
- MAGNESS Jody, *The Arch of Titus at Rome and the Fate of the God of Israel*, «Journal of Jewish Studies», vol. 59, n. 2, 2008, pp. 201-217
- MAIER Johann, *Il giudaismo del Secondo Tempio. Storia e religione*, Brescia, Paideia, 2000 [ed. or. *Zwischen den Testamenten: Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, Würzburg, Echter Verlag, 1990]
- MAIER Johann, *Storia del giudaismo nell'antichità*, Brescia, Paideia, 1992 [ed. or. *Geschichte des Judentums im Altertum. Grundzüge*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989]
- MAIER Johann, *Tempel und Tempelkult*, in MAIER Johann-SCHREINER Josef (a cura di), *Literatur und Religion des Frühjudentums*, Würzburg, Echter Verlag, 1973, pp. 371-390
- MAIER Johann, *The Temple Scroll. An Introduction, Translation and Commentary*, Sheffield, JSOT Press, 1985
- MALINA Bruce, *What is Prayer?*, «The Bible Today», vol. 18, n. 4, 1980, pp. 214-220
- MANN Jacob, *Anan's Liturgy and His Half-Yearly Cycle of the Reading of the Law*, «Journal of Jewish Lore and Philosophy», vol. 1, n. 3-4, 1919, pp. 329-353

MANN Jacob-SONNE Isaiah, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue: A Study in the Cycles of the Readings from Torah and Prophets, as Well as from Psalms, and in the Structure of the Midrashic Homilies. Vol. 2: The Palestinian Triennial Cycle: Leviticus and Numbers to Seder 106*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1966

MANTEL Hugo, *The Dichotomy of Judaism During the Second Temple*, «Hebrew Union College Annual», vol. 44, 1973, pp. 55-87

MARGOLIOTH Mordechai, *Encyclopedia of Talmudic and Geonic Literature*, Tel Aviv, Y. Orenstein, 1987

MARGULIS Baruch, *The Psalm of Habakkuk: A Reconstruction and Interpretation*, «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», vol. 82, n. 3, 1970, pp. 409-442

MARMORSTEIN Arthur, *The Oldest Form of the Eighteen Benedictions*, «The Jewish Quarterly Review», vol. 34, n. 2, 1943, pp. 137-159

MARSHALL Howard, *The Parousia in the New Testament - and Today*, in WILKINS Michael-PAIGE Terence (a cura di), *Worship, Theology and Ministry in the Early Church. Essays in Honor of Ralph P. Martin*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992, pp. 194-211

MARTIN Matthew, *The School of Virtue and the Tent of Zion: An Investigation Into the Relationship Between the Institutions of the Graeco-Roman Diaspora Synagogue and the Jerusalem Temple in Late Second Temple Judaism: Philo of Alexandria: a Case Study*, tesi di Dottorato, University of Melbourne, 2000

MARTONE Corrado, *Il giudaismo antico*, Roma, Carocci, 2008

MARX Alfred, *Les offrandes végétales dans l'Ancien Testament: du tribut d'hommage au repas eschatologique*, Leiden, Brill, 1994

MARX Alfred, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Parigi, Les Editions du Cerf, 2000

MARX Alfred, *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament: formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh*, Leiden, Brill, 2005a

- MARX Alfred, *The Theology of the Sacrifice According to Leviticus 1-7*, in RENDTORFF Rolf-KUGLER Robert (a cura di), *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, Leiden, Brill, 2003, pp. 101-120
- MARX Alfred, *Tuer, donner, manger dans le culte sacrificiel de l'Ancien Israël*, in GEORGOUDI Stella-KOCH PIETTRE Renée-SCHMIDT Francis (a cura di), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, Brepols, 2005b, pp. 3-13
- MASON Steve, *Flavius Josephus: Translation and Commentary. Volume 1B: Judean War 2*, Leiden, Brill, 2008
- MASON Steve, *Josephus and the New Testament*, Peabody, Hendrickson Publishing, 2003
- MASON Steve, *Josephus, Daniel, and the Flavian House*, in SIEVERS Joseph (a cura di), *Josephus and the History of the Greco-Roman Period. Essays in Memory of Morton Smith*, Leiden, Brill, 1994, pp. 161-191
- MATASSA Lidia, *Invention of the First-Century Synagogue*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2018
- MATTHEWS Victor, *Making Your Point: The Use of Gestures in Ancient Israel*, «Biblical Theology Bulletin», vol. 42, n. 1, 2012, pp. 18-29
- MAUSS Marcel, *Le technique del corpo*, Pisa, ETS, 2017 [ed. or. *Les Techniques du corps*, «Journal de Psychologie», vol. 32, n. 3-4, 1936, pp. 271-293]
- MCKANE William, *Proverbs: A New Approach*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1970
- MCKAY John William, *Psalms of Vigil*, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», vol. 91, 1979, pp. 229-247
- MCKENZIE Judith, *The Architecture of Petra*, Oxford, Oxford University Press, 2005
- MCKENZIE Judith-GIBSON Sheila-REYES A.T., *Reconstruction of the Nabataean Temple Complex at Khirbet et-Tannur, Jordan*, «Palestine Exploration Quarterly», vol. 134, 2002, pp. 44-83

- MCKINNON James, *On the Question of Psalmody in the Ancient Synagogue*, «Early Music History», vol. 6, 1986, pp. 159-191
- MCKINNON James, *The Exclusion of Musical Instruments from the Ancient Synagogue*, «Journal of the Royal Musical Association», vol. 106, 1979, pp. 77-87
- MEIER John, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 2, New York, Doubleday, 1994
- MENDELS Doron, *The Land of Israel as a Political Concept in Hasmonean Literature. Recourse to History in Second Century B.C. Claims to the Holy Land*, Tubinga, Mohr Siebeck, 1987
- METSO Sarianna, *The Serekh Texts*, Londra, T&T Clark, 2007
- MEULI Karl, *Griechische Opferbräuche*, Basilea, Schwabe, 1946
- MEYERS Eric, *The Torah Shrine in the Ancient Synagogue. Another Look at the Evidence*, «Jewish Studies Quarterly», vol. 4, n. 4, 1997, pp. 303-338
- MILANO Attilio, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1995
- MILANO Lucio, *Codici alimentari, carne e commensalità nella Siria-Palestina di età pre-classica*, in GROTTANELLI Cristiano-PARISE Nicola (a cura di), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 55-85
- MILGROM Jacob, *Leviticus 1-16*, New York, Doubleday, 1991
- MILGROM Jacob, *Leviticus 17-22*, New York, Doubleday, 2000
- MILGROM Jacob, *Leviticus: A Book of Ritual and Ethics*, Minneapolis, Fortress Press, 2004
- MILIKOWSKY Chaim, *Seder 'Olam: Commentary and Introduction*, Gerusalemme, Yad Izhak Ben-Zvi Publications, 2014
- MILLAR Fergus, *Last Year in Jerusalem: Monuments of the Jewish War in Rome*, Oxford, Oxford University Press, 2005
- MILLETT Martin, *The Romanization of Britain: An Essay in Archaeological Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990

