

PINO DI LUCCIO, SJ\*

## L'ATTESA DELLA PACE IN PREGHIERE DI EBREI E CRISTIANI COME ESEMPIO DI DEFINIZIONE DI IDENTITÀ

Fecha de recepción: 7 de octubre de 2018

Fecha de aceptación y versión final: 19 de noviembre de 2018

**RESUMEN:** En estas páginas presento el significado bíblico de la paz y propongo que en el Evangelio de Mateo la petición para la remisión de las deudas del Padre Nuestro especifica una característica de la paz. Acto seguido, explico el significado de la paz en el *Benedictus*, y presento ejemplos de oraciones del Segundo Templo para ilustrar la variedad de los significados de la paz entre los grupos judíos de esta época. A continuación, presento el significado de la paz en algunas oraciones hebreas (de la sinagoga), sugiriendo las razones por las que es posible suponer que, en algún caso, a través de la petición de la paz, es diferenciada *intencionadamente* la identidad religiosa de aquellos que recitan estas oraciones de la identidad de quien recita el Padre Nuestro y el *Benedictus*.

**PALABRAS CLAVE:** paz; oración; perdón; Padre Nuestro; *Benedictus*; 'Amidāh; *Shema'*; *Qadīš*.

---

\* Vice preside. Pontifica Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale. Sezione san Luigi: pinodiluccio@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0275-858X>

***Waiting for Peace in Prayers of Jews and Christians  
as an Example of Definition of Identity***

**ABSTRACT:** In this article, I present the biblical meaning of peace, and I suggest that in Matthew's Gospel the petition of «forgiveness of debts» in the Lord's Prayer may specify a characteristic of peace. Then, I point out the meaning of peace in the prayer of the *Benedictus* and present examples of prayers of the second Temple Period in order to show the variety of meanings of peace among the Jewish groups of that period. I then present the meaning of peace mentioned in some prayers of the synagogue. Finally, I suggest the reasons why it is possible to argue that in some case with the request of peace it is differentiated *intentionally* the religious identity of those who recite these prayers from the identity of those who recite the Lord's Prayer and the *Benedictus*.

**KEY WORDS:** peace; prayer; forgiveness; Lord's Prayer; *Benedictus*; 'Amīdāh; Shəma'; Qadiš.

## 1. INTRODUZIONE

In queste pagine esamino la richiesta del perdono nella preghiera del Padre Nostro (PN: Mt 6,9-13; Lc 11,2-4), la menzione della pace nel *Benedictus*, e la richiesta della pace di alcune preghiere ebraiche come un possibile esempio di definizione di identità<sup>1</sup>. Dopo l'esplicitazione del significato della pace biblica, spiegherò la richiesta del perdono di PN, la menzione della pace nel *Benedictus* e in un primo gruppo di preghiere del secondo Tempio, come esempio della varietà dei significati e delle attese della pace tra i gruppi giudaici dell'epoca del secondo Tempio<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> La versione di PN nel vangelo di Matteo è ritenuta più antica di quella del vangelo di Luca quanto alla formulazione delle petizioni, mentre la versione del vangelo di Luca è ritenuta più antica quanto al numero delle petizioni. Per studi su PN dedicati a spiegare il significato e le origini della petizione per la remissione dei debiti, come pure delle altre petizioni della preghiera che Gesù ha insegnato ai suoi discepoli, cf. Pino Di Luccio, *The Quelle and the Targums, Righteousness in the Sermon on Plain/Mountain*, Analecta Biblica 175 (Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2009), 175-217. Per Origenes, *De Oratione*, 18,1, PN non sarebbe il testo di una preghiera, ma conterrebbe piuttosto indicazioni per la preghiera. Cf. G. J. Bahr, "The Use of the Lord's Prayer in the Primitive Church", *Journal of Biblical Literature* 84 (1965): 154.

<sup>2</sup> «The New Testament itself shows primitive Christianity in general to be a marked variety in the way the different communities understood Christ, the Spirit and various aspects of Christian life. This diversity is reflected in the considerable

Poi, prenderò in esame un secondo gruppo di preghiere ebraiche (della sinagoga).

Le preghiere del primo gruppo includono differenze nelle formulazioni con le quali è espressa l'attesa della pace. Queste differenze non sembrano intenzionali. Sono piuttosto espressioni della varietà dei significati e delle attese della pace tra i gruppi giudaici del secondo Tempio. Nel secondo caso, le preghiere ebraiche della sinagoga in modo – sembrerebbe – intenzionale specificano la pace attesa differenziandola dalla pace messianica del *Benedictus* e di PN. Per questa ragione, le preghiere della sinagoga che esaminano possono avere lo scopo di contribuire alla definizione, e alla differenziazione, dell'identità religiosa del gruppo che le adotta, e del gruppo che adotta le modalità con le quali la pace è attesa in PN e nel *Benedictus*.

## 2. LA PACE BIBLICA

Il termine «pace» (שלום, *šālôm*) nella bibbia ebraica ha diversi significati<sup>3</sup>. La pace biblica non è limitata all'assenza della guerra (1Re 2,5; 20,18; 2Re 20,19; 1Cr 12,18; Is 39,8), ma riguarda molti ambiti, dalla sfera privata a quella pubblica: dal benessere fisico (1Sam 20,7,21; 2Sam 17,3; 18,29,32; 2Re 4,26) a quello spirituale (Is 38,17), dalla politica al diritto (Dt 2,26; 23,7; Gdc 21,13), dalla religione (2Re 22,20 = 2Cr 34,28) al culto (Gdc 6,24; Ag 2,9; Zc 8,19), all'ordine sociale (1Re 5,4) e alla fertilità (Sal 72; Zc 8,12). Può indicare integrità e salute (cf. Gen 37,14; 43,27; Dt 29,18), sicurezza e tranquillità (1Cr 22,9); la «pienezza»

---

variation of the theological emphases within the different liturgical traditions inside and outside the New Testament. As they are taken from their respective church traditions, the varying liturgical texts reflect primitive local practices». Huub Van De Sandt, e David Flusser, *The Didache. Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity* (Assen: Royal Van Gorcum, 2002), 273.

<sup>3</sup> Cf. Franz J. Stendebach, “šālôm”, in *Theologische Wörterbuch zum Alten Testament*, dir. Heinz-Josef Fabry e Helmer Ringgren, (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1995), Band VIII, 11-46, il quale con εἰρήνη (che è sempre la pace donata agli uomini da Dio) elenca le diverse traduzioni di שלום (*šālôm*) nella LXX (per esempio: σωτηρία, in Gn 26,31; 28,21; ὑγιαίνειν e ὑγιής, in Gn 29,6; 37,14; Gs 10,21; p. 19); Shemaryahu Talmon, “The Signification of שלום and Its Semantic Field in the Hebrew Bible”, in *Literary Motifs and Patterns in the Hebrew Bible. Collected Studies*, Shemaryahu Talmon (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2013), 251-289.

(שלם, *šlm*) della vita umana (cf. Gn 15,15; 26,29.31; 28,21; Es 18,23), e una situazione di incolumità e assenza di pericolo (cf. Gb 5,23-24; Os 2,20), a cui conduce l'osservanza dei comandamenti (cf. Sal 35,27; 38,4; 119,165; Pr 3,2) e che è promessa agli umili (cf. Sal 37,11). Può riguardare le relazioni (armoniche) tra persone (cf. Gn 37,4; 1Sam 16,4-5; 1Re 2,13; 2Re 5,21-22; Sal 41,10; 120,6-7; 28,3; 41,10) o gruppi (Gs 9,15; Gdc 21,13). Può caratterizzare la libertà: la fine dell'esilio, dell'oppressione e delle sofferenze (Is 12,12; 25,37; 30,5; Ger 14,19). A volte nella bibbia i significati della pace sono specificati da sinonimi, e a volte si parla della pace senza menzionare esplicitamente questo termine (cf. Is 65,17-25). Il significato della pace nella bibbia ebraica include, e può essere specificato, per esempio, dalla pratica del bene (Sal 34,15), dalla giustizia (Is 9,5; 32,16-18; 48,18), dalla giustizia con la verità e la bontà (Sal 85,9-14), dalla sicurezza (Sal 122,6-8; 125,5; 128,6) e dalla fiducia (Is 26,3), dal riposo (Dt 12,9-10), dalla serenità (Sal 122,6-9), dal perdono (Sal 51)<sup>4</sup>, dall'alleanza (Nm 25,12; 1Re 5,26; Gs 9,15; Ez 34,25; 37,26)<sup>5</sup>, e dalla salvezza (Is 52,7; cf. Is 53,5).

Per la bibbia la pace viene da Dio (cf. Nm 6,26; Sal 46,10; Os 1,5; Zc 9,10; Gb 25,2; Is 45,6-7), e dal suo Servo (Is 53,5); è una promessa escatologica (Zc 9,10) per Gerusalemme (Is 60,17-18), e una benedizione (Is 54,10) che include la gioia (Is 55,12); abonderà alla fine dei tempi in tutto il mondo grazie all'opera del discendente di Davide (cf. Is 9,5-6; 11,1-10), che con la pace farà risplendere la luce (cf. Lc 1,79 e Nm 24,17; Sal 132,17; Ml 3,20; Is 60,1). Questa pace – messianica, escatologica e cosmica – è menzionata nel *Benedictus*, è annunciata dagli angeli alla nascita di Gesù, come un'estensione della gloria di Dio sulla terra (cf. Lc 2,14), cioè della sua santità e della sua presenza; fa parte della missione che Gesù affida agli apostoli (cf. Mt 10,12 = Lc 10,5). Non è la pace comunemente intesa – come assenza di guerra (cf. Mt 10,34 = Lc 12,51). Nei vangeli e nel NT la pace è dono del risorto (cf. Ef 2,14-18), è

<sup>4</sup> Il termine ebraico *šālôm* non deriva probabilmente solo dall'accadico *šālāmu*, che vuol dire benessere e salute, ma anche dal significato del termine *salimum* di Mari, che vuol dire perdono. Cf. Stendebach, "šālôm", 18-19, e cf. pp. 20-21. I sacrifici per il perdono dei peccati sono simili ai sacrifici di «comunione» (in ebraico שלמים, *šālāmîm*) che celebrano la pace con il Signore. Cf. Lv 4,10.26.35.

<sup>5</sup> «Bund meint die Herstellung der Heilsbeziehung zwischen den Bundespartnern. [...] Wo Jahwe Bundespartner ist, da wird dieses Heil auf den ganzen Lebensbereich des Volkes ausstrahlen und auch dort Frieden wirken». Stendebach, "šālôm", 36, cf. pag. 26, e cf. pp. 29-30.

specificata come remissione dei peccati (cf. Gv 20,19.21.26), ed è praticata con il perdono.

### 3. LA «COSTRUZIONE» DELLA PACE NEL PN

Nella lista delle beatitudini del vangelo di Matteo la «costruzione» della pace (cf. Mt 5,9) equivale al significato del perdono menzionato nella seconda parte di PN, e implica l'amore del prossimo e del nemico (cf. Mt 5,43-48). La promessa ai «costruttori di pace» (οἱ εἰρηνοποιοί, *hoi eirēnopoioi*) di essere chiamati «figli di Dio» (Mt 5,9), ricorre infatti nello stesso discorso (Mt 5-7), nella motivazione dell'amore del nemico (Mt 5,45)<sup>6</sup>, ed è presupposta nell'invocazione di PN (Mt 6,9). Il PN del vangelo di Matteo, per questa ragione, può essere inteso come una preghiera per la pace che i figli del Padre celeste costruiscono e diffondono con la pratica dell'amore del nemico e del perdono.

Nella seconda parte della petizione per il perdono di PN, nel vangelo di Luca come in quello di Matteo, «coloro che peccano nei nostri riguardi» sono i «nostri debitori» (Lc 11,4b). Il termine greco «debito» (ὀφειλήμα, *ofeilēma*) nella versione di PN del vangelo di Matteo ricorre anche nella prima parte della petizione (cf. Mt 6,12) e corrisponde al termine aramaico ܕܒܝܬܐ (*hōbā'*) e all'ebraico ܕܒܝܬܐ (*hōb*). Questi termini includono il significato di peccato, come è detto esplicitamente nella prima parte della petizione della versione di PN del vangelo di Luca (Lc 11,4)<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Cf. M. Konradt, "Glückselig sind die Barmherzigen' (Mt 5,7). Mitleid und Barmherzigkeit als ethische Haltung im Matthäusevangelium", *Jahrbuch für Biblische Theologie* 30 (2015): 155 e pp. 129-158. Il perdono e la misericordia, con le caratteristiche dei beati, implicano la figliolanza divina e l'imitazione di Dio, e sono necessari per l'adempimento delle petizioni della prima parte di PN, cioè per la santificazione del nome di Dio e per la venuta del regno. La petizione per la remissione dei debiti, per il vangelo di Matteo, contiene l'essenza della predicazione di Gesù; ed è come un sommario della sua «piena» interpretazione delle scritture ebraiche (cf. Mt 5,17: Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλύσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας· οὐκ ἦλθον καταλύσαι ἀλλὰ πληρῶσαι). Cf. P. Di Luccio, "Il pane 'quotidiano' e l'escatologia del Regno. Le parole del 'Padre Nostro' come interpretazione dello *Shemà*", *Gregorianum* 93, no. 2 (2012): 261-291.

<sup>7</sup> In una versione originaria di PN il peccato era molto probabilmente un «debito», come nella prima parte della richiesta della versione matteana di PN. L'evangelista Luca nella prima parte della petizione ha chiarito il significato del termine

La petizione per la remissione dei «debiti» di PN ha un parallelo nelle preghiere di *Yôm Kippûr*, il giorno dell'espiazione, del giudizio e del perdono, quando l'ebreo chiede perdono al Signore per i peccati, e chiede perdono al «fratello» per le offese che ha commesso nei suoi confronti<sup>8</sup>. Nel giorno dell'espiazione il Signore ascolta le suppliche e perdona i peccati commessi. Ma ciascuno è responsabile del perdono per le offese e i peccati commessi nei confronti del compagno:

«Per trasgressioni tra l'uomo e Dio il Giorno dell'espiazione effettuerà l'espiazione, solo se [quell'uomo] si è riconciliato con il suo compagno. Questo l'ha spiegato Rabbi Eleazar ben Azariah: Il Signore ti purificherà da tutti i tuoi peccati (Lv 16,39) [vuol dire]: Per trasgressioni tra l'uomo e Dio il Giorno dell'espiazione effettuerà l'espiazione, ma per trasgressioni tra un uomo e il suo compagno il Giorno dell'espiazione effettuerà espiazione solo se [quell'uomo] si è riconciliato con il suo compagno (m Ber 8,9)»<sup>9</sup>.

Il testo dalla *Mishnāh* mette in evidenza il significato (problematico) della relazione tra le due parti della richiesta del perdono di PN, cioè la relazione tra il perdono chiesto a Dio e quello concesso ai propri «debitori». La petizione non dovrebbe essere intesa nel senso che l'affermazione della seconda parte («come noi perdoniamo i nostri debitori») esiga il compimento della richiesta espressa nella prima parte («perdona i nostri debiti»). Piuttosto, la seconda parte di questa petizione dovrebbe essere intesa come conseguenza della richiesta della prima parte: come imitazione della misericordia del Padre e della sua santità (cf. Lv 19,1; 1Pt 1,15-16) – secondo l'insegnamento del discorso della montagna (cf. Mt 5,43-48), e come indica la preposizione con funzione

---

«debito» con «peccato» per quei destinatari del suo vangelo che non erano familiari con i significati della terminologia del «debito». Nel vangelo di Matteo la terminologia e il significato del «debito» (ὀφειλήμα, *ofeilēma*) ricorrono nella parabola di Mt 18,23-35 che spiega la petizione del perdono dei peccati di PN (cf. Mt 18,21-22). Cf. Donald A. Hagner, *Matthew 1-13*, World Biblical Commentary 33A (Dallas, TX: Word Books Publishers, 1993), 152; M. Konradt, "Glücklich sind die Barmherzigen' (Mt 5,7)", 129-158, specialmente pp. 145-148.

<sup>8</sup> Cf. Josephine Massyngberde Ford, "The Forgiveness Clause in the Matthean Form of the Our Father", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 59 (1968): 127-131.

<sup>9</sup> Per il testo ebraico della *Mishnāh*, cf. Chanoch Albeck, ed., *Šišāh Sidrē Mišnāh* (Jerusalem: Bialik, 1958) 6 voll.; traduzione inglese: Herbert Danby, ed., *The Mishnah* (Oxford: University Press 1933). La traduzione italiana è mia, così pure quella dei testi seguenti, se non è specificato altrimenti.

di comparazione  $\acute{\omega}\varsigma$  (*hōs*) tra le due frasi della petizione e nella formulazione che fa da «cerniera» alle due parti di PN ( $\acute{\omega}\varsigma$  ἐν οὐρανῶ καὶ ἐπὶ γῆς: *come in cielo così in terra*, Mt 6,10b)<sup>10</sup>.