- MITCHELL Alan, *Hebrews*, Collegeville, Liturgical Press, 2007
- MOBERLY Walter, *Toward an Interpretation of the Shema*, in SEITZ Christopher-GREENE-MCCREIGHT Kathryn (a cura di), *Theological Exegesis: Essays in Honor of Brevard S. Childs*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, pp. 124-144
- MØLLER Eva, *The Near Eastern Collection Catalogue*, Copenhagen, Ny Carlsberg Glyptotek, 1995
- MOMIGLIANO Arnaldo, *What Josephus Did Not See*, in MOMIGLIANO Arnaldo (a cura di), *Essays on Ancient and Modern Judaism*, Chicago, Chicago University Press, 1994, pp. 67-78
- MOMIGLIANO Giuseppe, *Tefillah, la preghiera ebraica*, «Fogli Campostrini», vol. 5, n. 1, 2013, pp. 185-210
- MOORE George, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim, Volume 1*, Cambridge, Harvard University Press, 1927
- MORALDI Luigi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1956
- MORETON Michael, *Eis Anatolas Blepsate: Orientation as Liturgical Principle*, «Studia Patristica», vol. 18, n. 2, 1982, pp. 575-590
- MORRAY-JONES Christopher, *The Temple Within: The Embodied Divine Image And Its Worship In The Dead Sea Scrolls And Other Early Jewish And Christian Sources*, Society of Biblical Literature Seminar Papers 37, 1998, pp. 400-431
- MORRIS Desmond-COLLETT Peter, *Gestures: Their Origins and Distributions*, Londra, Jonathan Cape, 1979
- MORRIS Leon, *Apostolic Preaching of the Cross*, Grand Rapids, Eerdmans, 1965
- MORRIS Leon, *The Atonement, its Meaning and Significance*, Leicester, InterVarsity Press, 1983
- MOUTON Alice, *“Dead of Night” in Anatolia: Hittite Night Rituals*, «Religion Compass», vol. 2, n. 1, 2008, pp. 1-17

- MOWINCKEL Sigmund, *The Psalms in Israel's Worship*, Oxford, Blackwell, 1962
- MURPHY Frederick, *The Temple in the Syriac Apocalypse of Baruch*, «Journal of Biblical Literature», vol. 106, n. 4, 1987, pp. 671-683
- NAKMAN David, *The Halakhah in the Writings of Josephus*, tesi di Dottorato, Bar Ilan University, 2004
- NARKISS Bezalel, *Pagan, Christian, and Jewish Elements in the Art of Ancient Synagogues*, in LEVINE Lee (a cura di), *The Synagogue in Late Antiquity*, Philadelphia, American Schools of Oriental Research and Jewish Theological Seminary, 1987, pp. 183-188
- NAVEH Joseph, *On Stone and Mosaic. The Aramaic and Hebrew Inscriptions from Ancient Synagogues*, «Eretz-Israel», vol. 20, 1989, pp. 302-310
- NEAMAN Pinchas, *Encyclopedia of Talmudical Geography*, vol. 2, Tel Aviv, Chechik, 1971
- NEIS Rafael Rachel, *Directing the Heart: Corporeal Language and the Anatomy of Ritual Space*, in AHUVIA Mika-KOCAR Alexander (a cura di), *Placing Ancient Texts. The Ritual and Rhetorical Use of Space*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2018, pp. 131-166
- NEUSNER Jacob, *A History of the Mishnaic Law of Purities. Volume 1: 1-3 Kelim. Chapters 1-11, 12-30, Literary and Historical Problem*, Leiden, Brill, 1974a
- NEUSNER Jacob, *Contemporary Judaic Fellowship in Theory and in Practice*, New York, Ktav Publication House, 1972a
- NEUSNER Jacob, *Early Rabbinic Judaism. Historical Studies in Religion, Literature and Art*, Leiden, Brill, 1975
- NEUSNER Jacob, *From Exegesis to Fable in Rabbinic Traditions about the Pharisees*, «Journal of Jewish Studies», vol. 25, n. 2, 1974b, pp. 263-269
- NEUSNER Jacob, *In Quest of the Historical Rabban Yohanan Ben Zakkai*, «Harvard Theological Review», vol. 59, n. 4, 1966, pp. 391-413
- NEUSNER Jacob, *Judaism in a Time of Crisis: Four Responses to the Destruction of the Second Temple*, «Judaism», vol. 21, n. 3, 1972b, pp. 313-327

- NEUSNER Jacob, *Map without Territory: Mishnah's System of Sacrifice and Sanctuary*, «History of Religions», vol. 19, n. 2, 1979, pp. 103-127
- NEUSNER Jacob, *The Idea of Purity in Ancient Judaism. The Haskell Lectures, 1972-1973*, Leiden, Brill, 1973
- NEWMAN Judith, *The Formation of the Scribal Self in Ben Sira*, in JONES Scott-ROY YODER Christine (a cura di), “*When the Morning Stars Sang*”. *Essays in Honor of Choon Leong Seow on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, Berlino, De Gruyter, 2017, pp. 227-240
- NEWSOM Carol, “*Sectually Explicit*” *Literature from Qumran*, in PROPP William-HALPERN Baruch-FREEDMAN David Noel (a cura di), *The Hebrew Bible and Its Interpreters*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1990, pp. 167-187
- NEWSOM Carol, *Merkabah Exegesis in the Qumran. Sabbath Shirot*, «Journal of Jewish Studies», vol. 38, n. 1, 1987, pp. 11-30
- NEWSOM Carol, *Religious Experience in the Dead Sea Scrolls: Two Case Studies*, in SHANTZ Colleen-WERLINE Rodley (a cura di), *Experientia Volume 2: Linking Text and Experience*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2012, pp. 205-222
- NEWSOM Carol, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, Leiden, Brill, 1985
- NEWSOM Carol, *The Book of Job: A Contest of Moral Imaginations*, Oxford, Oxford University Press, 2009
- NEWTON Michael, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985
- NICKELSBURG George, *Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11*, «Journal of Biblical Literature», vol. 96, n. 3, 1977, pp. 383-405
- NITZAN Bilhah, *Benedictions and Instructions for the Eschatological Community (11QBer; 4Q285)*, «Revue de Qumran», vol. 16, n. 1, 1993, pp. 77-90
- NITZAN Bilhah, *Berakhot*, in ESHEL Esther (a cura di), *Discoveries in the Judaean Desert XI. Qumran Cave 4.VI: Poetical and Liturgical Texts, Part 1*, Oxford, Clarendon Press, 1998, pp. 1-74

- NITZAN Bilhah, *Qumran Prayer and Religious Poetry*, Leiden, Brill, 1994
- NITZSCH Friedrich, *Die Idee Und Die Stufen Des Opferkultus. Ein Beitrag Zur Allgemeinen Religionsgeschichte*, Kiel, Universitäts-Buchhandlung, 1889
- NOTH Martin, *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1953
- NOTH Martin, *Esodo*, Brescia, Paideia, 1977 [ed. or. *Exodus: A Commentary*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1962]
- NOY David-BLOEDHORN Hanswulf, *Inscriptiones Judaicae Orientis: Volume III: Syria and Cyprus*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2004
- OESTERLEY William, *Sacrifices in Ancient Israel. Their Origin, Purposes and Development*, New York, The Macmillan Company, 1937
- OPPENHEIM Leo, *A New Prayer to the "Gods of the Night"*, «Analecta Biblica», vol. 12, 1959, pp. 282-301
- OPPENHEIMER Aharon, *Babylonian Synagogues with Historical Associations*, in URMAN Dan-FLESHER Paul (a cura di), *Ancient Synagogues: Historical Analysis & Archaeological Discovery*, vol. 1, Leiden, Brill, 1995, pp. 40-50
- ORLOV Andrei, *Praxis of the Voice: The Divine Name Traditions in the Apocalypse of Abraham*, «Journal of Biblical Literature», vol. 127, n. 1, 2008a, pp. 53-70
- ORLOV Andrei, *The Gods of My Father Terah': Abraham the Iconoclast and the Polemics with the Divine Body Traditions in the Apocalypse of Abraham*, «Journal for the Study of the Pseudepigrapha», vol. 18, n. 1, 2008b, pp. 33-53
- ORSI Robert, *The Problem of the Holy*, in ORSI Robert (a cura di), *The Cambridge Companion to Religious Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 84-106
- OVERMAN Andrew, *The First Revolt and Flavian Politics*, in OVERMAN Andrew-BERLIN Andrea (a cura di), *The First Jewish Revolt: Archaeology, History, and Ideology*, Londra, Routledge, 2002, pp. 213-220
- PASTOR Jack, *Land and Economy in Ancient Palestine*, Londra, Routledge, 1997