#### 4. LA PACE DEL *BENEDICTUS*

Nel PN la pace risulta dall'imitazione del Padre celeste e si pratica con il perdono dei peccati. Il perdono dei peccati, la pace, e la riconciliazione, ottenute secondo le prescrizioni bibliche con l'offerta dei sacrifici (cf. Lv 5), per gli abitanti di Qumràn erano richieste e ottenute con la preghiera<sup>11</sup>. Gli abitanti dell'insediamento di Qumràn, che sono identificati con un gruppo di esseni, erano sacerdoti i quali non praticavano l'offerta dei sacrifici nel tempio. In questo modo, senza cioè prendere parte alla liturgia del tempio di Gerusalemme, esprimevano la loro opposizione al «sacerdote malvagio» (cf. 1QpHab 11,1-8) e alla *leadership* dei sacerdoti addetti all'amministrazione della giustizia (su questioni di loro competenza).

Come nelle comunità essene, tra i membri delle comunità dei discepoli di Gesù vi erano sacerdoti (cf. At 6,7). Almeno alcuni di loro per

<sup>10</sup> Cf. Christian Blumenthal, „... wie im Himmel so auf Erden'. Die räumlichen Implikationen der Vergebungsbite des matthäischen Veterensers“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 108/2 (2017): 191-211.

<sup>11</sup> «Worship, forgiveness, offerings, and obedience were part of the larger dynamic of the community's life of liturgy and prayer at Qumran». Dennis T. Olson, "Daily and Festival Prayers at Qumran", in *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, ed. James Charlesworth (Waco: Baylor University Press, 2006), II: 314. La pace per gli abitanti di Qumràn aveva dimensioni comunitarie ed escatologiche, come la battaglia finale nella quale erano certi di essere coinvolti. La preghiera sostituiva l'offerta dei sacrifici (ma cf. 4Q508 frag. 9 riga 1; 4Q508 frag. 13 riga 3). Cf. L. H. Schiffmann, "The Dead Sea Scrolls and the Early History of Jewish Liturgy", in *The Synagogue in Late Antiquity*, ed. Lee I. Levine (Philadelphia: ASOR, 1987) 42; Shemaryahu Talmon, "The Emergence of Institutionalized Prayer in Israel in the Light of Qumran Literature", in *The World of Qumran from Within: Collected Studies*, Shemaryahu Talmon (Jerusalem: Magnes; Leiden: Brill, 1989), 200-243. Per Dennis T. Olson, "Daily and Festival Prayers at Qumran", 314, «[...] it is possible that some offering of nonanimal sacrifices may have accompanied prayer as a means of atonement and expiation. The Process of individual and community atonement included but also extended beyond the regular practice of prayer: Other elements involved participating in rituals of purity, obeying the commandments, observing festivals, confessing sin and receiving forgiveness».

a differenza degli esseni frequentavano il tempio (cf. At 2,46). Gesù e la sua famiglia frequentavano il Tempio (cf. Lc 2,21s), come i loro parenti di stirpe sacerdotale. Quando ricevette l'annuncio della paternità di un bambino che con lo spirito e la potenza di Elia avrebbe preparato al Signore un popolo ben disposto (cf. Lc 1,13-17), Zaccaria – un sacerdote discendente di Abia, marito di una parente della madre di Gesù (Lc 1,5.36) – stava svolgendo il servizio liturgico nel tempio (*Bêt haMiqdāš*), secondo il suo turno (*mishmār*)<sup>12</sup>.

Sebbene alcuni critici e storici del N.T. associno Giovanni Battista agli esseni, perché come gli esseni anch'egli viveva nel deserto e invitava alla penitenza praticando una forma di remissione dei peccati in luoghi

---

<sup>12</sup> All'epoca di Zaccaria, i sacerdoti e i Leviti erano raggruppati in ventiquattro *mishmarôt* – cioè turni – per il servizio liturgico nel tempio. I laici erano organizzati in modo tale che i rappresentanti di località diverse potessero partecipare alla preghiera del tempio nelle ore in cui si svolgeva il culto sacrificale dei rappresentanti del loro gruppo. Questi gruppi venivano chiamati *ma'amādôt* (cf. m Taan 4,3) e si univano ai rappresentanti inviati a Gerusalemme radunandosi (probabilmente nelle sinagoghe), per leggere la Scrittura e per pregare (cf. Sal 55,17; Dn 6,10; At 3,1-2; 10,9.30). I tempi della preghiera erano la mattina (*šahārît*), il pomeriggio (*minhāh*) e la sera (*'arabît*). Queste adunanze locali potrebbero essere alle origini delle liturgie sinagogali. Cf. Jakob J. Petuchowski, "The Liturgy of the Synagogue", in *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy*, eds. Jakob J. Petuchowski e Michael Brocke (New York: Seabury, 1979), 46. Joseph Tabory, "Ma'amadot: A Second-Temple non-Temple Liturgy", in *Liturgical Perspectives, Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls*, ed. Esther G. Chazon (Leiden: Brill, 2003), 235-261, ha spiegato che nelle fonti rabbiniche l'istituzione del *ma'amād* si riferisce sia ai laici che partecipavano al servizio sacrificale del tempio a Gerusalemme (*ma'amād* sacrificale), che al gruppo degli israeliti che si radunavano in altri luoghi e in tempi stabiliti per leggere la *Tōrāh* (*ma'amād* liturgico). Originariamente l'istituzione del *ma'amād* si sarebbe riferito solo al secondo caso e sarebbe stato creato come sostituto del sacrificio rituale, al tempo della profanazione del tempio sotto i seleucidi. La caratteristica del culto sacerdotale nel tempio era il silenzio, tanto che si può parlare del tempio come del «regno del silenzio». Cf. Yehezkiel Kaufmann, *Tōlēdôt Ha'ēmūnāh HaYsrā'ēlīt* (Tel Aviv: Bialik, 1927), II: 476-477 (ebr.). Nelle liturgie del tempio venivano però recitate preghiere e cantati i salmi. Cf. Benjamin Mazar, *The Mountain of the Lord* (New York: Doubleday, 1975), 108; Bruce M. Metzger, *The New Testament. Its Background, Growth, & Content*, 3.<sup>a</sup> ed. (Nashville: Abingdon Press, 2003), 68; E. Regev, "Prayer within and without the Temple. From Ancient Judaism to Early Christianity", *Henoch* 36, no. 1 (2014): 119-138. La distruzione del tempio diede un impulso decisivo alla fissazione dei testi delle preghiere ebraiche. «Admittedly, the loss of the Temple was an extra impulse to the further development of an institutionalized and fixed prayer and the process of crystallization of prayer, therefore, certainly reached its peak during the Tannaitic period». Van De Sandt, e Flusser, *The Didache*, 272.

alternativi al tempio (cf. Lc 3,3), la pace che il figlio di Zaccaria doveva profetizzare (cf. Lc 1,76-79) non è esclusivamente quella attesa nelle preghiere di Qumràn, di cui fornirò in seguito un esempio, né solamente quella ottenuta con l'offerta dei sacrifici dei sacerdoti del tempio (cf. Lv 4,10; 5,14-26). La pace che menziona Zaccaria nel *Benedictus* – quando ringrazia il Signore per la nascita del figlio e con la sua preghiera risponde alle domande sull'identità del bambino (Lc 1,66) – include la «bontà misericordiosa del nostro Dio», ed è riferita all'attesa di «un sole che sorge dall'alto». Questo «sole» risplenderà «su quelli che stanno nelle tenebre e nell'ombra di morte», e dirigerà «i nostri passi sulla via della pace» (Lc 1,78-79)<sup>13</sup>.

Zaccaria nella sua preghiera innanzitutto benedice, loda e ringrazia il Signore perché ha suscitato una «salvezza potente» nella casa di Davide (Lc 1,68-69) – come aveva detto per mezzo dei profeti. La «salvezza potente» (o «la potenza della salvezza») nella Bibbia CEI del 2008 è un «Salvatore potente». Letteralmente è il «corno» della salvezza (κέρας σωτηρίας, *keras sōtērias*). Il corno (קרן, *qeren*) nella bibbia è simbolo della forza (cf. Dt 33,17; 1Re 22,11; Mi 4,13; Mek Es 15,14 [50b]; Midr Sal 75 § 5 [170b]), e della bellezza (cfr. Dt 33,17; Sal 92,11), designa l'unto (cf. 1Sam 2,10; Sal 132,17; 148,14; Ez 29,21) e il messia (cf. 2Sam 22,3; Sal 18,3; 1QSb 5,26)<sup>14</sup>.

Zaccaria dunque nel *Benedictus* prima benedice il Signore per la «salvezza» del messia<sup>15</sup>. Poi, parla di suo figlio: sarà un profeta, annuncerà il giorno del giudizio (cf. Lc 3,1s), preparerà la strada al Signore (ἐτοίμασαι ὁδὸς αὐτοῦ, Lc 1,76), farà conoscere la salvezza nella remissione dei peccati (v. 76-77); e menziona di nuovo il messia parlando della misericordia di Dio, grazie alla quale «sorgerà» (in futuro) un «sole» dall'alto (ἀνατολή ἐξ ὕψους, *anatolē ex hypsōus*, v. 78; cf. Mal 3,20) per rischiarare con la sua luce coloro che sono nelle tenebre (cf. Sal 107,10; Is 9,1), e per guidare i loro passi sulla via della pace (v. 78-79). Il termine greco *anatolē* tradotto «sole» (v. 78) vuol dire «il sorgere (delle stelle e del sole)»<sup>16</sup>, e nella

<sup>13</sup> Traduzione CEI 2008.