- PATRICH Joseph, *The Mesibbah of the Temple According to the Tractate Middot*, «Israel Exploration Journal», vol. 36, n. 3-4, 1986, pp. 215-233
- PATRICH Joseph-EDELCOPP Marcos, *Four Stages in the Evolution of the Temple Mount*, «Revue Biblique», vol. 120, n. 3, 2013, pp. 321-361
- PATUZZI Stefano, *I canti di Salomone Rossi e l'“invenzione” della musica ebraica*, in BUSI Giulio-FINZI Ermanno (a cura di), *Lombardia judaica. I secoli aurei di Mantova e un caso emblematico della Shoah milanese*, Firenze, Giuntina, 2017, pp. 39-48
- PENNER Jeremy, *Mapping Fixed Prayers from the Dead Sea Scrolls onto Second Temple Period Judaism*, «Dead Sea Discoveries», vol. 21, n. 1, 2014, pp. 39-63
- PENNER Jeremy, *Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism*, Leiden, Brill, 2012
- PENNER Jeremy, *With the Coming Light, At the Appointed Time of Night. Daily Prayer and Its Importance at Qumran*, «Journal of Ancient Judaism», vol. 4, n. 1, 2013, pp. 27-47
- PÉTER René, *L'Imposition Des Mains Dans L'Ancien Testament*, «Vetus Testamentum», vol. 27, n. 1, 1977, pp. 48-55
- PETTINATO Giovanni, *Mitologia assiro-babilonese*, Torino, UTET, 2004
- PETUCHOWSKI Jakob Josef, *The Liturgy of the Synagogue*, in GREEN William Scott (a cura di), *Approaches to Ancient Judaism*, vol. 4, Atlanta, Scholars Press, 1983, pp. 1-64
- PINKER Aron, *A Goat to go to Azazel*, «The Journal of Hebrew Scriptures», vol. 7, n. 8, 2007, pp. 2-25
- PITTMAN Holly, *Seals and Sealings in the Sumerian World*, in CRAWFORD Harriet (a cura di), *The Sumerian World*, New York-Londra, Routledge, 2013, pp. 319-341
- PLÖGER Otto, *Theokratie und Eschatologie*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1959
- PORADA Edith (a cura di), *Ancient Art in Seals: Essays by Pierre Amiet, Nimet Özgüç, and John Boardman*, Princeton, Princeton University Press, 1980

- POSTGATE Nicholas, *Text and Figure in Ancient Mesopotamia: Match and Mismatch*, in RENFREW Colin-ZUBROW Ezra (a cura di), *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 176-184
- PRICE Jonathan, *Jerusalem under Siege. The Collapse of the Jewish State, 66-70 C.E.*, Leiden, Brill, 1992
- PRICE Jonathan, *Some Aspects of Josephus' Theological Interpretation of the Jewish War*, in PERANI Mauro (a cura di), "The Words of a Wise Man's Mouth are Gracious" (*Qoh 10,12*). *Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 65th Birthday*, Berlino, De Gruyter, 2005, pp. 109-120
- PRITCHARD James (a cura di), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press, 1969
- PUCCI BEN ZEEV Miriam, *Jewish Rights in the Roman World. The Greek and Roman Documents Quoted by Josephus Flavius*, Tubinga, Mohr Siebeck, 1998
- PUTNAM Hilary, *Filosofia ebraica, una guida di vita*, Roma, Carocci, 2011 [ed. or. *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Bloomington, Indiana University Press, 2008]
- QIMRON Elisha-STRUGNELL John, *Discoveries in the Judaean Desert VI. Qumran Cave 4 V: Miqsat Ma'ase Ha-Torah*, Oxford, Clarendon Press, 1994
- RABIN Chaim, *The Linguistic Investigation of the Language of Jewish Prayer*, in PETUCHOWSKI Jakob Josef -FLEISCHER Ezra (a cura di), *Studies in Aggadah, Targum and Jewish Liturgy in Memory of Joseph Heinemann*, Gerusalemme, Magnes Press, 1981, pp. 163-172
- RABINOWITZ Zvi Meir, *The Liturgical Poems of Rabbi Yannai According to the Triennial Cycle of the Pentateuch and the Holidays, Critical Edition. Volume I: Introduction, Liturgical Poems to Genesis, Exodus and Leviticus*, Gerusalemme, Mosad Bialik, 1985
- RAHMANI Levi, *Stone Synagogue Chairs: Their Identification, Use, and Significance*, «Israel Exploration Journal», vol. 40, n. 2-3, 1990, pp. 192-214

- RAHMANI Levi, *The Ancient Synagogue of Maon (Nirim). The Small Finds and Coins*, «Louis M. Rabinowitz Fund for the Exploration of Ancient Synagogues Bulletin», 1960, pp. 14-19
- RAJAK Tessa, *Josephus: The Historian and His Society*, Londra, Duckworth, 1983
- RAJAK Tessa, *The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interaction*, Leiden, Brill, 2000
- RAJAK Tessa-NOY David, *Archisynagogoi: Office, Title and Social Status in the Greco-Jewish Synagogue*, «Journal of Roman Studies», vol. 83, 1993, pp. 75-93
- RAPPAPORT Roy, *Ecology, Meaning, and Religion*, Richmond, North Atlantic Books, 1979
- RATTI Costanza, *Il sacrificio nell'Israele antico. Evoluzione dei rituali e delle credenze dall'età nomade all'epoca persiana (IV sec. a.C.)*, tesi di Dottorato, Università degli Studi di Bergamo, 2014-2015
- REED Annette, *From Asael and Šemiḥazah to Uzzah, Azzah, and Azael: 3 Enoch 5 (§§7-8) and Jewish Reception-History of 1 Enoch*, «Jewish Studies Quarterly», vol. 8, n. 2, 2001, pp. 105-136
- REGEV Eyal, *Josephus, the Temple, and the Jewish War*, in MOR Menahem-STERN Pnina-PASTOR Jack (a cura di), *Flavius Josephus. Interpretation and History*, Leiden, Brill, 2011, pp. 279-293
- REGEV Eyal, *The Temple as the Cradle of Fixed Prayer in Israel: Causes and Processes in the Development of Prayer During the Second Temple Period*, «Zion», vol. 70, n. 1, 2005, pp. 5-30
- REIF Stefan, *Approaches to Sacrifice in Early Jewish Prayer*, in EMBRY Brad-HAYWARD Robert (a cura di), *Studies in Jewish Prayer*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 135-150
- REIF Stefan, *Jews, Bible and Prayer. Essays on Jewish Biblical Exegesis and Liturgical Notions*, Berlino, De Gruyter, 2017

REIF Stefan, *Judaism and Hebrew Prayer. New Perspectives on Jewish Liturgical History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993

REIF Stefan, *On the Earliest Development of Jewish Prayer*, «Tarbiz», vol. 60, 1991, pp. 677-681

REIF Stefan, *Prayer in Early Judaism*, in EGGGER-WENZEL Renate-CORLEY Jeremy (a cura di), *Deuterocanonical and Cognate Literature, Yearbook 2004, Prayer from Tobit to Qumran*, Berlino, De Gruyter, 2004a, pp. 439-464

REIF Stefan, *Some Metaphors in Early Rabbinic Liturgy*, in WITTE Markus-BEHNKE Sven (a cura di), *The Metaphorical Use of Language in Deuterocanonical and Cognate Literature*, Berlino, De Gruyter, 2015, pp. 487-507

REIF Stefan, *The Bible in the Liturgy*, in BERLIN Adele, BRETTLER Marc Z., *The Jewish Reading Bible*, Oxford, Oxford University Press, 2004b, pp. 1937-1948

REIF Stefan, *The Early Liturgy of the Synagogue*, in HORBURY William-DAVIES William-STURDY John (a cura di), *The Cambridge History of Judaism, vol. 3: The Early Roman Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 326-357

REINER Erica, *Astral Magic in Babylonia*, «Transactions of the American Philosophical Society», vol. 85, n. 4, 1995, pp. i-xiii+1-150

REINER Erica, *Dead of Night*, «Assyriological Studies», vol. 16, 1965, pp. 247-251

REINER Erica, *Plague Amulets and House Blessings*, «Journal of Near Eastern Studies», vol. 19, n. 2, 1960, pp. 148-155

REINHARTZ Adele, *The Destruction of the Jerusalem Temple as a Trauma for Nascent Christianity*, in BECKER Eve-Marie-DOCHHORN Jan-HOLT Else (a cura di), *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions: Insights from Biblical Studies and Beyond*, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, pp. 275-288

RENDTORFF Rolf, *Leviticus 1,1-10,20*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1992

RIVES James, *Flavian Religious Policy and the Destruction of the Jerusalem Temple*, in EDMONDSON Jonathan (a cura di), *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 145-166

ROBERTSON SMITH William, *Lectures on the Religion of the Semites*, Londra, Adam & Charles Black, 1889

ROCCA Samuel, *Herod's Judaea. A Mediterranean State in the Classical World*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2008

ROCHBERG Francesca, *Heaven and Earth: Divine-Human Relations in Mesopotamian Celestial Divination*, in NOEGEL Scott-WALKER Joel-WHEELER Brannon (a cura di), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2003, pp. 169-186

ROCHBERG Francesca, *The Heavenly Writing: Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004

ROMEROWSKI Sylvain, *Old Testament Sacrifices and Reconciliation*, «European Journal of Theology», vol. 16, n. 1, 2006, pp. 13-24

ROSENBLUM Jordan, *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010

ROSENFELD Ben-Zion, *Sage and Temple in Rabbinic Thought After the Destruction of the Second Temple*, «Journal for the Study of Judaism», vol. 28, n. 3, 1997, pp. 437-464

ROSEN-ZVI Ishay, *Mishnaic Mental Revolution: A Reassessment*, «Journal for Jewish Studies», vol. 66, n. 1, 2015, pp. 36-58

ROTH-GERSON Lea, *The Greek Inscriptions from the Synagogues in Eretz-Israel*, Gerusalemme, Yad Izhak Ben-Zvi Publications, 1987

RUBENSTEIN Jeffrey, *A History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods*, Atlanta, Scholars Press, 1995

RUBENSTEIN Jeffrey, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimora, Johns Hopkins University Press, 1999

RUBINKIEWICZ Ryszard, *Apocalypse of Abraham*, in CHARLESWORTH James (a cura di), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, New York, Doubleday, 1985, pp. 681-705

- RUDMAN Dominic, *A Note on the Azazel-goat Ritual*, «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», vol. 116, n. 3, 2004, pp. 396-401
- RUNESSON Anders, *The Origins of the Synagogue*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 2001
- RUNESSON Anders-BINDER Donald-OLSSON Birger, *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E. A Source Book*, Leiden, Brill, 2008
- RÜPKE Jörg (a cura di), *A Companion to Roman Religion*, Cambridge, Polity Press, 2007
- RUTGERS Leonard, *Diaspora Synagogues. Synagogue Archaeology in the Greco-Roman World*, in FINE Steven (a cura di), *Sacred Realm: The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 67-95
- RUTLEDGE Steven, *The Roman Destruction of Sacred Sites*, «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte», vol. 56, n. 2, 2007, pp. 179-195
- RUZER Serge-ZAKOWITCH Yair, *New Covenant in the Epistle to the Hebrews and the Parting of the Ways between Judaism and Christianity*, «Rivista Biblica», vol. 67, n. 3, 2019, pp. 337-356
- SABAR Shalom, *Torah and Magic: The Torah Scroll and Its Appurtenances as Magical Objects in Traditional Jewish Culture*, «European Journal of Jewish Studies», vol. 3, n. 1, 2009, pp. 135-170
- SACCHI Paolo, *Sacro/profano impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, Brescia, Morcelliana, 2007
- SACCHI Paolo, *Storia del secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C. Nuova edizione a cura di Luca Mazzinghi*, Torino, Claudiana, 2019
- SADE Moshe, *The Archaeozoological Finds*, in MAGEN Yitzhak-PELEG Yuval (a cura di), *Back to Qumran: Final Report (1993-2004)*, Gerusalemme, Israel Antiquities Authority, 2018, pp. 453-459
- SAFAR Fuad-MUSTAFA Muhammad Ali, *Hatra: The City of Sun God*, Baghdad, General Directorate of Antiquities, 1974

SAFRAI Shemuel, *The Temple and the Synagogue*, in KASHER Aryeh-OPPENHEIMER Aharon-RAPPAPORT Uriel (a cura di), *Synagogues in Antiquity*, Gerusalemme, Yad Izhak Ben-Zvi Publications, 1987, pp. 31-51

SAFRAI Shemuel-STERN Menahem (a cura di), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, vol. 1, Assen, Van Gorcum, 1974

SAFRAI Shemuel-STERN Menahem (a cura di), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, vol. 2, Assen, Van Gorcum, 1976

SAFRAI Zeev, *Dukhan, Aron and Teva: How Was the Ancient Synagogue Furnished?*, in HACHLILI Rachel (a cura di), *Ancient Synagogues in Israel*, Oxford, BAR International Series, 1989a, pp. 85-92

SAFRAI Zeev, *From the Synagogue to "Little Temple"*, «Proceedings of the World Congress of Jewish Studies», div. B, vol. II, 1989b, pp. 23-28

SAFRAI Zeev, *The Communal Functions of the Synagogue in the Land of Israel in the Rabbinic Period*, in URMAN Dan-FLESHER Paul (a cura di), *Ancient Synagogues: Historical Analysis & Archaeological Discovery*, vol. 1, Leiden, Brill, 1995, pp. 181-204

SALDARINI Anthony, *Pharisees, Scribes, and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach*, Wilmington, Michael Glazier Books, 1988

SANDERS Ed Parish, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies*, Londra, Trinity Press, 1990

SANDERS Ed Parish, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE*, Londra, SCM Press, 1992

SARASON Richard, *Communal Prayer Among the Rabbis: Certainties and Uncertainties*, in CHAZON Esther-CLEMENTS Ruth-PINNICK Avital (a cura di), *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 19-23 January 2000*, Leiden, Brill, 2003, pp. 151-172