<sup>14</sup> Il «corno» nella bibbia può designare la forza e la dignità di signori e di popoli, e indicare azioni come esautorare e privare di potere (cf. 1Sam 2,1.10; 2Sam 22,3 e Sal 18,3; 132,17; Sal 75,5.11; 89,18; 92,11; 112,9; Lam 2,3.17).

<sup>15</sup> «La salvezza (del Signore)», è il significato del nome ebraico di Gesù (יהושוע, e יֵשׁוּעַ, *Yešūa'*, *Yehōšūa'*). Cf. Philo, *De Mutatione Nominum*, 121.

<sup>16</sup> L'espressione *anatolē ex hypsōus* potrebbe far riferimento alla «stella di Giacobbe» (cf. Nm 24,17; Test Giuda 24,1; test Naftali 8,1; Test Sim 7,1; Test Dan 5,10).

versione greca della LXX a volte traduce l'ebraico *šemaḥ* (צמח, germoglio) che è un titolo messianico (cf. Ger 23,5;33,15; Zc 3,8; 6,12)<sup>17</sup>. La pace del *Benedictus* è la pace messianica, che il messia (stesso) dona come una luce (Is 9,1s) e come salvezza<sup>18</sup>.

Nel *Benedictus* Zaccaria esprime le speranze messianiche e la fede dei poveri, delle persone svantaggiate, sfortunate, maltrattate e umiliate, umili e timorate di Dio che con la «pace» attendevano la salvezza: la liberazione e il soccorso del Signore. Il *Benedictus* e altre preghiere dei racconti dell'Infanzia del vangelo di Luca sono preghiere di persone umili che avevano un accesso marginale al tempio (cf. Mc 12,41-44; m Kerith 1,7). R.E. Brown ha suggerito che queste preghiere – insieme al cantico del «Gloria» degli angeli al tempo della nascita di Gesù (Lc 2,13-14) – siano composizioni di circoli non lucani. Gli autori di queste composizioni, per Raymond E. Brown, sarebbero gli *ʿanāwīm* (עניים), gli umili delle comunità giudeo-cristiane – un gruppo con caratteristiche simili

---

Wolfgang Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament (Berlin: Evangelische Verlangsanstalt, 1988), 65.

<sup>17</sup> Cf. François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, 1. Teilband Lk 1,1-9,50 (Zürich: Benzinger, 1989), 109. Con il termine *šemaḥ* nella bibbia ebraica sono espresse le attese del messia di Davide, come pastore (cf. Ger 23,1s). Per occorrenze di *šemaḥ*, cf. Is 4,2; Ger 33,15; e per *anotōlē* LXX Nm 24,17; Ml 3,20. Cf. anche j Ber 2,5a, 12; Jon Targ Ger 23,5; Zc 3,8; Nm R 18 [184d]; Midr Pr 19 § 21 [44a]. Per Gregory Goswell, "The Non-Messianic Psalter of Gerald H. Wilson", *Vetus Testamentum* 66 (2016): 524-541, il «germoglio» di Sal 132,17 non sarebbe un riferimento messianico. Il termine (צמח, *šemaḥ*) in alcuni casi ha connotazioni messianiche (cf. Ger 23,5; 33,15; Zc 3,8; 6,12), ma in altri casi si riferisce alla fertilità miracolosa dei campi alla fine dei tempi (cf. Is 4,2). Così il «corno»: è un simbolo di forza (cf. 1Sam 2,10; 2Sam 22,3; Sal 89,24) e può essere utilizzato in relazione al sostegno divino per la casa di Davide. In Sal 132,17 con questa terminologia si potrebbe presentare la promessa di un re davidico, o la forza della casa di Davide. Ma non si dice che il futuro re davidico eserciterà l'autorità che caratterizzava il periodo monarchico. «A certain type of Davidism in view, therefore, one in which David is a model of devotion to God and to what the temple and Zion symbolize (God's palace and capital), namely this 'David' embodies the implied ethic of loyal citizenship in God's kingdom» (p. 540).

<sup>18</sup> Nella bibbia ebraica la salvezza può essere sinonimo di pace (Is 52,7; cf. Is 53,5). «Was Gott tut durch die Entsendung der Heilgestalt (zunächst Johannes, im christlichen Sinne Jesus), soll unsere Füße richten auf den Weg, der im Frieden, d. h. dem vollen Heil (shalom, sein ziel hat. Diese Zielangabe greift von der innergeschichtlichen Realisierung über in einen neuen Äon ohne Sünde und Tod)». Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas*, 65.

a quelle degli abitanti di Qumràn (cf. 1QH 2,34-35; 5,13-14; 18,14; 1QM 11,9; 4QpPs 37 2,9; 3,10)<sup>19</sup>. Nel *Benedictus*, gli umili e gli oppressi dalle tenebre di pericoli mortali sono illuminati dalla presenza del messia (Lc 1,79; cf. Is 9,1; 42,7; 60,1; Sal 107,10) e sono condotti da lui alla pace (τοῦ κατευθύναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης, Lc 1,79); sono guidati sulla «via» che è la pace, a un comportamento – per diffondere la pace – che è una «via», come il termine *hodos* nella seconda opera lucana definisce la condotta dei discepoli di Gesù (cf. At 9,2; 19,9.23; 22,4.14). Con il dono della salvezza e la liberazione dai nemici per mezzo della pratica della misericordia il messia guida i passi dei poveri sulla via della pace, e inaugura un'era nuova.

Nel *Benedictus* l'alleanza e la giustizia, come la liberazione, sono presentate come risultato della misericordia di Dio (Lc 1,72-75), così come la pace e la luce del messia (Lc 1,78-79). La luce e la pace, che sono la rivelazione di questa misericordia (Lc 1,78), non sono future solo perché nel momento in cui Zaccaria recita la preghiera nel vangelo di Luca non è stata ancora narrata la nascita di Gesù – sebbene all'inizio della preghiera Zaccaria benedica il Signore Dio di Israele perché ha (già) visitato e redento il suo popolo e perché ha (già) suscitato una «salvezza potente» nella casa di Davide (Lc 1,68-69)<sup>20</sup>. La pace messianica è futura perché si diffonde con l'estensione della «liberazione» operata dal messia, con la pratica della remissione dei debiti profetizzata dal Battista (cf. Lc 1,77; 3,3), e con una condotta di vita che «costruisce» la pace (Lc 1,79).

La pace messianica, per il *Benedictus*, non è il risultato di una guerra (in senso letterale), ma è il ristabilimento della giustizia intesa come misericordia (cf. Lc 1,75), come nell'anno del giubileo; è il risultato del

<sup>19</sup> «The existence of these Jewish Christian Anawim is not purely hypothetical. In Acts 2:43-47; 4,32-37 Luke describes with nostalgia (and with some historical simplification) the Jewish Christian community at Jerusalem. These people sold their possession and gave their wealth for distribution to the needy; thus they certainly qualify to be deemed "Poor Ones"». Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, Anchor-Bib RL (New York: Doubleday, 1993), 354, e cf. pp. 346-355.

<sup>20</sup> Cf. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, 104-105. La «salvezza potente» di Lc 1,69 potrebbe far riferimento ad eventi della storia della salvezza, come l'esodo. In origine il *Benedictus* era una benedizione per la salvezza del Battista. Poi la preghiera è stata «cristianizzata». Cf. Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas*, 63.

giubileo inteso come un grande giorno del giudizio, com'è descritto in 11QMelch<sup>21</sup>, ed è un prolungamento di questo giorno:

«(1) [...] ... [...] (2) [...] E a proposito di cosa disse: Lv 25:13 “In[questo] anno del giubileo, [tornerà, ciascuno, alla sua rispettiva proprietà”, a questo riguardo è detto: Dt 15,2 “Ques]ta è (3) [la maniera del riscatto:] ogni creditore condonerà ciò che ha prestato [al suo prossimo. Non eserciterà coercizioni nei riguardi del suo prossimo o del suo fratello, perché è stato proclamato] un condono (4) per D[io]”. [...] (6) ... E libertà sarà proclamata per essi, per liberarli [dal debito di] di tutte le loro iniquità. E que[st]o [accadrà] (7) nella prima settimana del giubileo che segue il no[no] giubileo. E il gior[no dell'espia]zione è la f[ine] del decimo [giu]bileo (8) in cui sarà fatta espiazione per tutti i figli della [luce e] per gli uomini [della] sorte di Mel[chi]zedek. [...] ... su [es] si ... [...] seco[ndo] og[ni] loro [op]era, perché (9) è il tempo dell' “anno di grazia” di Melchizedek, e dei [suoi] eserci[ti, la nazio]ne dei santi di Dio, dell'esercizio del giudizio, com'è scritto (10) di lui nei canti di Davide, che disse: Sal 82,1 “Elohim [st]arà nell'assem[blea di Dio,] in mezzo agli dei egli giudica”. E di lui egli diss[e: Sal 7,8-9 “E] su di [esso,] (11) nelle altezze, ritorna: Dio giudicherà i popoli”. (...) Ma Melchizedek eseguirà la vendetta dei giudizi di D[io], [e in quel giorno egli li libere]rà [dalle mani di] Beliàl e dalle mani degli spi[iriti della sua sorte.] (14) In suo aiuto (verranno) tutti gli “dei della [giustizia]”; ed egli è colui ch[e...] tutti i figli di Dio, e ...[...] (15) Questo [...] è il giorno della [pace di cu]i egli disse (הוא יום ה[שלוש] א[שר אמר] ...) per mezzo di Isa]ia il profeta, che disse: [Is 52,7 “Come sono] belli (16) sulle montagne i piedi [del] messa[ggero che annuncia la pace, il buon messaggero che annuncia la salvez]za, (מבשר מ[שמי]ע שלום מ[ב] ש[ר] טוב מ[שמי]ע ישוע[ה]) [di]cendo a Sion: il tuo Dio [regna].] (17) La sua interpretazione: Le montagne [sono] i profet[i...] [...] per tutti...[...] (18) E il messaggero [è] l'unto dello spir[it]o (המבשר ה[רוח] משיח ה[א]ה) come Dan[iele] disse [di lui: Dn 9,25 “Fino a un unto, un principe, sono sette settimane”. E il messaggero di] (19) bene che annun[cia la salvezza] è colui del quale è scritto che [...] (20) “Per

<sup>21</sup> Il giorno del giudizio è prolungato dall'opera dei discepoli di Gesù con la pratica del perdono (cf. Gv 5,1s; 21,21). Nel giudaismo dell'epoca di Gesù il giorno del giudizio era atteso come un grande giorno dell'espiazione (*Yôm Kippûr*) e come un giubileo, alla fine di sette settimane di anni (cf. 11QMelch). La celebrazione di *Yôm Kippûr* e il giubileo hanno in comune la remissione del «debito», inteso nel primo caso in senso metaforico, cioè come remissione della colpa (cf. Lv 16,30), e nel secondo caso in senso letterale, come remissione di un debito (cf. Lv 25,13; Dt 15,1s).

conforta[re] gli [afflitti], la sua interpretazione:] per istruirli in tutte le età del mon[do...] (21) in verità ... [...] ... [...]. 11QMelch (11Q13) 2,13-20»<sup>22</sup>.

In questo testo, così importante per la comprensione della messianicità di Gesù e così controverso nelle interpretazioni degli esegeti, a) il giubileo e il condono dei debiti coincidono con il giorno dell'espiazione e del perdono dei peccati; b) Melchizedek compie il giudizio del Signore ed è probabilmente identificato con il messaggero che annuncia la pace in Is 52,7 e con il «messia», l'unto, di Dn 9,25 e Is 61,1s; c) il giorno del giubileo che coincide con il giorno del giudizio è «il giorno della pace» di cui ha parlato Isaia (Is 52,7: מ[ש]מיע שלום מ[ב]שר טוב משמיע ישוע[ה]). Questo «giorno della pace» è il giorno che per il *Benedictus* è illuminato dalla pace del messia, e la pace di questo giorno è la pace che il Battista profetizzerà con il battesimo per il perdono dei peccati (cf. Lc 1,77; 3,3). La pace messianica nel *Benedictus* (e per PN) si diffonde come un prolungamento di questo giorno e del giudizio compiuto da Gesù, con il perdono dei peccati (cf. Gv 20,21s).

## 5. LA PACE IN PREGHIERE DEL SECONDO TEMPIO

Il gruppo degli esseni, che possono essere responsabili di questo testo e che si definivano «poveri» e «umili» (ענורים, *ʾanāwīm*, cf. 1QM 14,7), fu fondato probabilmente da un (sommo?) sacerdote il quale a metà del secondo secolo a. C. venne allontanato dal tempio. Intorno a lui si radunò un gruppo di sacerdoti che avevano subito la sua stessa sorte, oppure che si erano allontanati volontariamente dal tempio, per denunciarne la corruzione dilagante<sup>23</sup>. La corruzione nel tempio includeva l'amministrazione della giustizia, come riferisce il *Testamento di Mosè*:

<sup>22</sup> In 11QMelch il «messaggero di bene che annuncia la salvezza» (cf. 11QMelch 2:15.19; Is 52,7) è il messia dello Spirito che viene «con piazze e fossati riedificati e restaurati» (Dn 9,25; cf. Is 40,3), ed è identificato con colui che verrà ad istruire «in tutte le età del mondo in verità» (11QMelch 2:15-21; cf. Is 61,1). Per il testo di 11QMelch cf. Florentino García Martínez, e Eibert J. C. Tigchelaar, eds., *The Dead Sea Scrolls: Study Edition*, 2 vol. (Leiden: Brill, 1997-1998), II: 1206-1209; Émile Puech, «Notes sur le manuscrit de XIQMelkîsédeq», *Revue de Qumran* 12, no. 4 (1987): 483-513. Sulla relazione tra 11QMelch e il Nuovo Testamento, cf. Marinus de Jonge, e Adam S. Van Der Woude, «11QMelchizedek and the New Testament», *New Testament Studies* 12 (1966): 302-326.

<sup>23</sup> Christiane Böhm, *Die Rezeption der Psalmen in den Qumranschriften, bei Philo von Alexandrien und im Corpus Paulinum* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 51-57, con

«Così fu compiuta la parola secondo la quale essi eviteranno la giustizia e si avvicineranno all'iniquità; e renderanno impura la casa del loro servizio liturgico con i costumi delle nazioni, e pratteranno la prostituzione con altri dei. Perché non seguiranno la verità di Dio, ma alcuni di essi renderanno impuro l'alto altare [] le offerte che mettono dinanzi al Signore. Non sono (veri) sacerdoti (per nulla), ma schiavi, e figli di schiavi. Perché quelli che sono i *leaders*, i loro maestri, in quei tempi diverranno ammiratori di persone avare accettando offerte (impure), e venderanno giustizia accettando regali. Perciò, la loro città e tutta l'estensione delle loro abitazioni sarà riempita di crimini e iniquità. Perché avranno in mezzo a loro giudici che agiranno con empietà verso il Signore e giudicheranno come gli piace. Allora re potenti sorgeranno su di loro, e saranno chiamati sacerdoti dell'Altissimo. Attueranno una grande empietà nel Santo dei Santi (Test Mos 5,3-6,1; CD 6,11-19)»<sup>24</sup>.

La pace attesa (senza essere menzionata) in questo testo, come la pace che attendevano gli *'anāwīm* delle comunità essene e i membri di altri gruppi religiosi giudaici dell'epoca del secondo Tempio, comportava la pratica della giustizia. In una preghiera (dei farisei) del primo secolo a.C. il messia (davidico) opererà la liberazione ristabilendo la giustizia, e – dunque – instaurando la pace (cf. Sal 72)<sup>25</sup>:

---

la maggioranza dei ricercatori ipotizza che all'origine del gruppo ci siano stati alcuni sacerdoti al seguito del «Maestro di Giustizia», i quali si separarono dal tempio e si ritirarono nella terra di Damasco (cf. CD 6,5), prima di insediarsi nel deserto di Giuda. La ragione di questa separazione fu dovuta a dissensi con il «sacerdote empio» e a proposito della successione al sommo sacerdozio (cf. 1QpHab 8,8; 9,9; CD 20,15; 4Q171 4,7-9). «Der Konflikt zwischen dem Lehrer der Gerechtigkeit und dem Frevelpriester ging so gar so weit, dass der Lehrer und seine Anhänger vom Frevelpriester Verfolgung erlitten (1QpHA 9,8ff.; 11,2-8; 12,2ff.). Vermutlich führten dieser Konflikt, das strenge Gesetzesverständnis und die damit einhergehenden Differenzen in kultischen Fragen zur Abspaltung der torafrommen Gruppe von den Jerusalemer Autoritäten» (p. 54).