- SARNA Nahum, *Psalm XIX and the Near Eastern Sun-God Literature*, Gerusalemme, Proceedings of the Fourth World Congress of Jewish Studies, vol. 1, 1967, pp. 171-175
- SATLOW Michael, *4Q502 a New Year Festival?*, «Dead Sea Discoveries», vol. 5, n. 1, 1998, pp. 57-68
- SCHÄFER Peter, *Communion with the Angels: Qumran and the Origins of Jewish Mysticism*, in SCHÄFER Peter (a cura di), *Mystical Approaches to God: Judaism, Christianity, and Islam*, Monaco, Oldenbourg, 2006, pp. 37-65
- SCHÄFER Peter, *Die Vorstellung vom heiligen Geist in der rabbinischen Literatur*, Monaco, Kösel-Verlag, 1972
- SCHATTNER-RIESER Ursula, *Emotions and Expressions of Emotion as a Didactic Guide as to How to Pray: Berakhot in the Aramaic Prayers of Qumran*, in REIF Stefan-EGGER-WENZEL Renate (a cura di), *Ancient Jewish Prayers and Emotions. Emotions Associated with Jewish Prayer in and Around the Second Temple Period*, Berlino, De Gruyter, 2015, pp. 273-296
- SCHENCK Kenneth, *Hebrews as the Re-presentation of a Story: A Narrative Approach to Hebrews*, in MASON Eric-MCCRUDEN Kevin (a cura di), *Reading the Epistle to the Hebrews. A Resource for Students*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011, pp. 171-188
- SCHENKER Adrian, *Das Zeichen des Blutes und die Gewissheit der Vergebung im Alten Testament: Die sühnende Funktion des Blutes auf dem Altar nach Lev 17.10-12*, «Münchener Theologische Zeitschrift», vol. 34, 1983, pp. 195-213
- SCHIFFMAN Lawrence, *Community without Temple: The Qumran Community's Withdrawal from the Jerusalem Temple*, in EGO Beate-LANGE Armin-PILHOFER Peter (a cura di), *Gemeinde ohne Tempel /Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, Tubinga, Mohr Siebeck, 1999, pp. 267-284
- SCHIFFMAN Lawrence, *Qumran and Jerusalem: Studies in the Dead Sea Scrolls and the History of Judaism*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010



SCHIFFMAN Lawrence, *Qumran Temple? The Literary Evidence*, «Journal of Ancient Judaism», vol. 7, n. 1, 2016, pp. 71-85

SCHIFFMAN Lawrence, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, New York, Doubleday, 1994

SCHIFFMAN Lawrence, *Sacrifice in the Dead Sea Scrolls*, in HOUTMAN Alberdina-POORTHUIS Marcel-SCHWARTZ Joshua-TURNER Joseph (a cura di), *The Actuality of Sacrifice. Past and Present*, Leiden, Brill, 2014, pp. 89-106

SCHIFFMAN Lawrence, *The Courtyards of the House of the Lord: Studies on the Temple Scroll. Studies on the Texts of the Desert of Judah*, Leiden, Brill, 2008

SCHIFFMAN Lawrence, *The Dead Sea Scrolls and Rabbinic Halakhah*, in DAVILA James (a cura di), *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity: Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001*, Leiden, Brill, 2003a, pp. 3-24

SCHIFFMAN Lawrence, *The New Halakhic Letter (4QMMT) and the Origins of the Dead Sea Sect*, «The Biblical Archaeologist», vol. 53, n. 2, 1990, pp. 64-73

SCHIFFMAN Lawrence, *The Temple Scroll and the Systems of Jewish Law of the Second Temple Period*, in BROOKE George (a cura di), *Temple Scroll Studies*, Sheffield, JSOT Press, 1989, pp. 239-255

SCHIFFMAN Lawrence, *Understanding Second Temple and Rabbinic Judaism*, New York, Ktav Publication House, 2003b

SCHIFFMANN Lawrence-SWARTZ Michael, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992

SCHIMDT Francis, *La Pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân. Identité et Lien Social dans le Judaïsme Ancien*, Parigi, Seuil, 1994

SCHLEIFER Eliyahu, *Jewish Liturgical Music from the Bible to Hasidism*, in HOFFMAN Lawrence (a cura di), *Sacred Sound and Social Change: Liturgical Music in Jewish and Christian Experience*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1994, pp. 13-58

SCHOTTROFF Willy, *Gedenken im Alten Orient und im Alten testament*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1964

SCHULLER Eileen, *4Q380 and 4Q381: Non-canonical Psalms from Qumran*, in DIMANT Devorah-RAPPAPORT Uriel (a cura di), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, Leiden, Brill, 1992a, pp. 90-99

SCHULLER Eileen, *Non-canonical Psalms from Qumran: A Pseudepigraphic Collection*, Leiden, Brill, 1986

SCHULLER Eileen, *Prayer at Qumran*, in EGGER-WENZEL Renate-CORLEY Jeremy (a cura di), *Prayer from Tobit to Qumran: Inaugural Conference of the ISDCL at Salzburg, Austria, 5-9 July 2003*, Berlino, De Gruyter, 2004, pp. 411-428

SCHULLER Eileen, *Prayer, Hymnic and Liturgical Texts from Qumran*, in ULRICH Eugene-VANDERKAM James (a cura di), *Community of the Renewed Covenant, The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994a, pp. 153-171

SCHULLER Eileen, *Some Reflections on the Function and Use of Poetical Texts among the Dead Sea Scrolls*, in CHAZON Esther (a cura di), *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 19-23 January, 2000*, Leiden, Brill, 2003, pp. 173-189

SCHULLER Eileen, *The Cave Four Hodayot Manuscripts: A. Preliminary Description*, «The Jewish Quarterly Review», vol. 85, n. 1-2, 1994b, pp. 137-150

SCHULLER Eileen, *The Psalm of 4Q372 1 Within the Context of Second Temple Prayer*, «The Catholic Biblical Quarterly», vol. 54, n. 1, 1992b, pp. 67-79

SCHÜRER Emil, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo I*, Brescia, Paideia, 1985 [ed. or. *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I*, Lipsia, J. C. Hinrichs, 1907]

SCHÜRER Emil, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo II*, Brescia, Paideia, 1987 [ed. or. *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II*, Lipsia, J. C. Hinrichs, 1907]

SCHWARTZ Baruch, *The Prohibitions Concerning the "Eating" of Blood in Leviticus 17*, in ANDERSON Gary-OLYAN Saul (a cura di), *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, Londra, Adam & Charles Black, 1991, pp. 34-66

SCHWARTZ Daniel, *Priesthood and Monarchy in the Hasmonean Period*, in GAFNI Isaiah (a cura di), *Kahal Yisrael: Jewish Self-Rule Through the Ages, I: The Ancient Period*, Gerusalemme, The Zalman Shazar Center for Jewish History, 2001, pp. 13-25

SCHWARTZ Seth, *Imperialism and Jewish Society: 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton, Princeton University Press, 2001

SCHWIER Helmut, *Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66-74 n. Chr.)*, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989

SCURLOCK Joann, *Animal Recipients, Carriers, and Substitutes*, in COLLINS Billie Jean (a cura di), *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, Leiden, Brill, 2002, pp. 371-386

SEAGER Andrew, *The Recent Historiography of Ancient Synagogue Architecture*, in HACHLILI Rachel (a cura di), *Ancient Synagogues in Israel*, Oxford, BAR International Series, 1989, pp. 85-92

SEAGER Andrew, *The Synagogue at Sardis*, in LEVINE Lee (a cura di), *Ancient Synagogues Revealed*, Gerusalemme, The Israel Exploration Society, 1981, pp. 178-184

SEELY David Rolph, *The Raised Hand of God as an Oath Gesture*, in BECK Astrid-BARTELT Andrew-RAABE Paul-FRANKE Chris (a cura di), *Fortunate the Eyes That See: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, pp. 411-421

SEGAL Arthur, *Temples and Sanctuaries in the Roman East: Religious Architecture in Syria, Iudaea/Palaestina and Provincia Arabia*, Oxford, Oxbow Books, 2013

SEKKI Arthur Everett, *The Meaning of Ruah at Qumran*, Atlanta, Scholars Press, 1989

SENDREY Alfred, *Music in Ancient Israel*, New York, Philosophical Library, 1969

SHAKED Shaul-NAVEH Joseph, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Gerusalemme, Magnes Press, 1985a

SHAKED Shaul-NAVEH Joseph, *Magic Spells and Formulae. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Gerusalemme, Magnes Press, 1985b

SHERK Robert, *Roman Documents from the Greek East*, Baltimora, Johns Hopkins University Press, 1969

SHINAN Avigdor, "Targumic Additions" in *Targum Pseudo-Jonathan*, «Textus», vol. 16, n. 1, 1991, pp. 139-155

SHINAN Avigdor, *The Aramaic Targum as a Mirror of Galilean Jewry*, in LEVINE Lee (a cura di), *The Galilee in Late Antiquity*, New York, Jewish Theological Seminary of America, 1992a, pp. 241-251

SHINAN Avigdor, *The Embroidered Targum: The Aggadah in Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch*, Gerusalemme, Magnes Press, 1992b

SIEGERT Folker, *Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style*, in BREKELMANS Chis-HARAN Menahem-SÆBØ Magne (a cura di), *Hebrew Bible/Old Testament. I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Part 1: Antiquity*, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, pp. 130-198

SKA Jean-Louis, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Bologna, EDB, 2022

SKEHAN Patrick-DI LELLA Alexander, *The Wisdom of Ben Sira: A New Translation with Notes*, New York, Doubleday, 1987

SKOLNIK Fred-BERENBAUM Michael (a cura di), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 2, Gerusalemme, Keter, 2007

SKOLNIK Fred-BERENBAUM Michael (a cura di), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 16, Gerusalemme, Keter, 2007

SKOLNIK Fred-BERENBAUM Michael (a cura di), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 18, Gerusalemme, Keter, 2007

SMALLWOOD Mary, *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian. A Study in Political Relations*, Leiden, Brill, 1981

SMITH Jonathan, *Map is not Territory. Studies in the History of Religions*, Chicago, University of Chicago Press, 1978

SMITH Jonathan, *Trading Places*, in MIRECKI Paul-MEYER Marvin (a cura di), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden, Brill, 2002, pp. 11-27

SMITH Mark, "Seeing God" in the Psalms: The Background of the Beatific Vision in the Hebrew Bible, «The Catholic Biblical Quarterly», vol. 50, n. 2, 1988, pp. 171-183

SMITH Mark, *The Heart and Innards in Israelite Emotional Expressions: Notes from Anthropology and Psychobiology*, «Journal of Biblical Literature», vol. 117, n. 3, 1998, pp. 427-436

SMITH Mark, *The Near Eastern Background of Solar Language for Yahweh*, «Journal of Biblical Literature», vol. 109, n. 1, 1990, pp. 29-39

SOGGIN Alberto, *Israele in epoca biblica*, Torino, Claudiana, 2001

SOKOLOFF Michael, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2002

SPAETH Barbettes, *The Terror that Comes in the Night: The Night Hag and Supernatural Assault in Latin Literature*, in SCIOLI Emma-WALDE Christine (a cura di), *Sub Imagine Somni: Nighttime Phenomena in Greco-Roman Culture*, Pisa, ETS, 2010, pp. 231-258

SPILSBURY Paul, *Flavius Josephus on the Rise and Fall of the Roman Empire*, «Journal of Theological Studies», vol. 54, n. 1, 2003, pp. 1-24

SPILSBURY Paul, *Josephus on the Burning of the Temple, the Flavian Triumph, and the Providence of God*, «Society of Biblical Literature Seminar Papers», vol. 138, n. 41, 2002, pp. 306-327

STADE Bernhard, *Biblische Theologie des Alten Testaments. Erster Band: Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums*, Tubinga, Mohr Siebeck, 1905

STECK Odil Hannes, *Das Problem theologischer Strömungen in nachexilischer Zeit*, «Evangelische Theologie», vol. 28, 1969, pp. 182-200

STEMBERGER Günter, *Il Midrash. Uso rabbinico della Bibbia. Introduzione, testi, commenti*, Bologna, EDB, 2006 [ed. or. *Midrash. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung - Text - Erläuterungen*, Monaco, Beck, 1989]

STEMBERGER Günter, *Judaica Minora, Teil II: Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010

STEPHENSON Barry, *Ritual: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2015

STERN Menahem, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Vol. 2: From Tacitus to Simplicius*, Leiden, Brill, 1980

STEUDEL Annette, *The Houses of Prostration - CD XI,21-XII,1: Duplicates of the Temple*, «Revue de Qumran», vol 16, n. 1, 1993, pp. 49-68

STÖCKL Daniel Ben Ezra, *Templisierung: Die Rückkehr des Tempels in die jüdische und christliche Liturgie der Spätantike*, in SCHEID John (a cura di), *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Vandœuvres-Ginevra, Fondation Hardt, 2007, pp. 231-287

STÖCKL Daniel Ben Ezra, *When the Bell Rings: The Qumran Rituals of Affliction in Context*, in LANGE Armin-TOV Emanuel-WEIGOLD Matthias (a cura di), *The Dead Sea Scrolls In Context. Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures*, Leiden, Brill, 2011, pp. 533-546

STOLLBERG-RILINGER Barbara, *Rituale: Historische Einführung*, Francoforte, Campus Verlag, 2013

STONE Michael, *Fourth Ezra: A Commentary on the Books of Fourth Ezra*, Minneapolis, Fortress Press, 1990

STONE Michael-GREENFIELD Jonas, *Levi Aramaic Document*, in BROOKE George et al. (a cura di), *Discoveries in the Judaean Desert. Qumran Cave 4.XVII: Parabiblical Texts, Part 3*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 1-72

STONEHOUSE George, *The Book of Habakkuk: Introduction, Translation, and Notes on the Hebrew Text*, Londra, Rivingtons, 1911

STRACK Hermann-BILLERBECK Paul (a cura di), *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 4, 1922

STRACK Hermann-STEMBERGER Günter, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Minneapolis, Fortress Press, 1996 [ed. or. *Einleitung in Talmud und Midrasch*, Monaco, Beck, 1982]

STROUMSA Guy, *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*, Torino, Einaudi, 2006 [ed. or. *La Fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Parigi, Odile Jacob, 2005]

SUKENIK Eleazar, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, New York, Kraus Reprint, 1980

SWARTZ Michael, *Judaism and the Idea of Ancient Ritual Theory*, in BOUSTAN Ra'an-an-KOSANSKY Oren-RUSTOW Marina (a cura di), *Jewish Studies at the Crossroads of Anthropology and History. Authority, Diaspora, Tradition*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011a, pp. 294-317

SWARTZ Michael, *Liturgy, Poetry, and the Persistence of Sacrifice*, in SCHWARTZ Daniel-WEISS Zeev (a cura di), *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism Before and After the Destruction of the Second Temple*, Leiden, Brill, 2011b, pp. 393-412

SWARTZ Michael, *Ritual about Myth about Ritual: Towards an Understanding of the Avodah in the Rabbinic Period*, «Journal of Jewish Thought & Philosophy», vol. 6, n. 1, 1997, pp. 135-155

SWARTZ Michael, *Sacrificial Themes in Jewish Magic*, in MIRECKI Paul-MEYER Marvin (a cura di), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden, Brill, 2002, pp. 303-315

SWARTZ Michael, *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*, in FINE Steven (a cura di), *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue: Cultural Interaction During the Greco-Roman Period*, Londra, Routledge, 1999, pp. 101-117

SWARTZ Michael, *Scribal Magic and its Rhetoric. Formal Patterns in Medieval Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah*, «Harvard Theological Review», vol. 83, n. 2, 1990, pp. 163-180

SWARTZ Michael, *The Topography of Blood in Mishnah Yoma*, in HART Mitchell (a cura di), *Jewish Blood. Reality and Metaphor in History, Religion and Culture*, Londra, Routledge, 2009, pp. 72-80

TALGAM Rina, *The Zodiac and Helios in the Synagogue: Between Paganism and Christianity*, in WEISS Zeev-IRSHAI Oded-MAGNESS Jodi-SCHWARTZ Seth (a cura di), *Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine*, New York, Jewish Theological Seminary of America, 2010, pp. 63-80

TALMON Shemaryahu, *The “Manual of Benedictions” of the Sect of the Judaean Desert*, «Revue de Qumran», vol. 2, n. 8, 1959-1960, pp. 475-500