<sup>24</sup> Nel Testamento di Levi la corruzione del tempio è espressa come una profezia: «Io so [...] che alla fine dei tempi agirete in modo empio contro il Signore [...] Saccheggerete le offerte del Signore; dalla sua porzione rubando parti scelte [...] Insegnando i comandi del Signore per avidità di guadagno [...] Perciò il Santuario che il Signore ha scelto diventerà desolato a causa della tua impurità» (Test Levi 14,1-6). Nel Testamento di Mosè (5,2 e cf. 6,2) l'espressione «Dio della pace» designa Dio, non solo come colui che dona la pace, ma come colui che fa della relazione tra sé e gli uomini una relazione di pace, quando gli uomini soddisfano le condizioni perché questa relazione si realizzi. Stendebach, "šālôm", 46.

<sup>25</sup> Nel Sal 72 si insiste molto sulla relazione tra la giustizia e la pace. La pace, nel Sal 72 è il risultato del ristabilimento della giustizia, come nel giubileo.

«Radunerà un popolo santo che condurrà in giustizia; e giudicherà le tribù del popolo che sono state santificate dal Signore loro Dio. Non tollererà l'ingiustizia (neppure) per una pausa tra loro, e ogni persona che conosce la malvagità non vivrà con loro (Sal Salom 17,26-27)»<sup>26</sup>.

La pace attesa, all'epoca del secondo Tempio, non comportava solamente la pratica della giustizia, e le speranze messianiche della pace non erano identificate esclusivamente con le attese di un discendente di Davide<sup>27</sup>. Tra i manoscritti ritrovati nelle grotte dell'area nord-occidentale del Mar Morto, e che possono essere attribuiti agli esseni, sono stati rinvenuti inni di lode e di ringraziamento, salmi, e centinaia di frammenti di preghiere personali, del mattino e della sera per ogni giorno del mese<sup>28</sup>. Queste preghiere fanno parte di un documento intitolato «Preghiere Quotidiane» (4Q503) e datato alla prima metà del primo secolo a. C. Dopo la specificazione del tempo della preghiera, dopo una prima serie di benedizioni, un riferimento alla notte, e una benedizione rivolta al Dio d'Israele e al suo nome, 4Q503 include numerose benedizioni per la pace come, per esempio, in questo testo<sup>29</sup>:

<sup>26</sup> Per un'introduzione ai Salmi di Salomone, cf. Robert B. Wright, "Psalms of Solomon. A New Translation and Introduction", in *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. James Charlesworth, 2 vols. (Peabody Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2013), II: 639-650.

<sup>27</sup> Alcuni salmi di Qumràn mettono in evidenza la caratteristica sapienziale di Davide, piuttosto che la messianicità. Cf. Brent A. Strawn, "David as One of the 'Perfect of (the) Way': On the Provenience of David's Compositions (and 11QPsa as a Whole?)" *Revue de Qumran* 24, no. 4 (2010): 607-626, il quale nella terminologia di 11QPsa 27,3, che parla di Davide come saggio e scriba e come «perfetto in tutte le sue vie» (ותמים בכל דרכיו), vede un indizio del carattere settario della composizione (e non solo della recezione) di «DavComp», uno dei cinque testi di 11Q5 (= 11QPsa). L'uso infatti di תמים con דרך è ampiamente attestato nelle composizioni settarie, e ricorre inoltre in queste composizioni anche in riferimento a Davide, il quale d'altra parte non è descritto in questo modo nella bibbia ebraica.

<sup>28</sup> Cf. Olson, "Daily and Festival Prayers at Qumran", 301-315.

<sup>29</sup> Per la struttura delle preghiere di 4Q503, cf. Bilhah Nitzan, *Qumran Prayer and Religious Poetry*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 12 (Leiden: Brill 1994), 70, che ha individuato la struttura delle preghiere contenute nel documento chiamato Parole delle Luci (4Q504-506) notando le somiglianze tra queste preghiere e le Preghiere delle Feste (1Q34-1Q34bis; 4Q507-509). Cf. *ibid.*, 71. Per la ricostruzione dei testi delle preghiere ritrovate nella quarta grotta di Qumràn, cf. Maurice Baillet, *Qumrân Grotte 4.III (4Q482-4Q520)*, Discoveries in the Judaen Desert 7 (Oxford: Clarendon 1982).

«1 Quando il sole sorge sulla [terra, essi benediranno. Cominciando a parlare, essi diranno: Benedetto sia il Dio di Israele che] 2 ha rinnovato la nostra gioia con la luce [del giorno...] 3 la nostra g[ioia] ... come il giorno [...] 4 in questa gioia, rima[nen]do (ע[ו]מ[ד]ים) [...] 5 pa[ce] sia su di te, Israele (של[ום] עליכה ישרא[ל])... (4Q503 Frags 33-35 col. II, 1-5)»<sup>30</sup>.

Di quale pace si tratta in queste preghiere? Per Dennis T. Olson, la teologia delle preghiere di 4Q503 è centrata sulla lode di Dio che è santo e che ha rivelato alla comunità una speciale conoscenza dei «salmi di gloria». La pace menzionata in 4Q503 è la pace biblica, riguarda probabilmente la comunità liturgica e le relazioni tra le persone che recitano queste preghiere (cf. Nm 6,24-25). Si tratta di preghiere che esprimono lo *status* speciale del popolo di Dio, un popolo eletto, un popolo sacerdotale e un popolo santo<sup>31</sup>. La pace in queste preghiere è sperimentata, dai membri della comunità, con la preghiera e con la liturgia<sup>32</sup>.

Le differenze tra la pace del *Benedictus* e la pace di 4Q503 definiscono e differenziano l'identità dei gruppi che recitano queste preghiere? O sono piuttosto esempi della varietà dei significati e delle attese della pace tra la varietà dei gruppi giudaici dell'epoca del secondo Tempio? La definizione dell'identità dei gruppi religiosi è stabilita con la differenziazione della pratica della fede, come può essere il caso di 4Q503 in relazione ai sacrifici e alle preghiere del Tempio? Oppure la definizione dell'identità

<sup>30</sup> Cf. García Martínez, e Tigchelaar, eds., *The Dead Sea Scrolls*, II: 999-1007; qui p. 1003. L'espressione «Pace su Israele» è tante volte una ricostruzione di testi molto frammentari. Cf. *ibid.*, II: 999-1007; qui p. 1001 e 1003.

<sup>31</sup> Cf. Olson, "Daily and Festival Prayers at Qumran", 306-307. Gli esseni, ai quali sono attribuite queste preghiere e i quali erano in buona parte discendenti di famiglie sacerdotali, erano certi di vivere i tempi escatologici di cui avevano parlato Geremia e Daniele, e si preparavano alla battaglia escatologica finale. Alcuni di essi si unirono agli zeloti. Tra i documenti ritrovati a Massada vi sono testi di preghiere degli esseni, come i Canti dei Sacrifici del Sabato. Non tutti gli esseni hanno cercato la pace escatologica unendosi alle lotte degli zeloti contro i romani, e hanno pensato di ottenere la pace menzionata nelle loro preghiere con la lotta armata.

<sup>32</sup> Nei documenti del Mar Morto la pace è una realtà sperimentata dai membri della comunità: la «pace di Dio nell'accampamento dei suoi santi» è scritta sulle trombe dell'accampamento (1Q3,5.11; 4,14). Il Maestro di Giustizia dice di essere divenuto un Signore della pace per tutti i giusti, cioè i membri della comunità (1QH 2,15). Il termine *šalôm* (con il significato di benessere) ricorre in 1QS 2,4.9.13; 3,15; 4,7; 1QM 1,9; 11,9; 13,13; 17,1.7; 1QH 1,17; 7,15; 9,11.33; 11,27; 13,15.17s; 15,16; 18,30; 1QSb 3,5.21; 1Q34 1,1; 36,12; 51,1.4; CD 6,21. Cf. Stendebach, "šālôm", 45-46.

religiosa è stabilita sulla base della fede, espressa con le attese della pace messianica compiute con la giustizia e la misericordia di Dio nel *Benedictus* (Lc 1,75), con la giustizia di Melchizedek in 11QMelch, e con la giustizia del discendente di Davide in Sal Salom 17,26-27?

## 6. LA PACE DELL'AMĪDĀH E DELLO SHĒMA'

Nell'*Amīdāh* e nello *Shĕma'*, due preghiere ebraiche considerate le due colonne della liturgia della sinagoga e la cui datazione è una questione ancora dibattuta<sup>33</sup>, ricorrono richieste di pace e di perdono che possono essere intese – più probabilmente che nelle preghiere precedenti – come una definizione dell'identità religiosa. La menzione della pace in queste preghiere potrebbe differenziare l'identità dei membri della sinagoga dall'identità dei membri delle prime comunità dei discepoli di Gesù.

Una preghiera per la pace è formulata dopo la preghiera per la venuta del messia davidico (benedizione 14 o 15), nell'ultima benedizione dell'*Amīdāh* (18/19, ברכת הכהנים = Benedizione dei sacerdoti) dove si chiede al Signore<sup>34</sup>:

«Mettil pace nel mondo, con felicità, e benedizione, grazia, amore, e misericordia per noi e per tutto il popolo Israele (diciottesima/diciannovesima benedizione dell'*Amīdāh*)».

<sup>33</sup> Una forma dell'*Amīdāh* e dello *Shĕma'* era in uso all'epoca del secondo Tempio. L'ordine delle benedizioni dell'*Amīdāh* d'altra parte non era ancora fisso alla fine del primo secolo d. C. Dopo il concilio di Yāvne, infatti, rimase l'uso di certe varianti, perché era possibile combinare insieme la benedizione dei settari con quella degli eretici, e quella dei proseliti con quella degli anziani e di Davide che costruisce Gerusalemme. Nella liturgia palestinese i testi delle preghiere della sinagoga continuano a essere flessibili per molto tempo. Anche la liturgia babilonese comportava una grande varietà di riti, alcuni dei quali sono in uso fino ai nostri giorni. Per somiglianze e differenze tra le preghiere di Qumrān e le preghiere della Sinagoga, cf. Richard Sarason, "The 'Intersections' of Qumran and Rabbinic Judaism: The Case of Prayer Texts and Liturgies", *Dead Sea Discoveries* (2001): 169-181. Gli stadi della formazione e della fissazione delle preghiere ebraiche non sono facilmente ricostruibili. Per Ezra Fleischer, "Sugli inizi delle preghiere ebraiche obbligatorie", *Tarbiz* 59 (1990): 397-441 (ebr.), fino al concilio di Yāvne, alla fine del primo secolo d. C., nel giudaismo non esistevano preghiere obbligatorie comuni, e neppure luoghi specifici destinati alla preghiera – a parte il tempio dove però il servizio liturgico era di carattere sacrificale.

<sup>34</sup> Le benedizioni dell'*Amīdāh* sono diciannove se la dodicesima benedizione (dei settari) è aggiunta, e non è parte di quella precedente.

Segue un'ulteriore menzione (e specificazione) della pace, dopo la richiesta della benedizione su tutti, «come uno», con la luce del volto di Dio:

«[...] perché con quella luce tu ci hai insegnato la *Tôrāh* e la vita (o: la *Tôrāh* della vita), amore e tenerezza, giustizia, misericordia, e pace (diciottesima/diciannovesima benedizione dell' *'Amîdāh*)».

La benedizione – el' *'Amîdāh* – si concludono con un'altra menzione (e un'altra specificazione) della pace:

«Ti sia gradito benedire il tuo popolo Israele in ogni stagione e in ogni tempo con il dono della tua pace. Benedetto sei tu Signore che benedici il tuo popolo Israele con la pace (ברוך אתה יהוה המברך את עמי ישראל בשלום) (diciottesima/diciannovesima benedizione dell' *'Amîdāh*)».

Nell' *'Amîdāh*, come nel *Benedictus* (e in PN), la pace è associata alla misericordia e alla luce<sup>35</sup>. La luce e la pace menzionate alla fine dell' *'Amîdāh* sono però diverse dalla pace (e dalla luce) del *Benedictus*. La pace dell' *'Amîdāh* è dono di Dio (e non del messia, come nel *Benedictus*), ed è invocata per il popolo di Israele. A differenza dell' *'Amîdāh* la luce e la pace del *Benedictus* non sono associate alla *Tôrāh*, ma alla visita del «sole che sorge dall'alto» (Lc 1,78-79), un'espressione che indica il messia ed è utilizzata, significativamente, nella benedizione messianica (14/15) dell' *'Amîdāh* – e non nella benedizione per la pace (18/19)<sup>36</sup>. La

<sup>35</sup> Per il testo dell' *'Amîdāh*, cf. Avigdor Shinan, ed., *Siddur Avi Chai*, 2 vols. (Yerūšālāim: Yediôt 'aharonôt-Sifrē ħemed, 1999), Ləyôm hašabāt, 16-31. Per l'origine delle benedizioni dell' *'Amîdāh* nel tempio oppure nella sinagoga, cf. Joseph Heinemann, *Prayer in the Period of the Tanna'im and the Amora'im. Its Nature and Its Patterns* (Jerusalem: Magnes, 1964), 78-87 (ebr.).

<sup>36</sup> «Abbi pietà Signore, e torna a Gerusalemme, la tua città. La tua Presenza abiti lì, come hai promesso. Costruiscila adesso, nei nostri giorni e per sempre. Ristabilisci lì la maestà di Davide tuo servo. Lode a te Signore che costruisci Gerusalemme. Fai fiorire presto il germoglio del tuo servo Davide (את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח). Fai sorgere la sua forza per la tua salvezza, perché nella tua salvezza abbiamo sperato (וקרנו תרום בישותך, כי לישועתך קוינו כל היום) della salvezza» (ברוך אתה יהוה מצמיח קרן ישועה) (quattordicesima/quindicesima benedizione dell' *'Amîdāh*). Per Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, 104, la prima strofa del *Benedictus* (Lc 1,68-69) esprime all'indicativo ciò che la quindicesima benedizione dell' *'Amîdāh* dice all'imperativo. Per Yehouda Libes, *"Mašmīaḥ Kērēn Yeshūa'"*, Haūnīḥsērītāh ha'ībrīt bīrūšālāim, III, 3 Hamāḥōn lemadaē hayahdūt (Jerusalem: Meḥqarē Yerūšālāim bemaḥšebet Ysrāēl, 1983-1984), 313-344, l'espressione *bārūḥ atta Adonay mašmīaḥ qeren Yeshoua'* (ברוך אתה יהוה מצמיח קרן ישועה), benedetto sei tu Signore che fai

pace del *Benedictus* a differenza della pace dell'*Amîdâh* è invocata (dal Signore Dio di Israele, Lc 1,68) non per il popolo di Israele, ma per un popolo che attende la conoscenza della salvezza (Lc 1,77). Un popolo di «poveri», che attende «un salvatore potente» (Lc 1,69) e la liberazione dai nemici che opprimono e che perseguitano (Lc 1,71.74; cf. Sal 34; 72). Le differenze della pace menzionata nell'*Amîdâ* e nel *Benedictus* potrebbero definire l'identità religiosa di coloro che recitano queste preghiere. La menzione della pace in questi testi daltra parte potrebbe differenziare solo le attese della pace: per gli uni la pace è dono di Dio, con il dono della *Tôrâh*. Per gli altri è dono del messia.

Una preghiera per la pace è inclusa nella seconda benedizione dello *Shôma'* (*'ahāvâ' rabbâh*). In questa benedizione – come nell'ultima benedizione dell'*Amîdâh* – l'attesa della pace presenta differenze rispetto alla pace che è menzionata nel *Benedictus* e che in PN è presupposta dalla richiesta del perdono. Nella benedizione dello *Shôma'* la pace «messianica» («portaci alla pace dai quattro angoli della terra») è dono di Dio, e consegue dalla sua misericordia che è rivelata nel dono della *Tôrâh*.

«Ci hai amato con grande amore (אהבא רבה אהבתנו), Dio nostro. Pietà grande e sovrabbondante hai avuto per noi, Padre nostro, Dio nostro (אבינו מלכנו), a causa dei nostri padri che hanno avuto fiducia in te e ai quali hai insegnato i precetti della vita. Così, facci grazia ed istruiscici, Padre nostro, il Padre misericordioso, che ha misericordia. Abbi mi-

---

germogliare la forza della salvezza), nella quindicesima (o quattordicesima) benedizione dell'*Amîdâh* è strana, perché il sostantivo *qeren* col verbo *lehašmîtaḥ* si riferisce in genere a una persona per augurarli il suo rafforzamento (p. 315). Il termine *Yeshûa'* non si adatta con la costruzione con la quale esso ricorre nella benedizione dell'*Amîdâh*. Sarebbe stato originalmente inteso come il nome di Gesù (ישוע, *Yeshûa'*) e sostituito al nome di Davide, in un'epoca in cui per le formulazioni delle benedizioni c'era una certa libertà (cf. pp. 340-342). La benedizione sarebbe stata introdotta da giudeo-cristiani (pp. 322-325; cf. Lc 1,68-69) prima di Yavne, – all'epoca in cui le relazioni con gli ebrei della sinagoga erano pacifiche (a parte divergenze sull'identità del messia) com'era pacifica la convivenza tra i due gruppi – e conservata dalla tradizione babilonese. A differenza della tradizione palestinese (dove la benedizione è stata soppressa allo stesso tempo in cui fu introdotta la *Birkât haMinîm*, la «benedizione dei settari», o «dei gentili», cfr. p. 345) la tradizione babilonese non era a conoscenza della storia di questa benedizione (pp. 339-340). Le relazioni tra gli ebrei della sinagoga e i giudei cristiani furono compromesse all'inizio degli anni sessanta con l'uccisione di Giacomo il fratello del Signore (un evento che per i cristiani causò la distruzione del tempio), e poi con le accuse dei cristiani presso le autorità romane a danno degli ebrei (cf. p. 342, e p. 344).

sericordia di noi e concedi ai nostri cuori di comprendere e istruirsi, ascoltare, imparare e insegnare, osservare e fare, e mettere in pratica tutte le parole dell'insegnamento della tua *Tōrāh*, con amore. Illumina i nostri occhi con la tua *Tōrāh*, ed incolla i nostri cuori ai tuoi comandamenti (ודבק לבנו במצוותיך). Unisci i nostri cuori all'amore e al timore del tuo nome (ויהד לבבנו לאהבה וליראה את שמך), e non saremo mai svergognati, perché nel tuo nome santo, grande e terribile abbiamo confidato. Esulteremo e gioiremo nella tua salvezza.