TALMON Shemaryahu, *The World of Qumran from Within. Collected Studies*, Leiden, Brill, 1989

TAMBIAH Stanley, *Rituali e cultura*, Bologna, Il Mulino, 1995 [ed. or. *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*, Cambridge, Harvard University Press, 1985]

TANNER Paul, *The Epistle to the Hebrews*, in WILKIN Robert (a cura di), *The Grace New Testament Commentary*, 2 vol., 2010, pp. 1031-1098

TA-SHMA Israel, *The Early Ashkenazic Prayer. Literary and Historical Aspects*, Gerusalemme, Magnes Press, 2003

TAWIL Hayim, *Azazel the Prince of the Steppe: A Comparative Study*, «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», vol. 92, 1980, pp. 43-59

TAYLOR Glen, *Yahweh and the Sun: Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993

TAYLOR Joan, *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria: Philo's “Therapeutae” Reconsidered*, Oxford, Oxford University Press, 2003



- TAYLOR Nicholas, *Paul, Antioch and Jerusalem: A Study in Relationships and Authority in Earliest Christianity*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992
- TEPLER Yaakov, *Birkat haMinim: Jews and Christians in Conflict in the Ancient World*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2007
- THEISSEN Gerd, *Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Minneapolis, Fortress Press, 1983
- THISELTON Anthony, *The Hermeneutics of Doctrine*, Grand Rapids, Eerdmans, 2007
- TILLER Patrick, *The "Eternal Planting" in the Dead Sea Scrolls*, «Dead Sea Discoveries», vol. 4, n. 3, 1997, pp. 312-335
- TOAFF Ariel, *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Bologna, Il Mulino, 2007
- TÖBELMANN Paul, *Wirksamkeit*, in BROSIUS Christiane-MICHAEL Axel-SCHRODE Paula (a cura di), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, pp. 222-228
- TREBILCO Paul, *Jewish Communities in Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991
- TROMP Johannes, *The Assumption of Moses. A Critical Edition with Commentary*, Leiden, Brill, 1993
- TROTTER Andrew, *Interpreting the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, Baker, 1997
- TUVAL Michael, *Doing without the Temple: Paradigms in Judaic Literature of the Diaspora*, in SCHWARTZ Daniel-WEISS Zeev (a cura di), *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism Before and After the Destruction of the Second Temple*, Leiden, Brill, 2011, pp. 181-239
- TUVAL Michael, *From Jerusalem Priest to Roman Jew. On Josephus and the Paradigms of Ancient Judaism*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2013
- TYLOR Edward Burnett, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Londra, Murray, 1871

- UDOH Fabian, *To Caesar What Is Caesar's: Tribute, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine (63 B.C.E.-70 C.E.)*, Providence, Brown Judaic Studies, 2005
- URBACH Ephraim, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, Gerusalemme, Magnes Press, 1975
- URMAN Dan, *The House of Assembly and the House of Study: Are they One and the Same?*, in URMAN Dan-FLESHER Paul (a cura di), *Ancient Synagogues: Historical Analysis and Archaeological Discover*, vol. 1, Leiden, Brill, 1995, pp. 232-255
- VAN DER HORST Pieter, *The Interpretation of the Bible by the Minor Hellenistic Jewish Authors*, in MULDER Martin-Jan (a cura di), *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud. Volume 1: Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Leiden, Brill, 1988, pp. 519-546
- VAN DER HORST Pieter, *The Jews of Ancient Phrygia*, «European Journal of Jewish Studies», vol. 2, n. 2, 2009, pp. 283-292
- VAN DER HORST Pieter-NEWMAN Judith, *Early Jewish Prayers in Greek*, Berlino, De Gruyter, 2008
- VAN HECKE Pierre, *Searching for and Exploring Wisdom: A Cognitive-Semantic Approach to the Hebrew Verb "haqar" in Job 28*, in VAN WOLDE Ellen (a cura di), *Job 28: Cognition in Context*, Leiden, Brill, 2003, pp. 139-162
- VAN HOUWELINGEN Rob, *The Epistle to the Hebrews: Faith Means Perseverance*, «Journal of Early Christian History», vol. 3, n. 1, 2013, pp. 98-115
- VAN STRATEN Folkert, *Gifts for the Gods*, in VERSNEL Henk (a cura di), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden, Brill, 1981, pp. 65-151
- VANDERKAM James, *Calendars in the Dead Sea Scrolls. Measuring Time*, Londra, Routledge, 1998
- VERDERAME Lorenzo, *Il ruolo degli esperti (ummânu) nel periodo neo-assiro*, tesi di Dottorato, Università degli Studi di Roma "La Sapienza", 2004

VERDERAME Lorenzo, *Means of Substitution: The Use of Figurines, Animals, and Human Beings as Substitutes in Assyrian Rituals*, in AMBOS Claus-VERDERAME Lorenzo (a cura di), *Approaching Rituals in Ancient Cultures*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2013, pp. 301-323

VERMES Geza, *A Summary of the Law by Flavius Josephus*, «Novum Testamentum», vol. 24, n. 4, 1982, pp. 289-303

VERMES Geza, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, Londra, SCM Press, 2001

VERMES Geza, *The Complete Dead Sea Scrolls in English: Seventh Edition*, New York, Penguin Classic, 2012

VERMES Geza, *The So-Called King Jonathan Fragment (4Q448)*, «Journal of Jewish Studies», vol. 44, n. 2, 1993, pp. 294-300

VIBERG Åke, *Symbols of Law: A Contextual Analysis of Legal Symbolic Acts in the Old Testament*, Stoccolma, Almqvist and Wiksell International, 1992

VIDAL-NAQUET Pierre, *Il buon uso del tradimento. Flavio Giuseppe e la guerra giudaica*, Roma, Editori Riuniti, 1980 [ed. or. *Flavius Josèphe ou du bon usage de la trahison. Préface à la Guerre des Juifs*, Parigi, Les Éditions de Minuit, 1977]

VILADESAU Richard, *Theology and the Arts: Encountering God Through Music, Art, and Rhetoric*, New York, Paulist Press, 2000

VILLENEUVE François, *Découvertes Nouvelles à Khirbet edh-Dharîh (Jordanie), 1991-1994: autour du sanctuaire nabatéen et romain*, «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», vol. 138, n. 3, 1994, pp. 735-757

VIVIAN Angelo, *Il concetto di Legge nel "Rotolo del tempio" (11Q Temple Scroll)*, «Ricerche Storico Bibliche», vol. 3, 1991, pp. 97-114

*Vocabolario della Lingua Italiana Treccani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2018

VON RAD Gerhard, *Teologia dell'Antico Testamento. Vol. 1: Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, Brescia, Paideia, 2000 [ed. or. *Theologie des Alten Testaments*, Monaco, Kaiser, 1957]

VRIEZEN Theodoor Christiaan-VAN DER WOUDE Simon Adam, *Ancient Israelite and Early Jewish Literature*, Leiden, Brill, 2005

WALKER Peter, *Jerusalem in Hebrews 13:9-14 and the Dating of the Epistle*, «Tyndale Bulletin», vol. 45, n. 1, 1994, pp. 39-71

WALTON John, *Equilibrium and the Sacred Compass: The Structure of Leviticus*, «Bulletin for Biblical Research», vol. 11, n. 2, 2001, pp. 293-304

WATTS James, *From Ark of the Covenant to Torah Scroll: Ritualizing Israel's Iconic Texts*, in MACDONALD Daniel (a cura di), *Ritual Innovation in the Hebrew Bible and Early Judaism*, Berlino, De Gruyter, 2016, pp. 21-34

WATTS James, *Leviticus 1-10*, Leuven, Peeters Publishers, 2013

WEINFELD Moshe, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2014

WEINFELD Moshe, *Grace after Meals at the Mourner's House in a Text from Qumran*, «Tarbiz», vol. 61, 1991, pp. 15-23

WEINFELD Moshe, *Grace after Meals in Qumran*, «Journal of Biblical Literature», vol. 111, 1992a, pp. 427-440

WEINFELD Moshe, *Normative and Sectarian Judaism in the Second Temple Period*, Londra, T&T Clark, 2005

WEINFELD Moshe, *Prayer and Liturgical Practice in the Qumran Sect*, in DIMANT Devorah-RAPPAPORT Uriel (a cura di), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, Leiden, Brill, 1992b, pp. 241-258

WEINFELD Moshe, *Social and Cultic Institutions in the Priestly Source against Their Ancient Near Eastern Background*, «Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies - Panel Sessions: Bible Studies and Hebrew Language», 1983, pp. 95-129

WEINFELD Moshe, *The Morning Prayers (Birkhoth Haschachar) in Qumran and in the Conventional Jewish Liturgy*, «Revue de Qumran», vol. 13, n. 1-4, 1988 pp. 481-494

WEINFELD Moshe, *The Prayers for Knowledge, Repentance and Forgiveness in the "Eighteen Benedictions" - Qumran Parallels, Biblical Antecedents, and Basic Characteristics*, «Tarbiz», vol. 48, n. 3-4, 1979, pp. 186-200

WEINREICH Otto, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Gießen, Alfred Töpelmann, 1909

WEISS Zeev, *The Sepphoris Synagogue. Deciphering an Ancient Message through Its Archaeological and Socio-Historic Contexts*, Gerusalemme, Israel Exploration Society, 2005a

WEISS Zeev, *The Zodiac in Ancient Synagogue Art: Cyclical Order and Divine Power*, in MORLIER Hélène (a cura di), *La mosaïque gréco-romaine. IX*, Roma, École française de Rome, 2005b, pp. 1119-1130

WENHAM Gordon, *The Book of Leviticus*, Grand Rapids, Eerdmans, 1979

WERLINE Rodley, *Reflections on Penitential Prayer: Definition and Form*, in BODA Mark-FALK Daniel-WERLINE Rodley (a cura di), *Seeking the Favor of God, Volume 2: The Development of Penitential Prayer in Second Temple Jerusalem*, Leiden, Brill, 2007, pp. 209-225

WERNER Eric, *Musical Aspects of the Dead Sea Scrolls: For Curt Sachs on His 75th Birthday*, «The Musical Quarterly», vol. 43, n. 1, 1957, pp. 21-37

WERNER Eric, *The Sacred Bridge. The Interdependence Of Liturgy And Music In Synagogue And Church During The First Millennium*, New York, Columbia University Press, 1959

WEVERS John William, *Notes on The Greek Text Of Deuteronomy*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1995

WHITE Michael, *Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptation Among Pagans, Jews, and Christians*, Baltimora, Johns Hopkins University Press, 1990

WILKEN Robert, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, Berkeley, University of California Press, 1983

WILKINSON John, *Orientation, Jewish and Christian*, «Palestine Exploration Quarterly», vol. 116, n. 1, 1984, pp. 16-30

WILSON Gerald, *The Qumran "Psalms Scroll" (11QPs<sup>a</sup>) and the Canonical Psalter: Comparison of Editorial Shaping*, «The Catholic Biblical Quarterly», vol. 59, n. 3, 1997, pp. 448-464

WITTENBERG Gunther, *The Situational Context of Statements Concerning Poverty and Wealth in the Book of Proverbs*, «Scriptura», vol. 21, 1987, pp. 1-23

WOLFSON Elliot, *Iconic Visualization and the Imaginal Body of God: The Role of Intention in the Rabbinic Conception of Prayer*, «Modern Theology», vol. 12, n. 2, 1996, pp. 137-162

WOLFSON Harry, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Cambridge, Harvard University Press, 1962

WRIGHT David, *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*, Atlanta, Scholars Press, 1987

WRIGHT David, *The Gesture of Hand Placement in the Hebrew Bible and in Hittite Literature*, «Journal of the American Oriental Society», vol. 106, n. 3, 1986, pp. 433-446

YAARI Avraham, *Toldot Hag Simchat Torah*, Gerusalemme, Mosad Harav Kook, 1964

YADIN Yigael, *Tefillin from Qumran (XQ Phyl 1-4)*, Gerusalemme, The Israel Exploration Society and The Shrine of The Book, 1969

YADIN Yigael, *The Excavation of Masada - 1963/64: Preliminary Report*, Israel Exploration Journal, vol. 15, n. 1-2, 1965, pp. 1-120

YAHALOM Joseph, *Liturgical Poems of Šim'on Bar Megas: Critical Edition with Commentary and Introduction*, Gerusalemme, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1984

YAHALOM Joseph, *Priestly Palestinian Poetry. A Narrative Liturgy for the Day of Atonement*, Gerusalemme, Magnes Press, 1996

- YARBRO COLLINS Adela, *Mark: A Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 2007
- YERUSHALMI Yosef Hayim, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle, University of Washington Press, 1996
- YOUNG Norman, "Bearing His Reproach" (Heb 13.9-14), «New Testament Studies», vol. 48, n. 2, 2002, pp. 243-261
- ZAHAVY Tzvee, *Studies in Jewish Prayer*, Lanham, University Press of America, 1990
- ZAHAVY Tzvee, *The Mishnaic Law of Blessings and Prayers: Tractate Berakhot*, Providence, Brown Judaic Studies, 1987
- ZANELLA Francesco, *The Lexemes מְנַחֵם and מְנַחֵם in the Poetic Texts of Qumran: Analysis of a Semantic Development*, in LANGE Armin-TOV Emanuel-WEIGOLD Matthias (a cura di), *The Dead Sea Scrolls in Context. Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures*, Leiden, Brill, 2011, pp. 159-176
- ZAYADINE Fawzi, *Le Qasr Al-Bint de Pétra: l'architecture, le décor, la chronologie et les dieux*, Parigi, Recherche sur les civilisations, 2003
- ZEITLIN Solomon, *An Historical Study of the First Canonization of the Hebrew Liturgy. Sacrifices and Prayers*, «The Jewish Quarterly Review», vol. 38, n. 3, 1948, pp. 289-316
- ZEITLIN Solomon, *An Historical Study of the First Canonization of the Hebrew Liturgy*, «The Jewish Quarterly Review», vol. 36, n. 3, 1946, pp. 211-229
- ZEITLIN Solomon, *The Origin of the Synagogue: A Study in the Development of Jewish Institutions*, in GUTMANN Joseph (a cura di), *The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, New York, Ktav Publication House, 1975, pp. 14-26
- ZEITLIN Solomon, *The Tefillah, the Shemoneh Esreh: An Historical Study of the First Canonization of the Hebrew Liturgy*, «The Jewish Quarterly Review», vol. 54, n. 3, 1964, pp. 208-249
- ZIMMER Eric, *Poses and Postures during Prayer*, «Sidra: A Journal for the Study of Rabbinic Literature», vol. 5, 1989, pp. 89-130
- ZIMMERLI Walther, *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1-24*, Minneapolis, Fortress Press, 1979

ZINK James, *Uncleanness and Sin: A Study of Job XIV 4 and Psalm LI 7*, «Vetus Testamentum», vol. 17, n. 2, 1967, pp. 354-361

ZONTA Mauro (a cura di), *Mosè Maimonide. La guida dei perplessi*, Torino, UTET, 2013

ZWICKEL Wolfgang, *The Iconography of Emotions in the Ancient Near East and in Ancient Egypt*, in EGGER-WENZEL Renate-CORLEY Jeremy (a cura di), *Emotions from Ben Sira to Paul*, Berlino, De Gruyter, 2012, pp. 1-25