Portaci alla pace dai quattro angoli della terra (הארץ והביאונו לשלום), e conducici fieri (קוממיית, *qōmemiūt*) alla nostra terra, perché tu sei un Dio che compie opere salvifiche, e ci hai scelto tra tutti i popoli e le lingue, e ci hai avvicinato al tuo nome grande (*Sela*) con verità, per ringraziarti ed unirci a te, con amore. Benedetto sei tu Signore che scegli il tuo popolo Israele con amore (seconda benedizione dello *Shəma'*)».

Nel rito italiano e in quello sefardita la seconda benedizione dello *Shəma'* comincia con le parole אהבת עולם (*'ahāvāt 'ōlām*), «con eterno amore», facendo riferimento a Ger 31,2. È una variante antica e risale all'epoca talmudica (*b Ber* 11b). L'introduzione delle petizioni «messianiche» («portaci alla pace dai quattro angoli della terra»), all'inizio della seconda parte, è forse dovuta all'occorrenza dell'espressione «unisci i nostri cuori» (ויהד לבבנו, *wayyhēd leḥabēnū*) con cui si conclude la parte precedente. Quest'ultima espressione, che serviva originalmente da transizione alla proclamazione dell'unità di Dio (Dt 6,4-5, il primo testo biblico dello *Shəma'*)<sup>37</sup>, deriva dal Sal 86,11, dove è impiegata per formulare la richie-

<sup>37</sup> La preghiera dello *Shəma'* è composta da tre testi biblici (Dt 6,4-9; 11,13-21; Nm 15,37-41) e da alcune benedizioni che fanno da cornice ai testi biblici. Cf. Shinan, *Siddur*, 166-180. La preghiera prende il nome dall'inizio del primo testo biblico (cf. Dt 6,4s) che per alcuni critici sarebbe stato introdotto (all'epoca del secondo Tempio) in una versione più originale del *Libro del Deuteronomio (Urdeuteronomium)*. Cf. Nathan Macdonald, "The Date of the Shema (Deuteronomy 6:4-5)", *Journal of Biblical Literature* 136, no. 4 (2017): 765-782. Per altri, invece, il testo dello *Shəma'* costituiva l'inizio dell'*Urdeuteronomium*. Cf. Horst Dietrich Preuss, *Deuternomium*, Erträge der Forschung 164 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982), 100. Una versione originaria del libro del Deuteronomio (*Urdeuteronomium*) conteneva Dt 13 e Dt 28 in cui i trattati di alleanza e i giuramenti di fedeltà assiri sono trasformati in giuramenti di fedeltà al Signore e basati sul comando dell'amore di Dio (Dt 6,4-9), prima della redazione finale del libro del Deuteronomio. Cf. Eckart Otto, *Das Deuteronomium: Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 284 (Berlin: De Gruyter, 1999), 361-362.

sta di una devozione incondizionata a Dio, e fu unita al concetto della confessione dell'unità del nome di Dio (יהוד השם, *yhūd-hašēm*), cioè al riconoscimento di Dio anche al momento della morte, e specialmente nel martirio, connettendola con pensieri sul mondo futuro e l'era messianica. Nella versione attuale si può facilmente intuire come originariamente la benedizione si concludesse con le parole «unisci i nostri cuori ...», (perché l'espressione, «Unisci i nostri cuori all'amore e al timore del tuo nome», comporta la richiesta dell'unità). La parte seguente può avere lo scopo di specificare l'unità e la pace «messianica» come risultato della misericordia di Dio (e non della luce del messia), che si rivela nel dono e nell'osservanza della *Tōrāh* (e non nella «via» della pace che consiste nella pratica del perdono) – come è detto nella parte precedente.

La richiesta dell'unità con la specificazione dell'era messianica futura, in questa versione della seconda benedizione dello *Shəma'*, può essere rilevante per la comprensione delle differenze delle attese della pace nelle preghiere ebraiche (e giudeo-cristiane), e delle definizioni dell'identità religiosa per mezzo delle espressioni delle speranze di pace. La seconda benedizione dello *Shəma'* non specificava, originariamente, le attese della pace («messianica») in riferimento all'unità della fede. Questa specificazione potrebbe essere stata introdotta intenzionalmente non solo per definire l'attesa della pace, ma per definire e differenziare l'identità religiosa di chi recita la preghiera<sup>38</sup>. La specificazione dell'attesa della pace, come dono di Dio e come conseguenza del dono e dell'osservanza della *Tōrāh*, nella benedizione dello *Shəma'* può essere intenzionale, e può essere stata introdotta allo scopo di caratterizzare l'identità religiosa di chi recita questa preghiera e distinguerla dalle attese della pace di PN (e del *Benedictus*).

## 7. LA PACE DEL QADĪŠ

Il *Qadīš* è una preghiera ebraica antica, quasi tutta in aramaico. Come le due preghiere precedenti, e come le menzioni della pace nelle due preghiere precedenti, presenta somiglianze e differenze con PN

<sup>38</sup> Cf. Pino Di Luccio, "L'universalità della misericordia di Dio nelle parole delle preghiere di ebrei cristiani e musulmani e nel linguaggio dell'arte", in *La misericordia nell'arte*, eds. Giorgio Agnisola e Andrea Dall'Asta (Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2018), 35-53.

(Mt 6,9-13; Lc 11,2-4)<sup>39</sup>. Il *Qadîš* invoca la venuta del messia e invoca la pace dal cielo (יהא שלמא רבא מן שמיא), non come un dono del messia, ma come opera di Dio: Egli che fa pace nell'alto dei cielo farà pace su di noi e su tutto Israele (הוא יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל). Il testo corrente del *Qadîš* è il seguente:

«1. Sia esaltato e santificato il Suo santo Nome. Amen. Nel mondo che ha creato secondo la Sua volontà. Il Suo Regno sia accettato. Faccia irruzione la Sua redenzione, e si avvicini il Suo Messia. Amen. Durante la nostra vita, e durante la vita di tutto Israele. Molto presto. Dite: Amen. Amen. Sia benedetto il Suo santo Nome, per sempre. 2. Sia glorificato e celebrato, lodato e riverito, acclamato e onorato, innalzato ed esaltato il Suo santo Nome. Egli sia benedetto. Amen. Oltre ogni cantico e salmo, oltre ogni tributo che gli esseri mortali possono esprimere. Dite: Amen. Amen. 3. Siano accettate dal nostro Padre che è nei cieli le preghiere e le richieste dell'intera casa di Israele. Dite: Amen. Amen. 4. Ci sia pace abbondante dal cielo, con i beni della vita per noi e per tutto il popolo di Israele (יהא שלמא רבא מן שמיא וחיים טובים עלינו ועל כל ישראל). Dite: Amen. Amen. 5. Colui che dona la pace al Suo universo darà la pace a noi, e a tutto il popolo di Israele (הוא יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל). Diciamo: Amen. Amen»<sup>40</sup>.

Nel *Qadîš*, come in PN – secondo la versione lunga del vangelo di Matteo – il Signore è chiamato «Padre che è nei cieli» (cf. Mt 6,9b)<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Gli studi critici del NT hanno dedicato uno speciale interesse alla ricerca del testo originale – aramaico o ebraico – di PN, e al tipo di relazione tra questa preghiera e il *Qadîš* (קדיש = Santo). Cf. Gustaf Dalman, *Die Worte Jesu*, 2.<sup>a</sup> ed. (Leipzig: Hinrichs'sche, 1930), 334-344; P. Grelot, "L'arrière-plan araméen du 'Pater'", *Revue Biblique* 91 (1984): 546-548, e pp. 531-556; Johannes Cornelius De Moor, "The Reconstruction of the Aramaic Original of the Lord's Prayer", in *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry*, eds. Willem van der Meer e Johannes C. de Moor, *The Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 74 (Sheffield: JSOT Press, 1988), 397-422; Jesús Luzarraga, *El Padre Nuestro desde el arameo* (Roma: Pontificio Istituto Biblico 2008), 342-253. L'antichità del *Qadîš* – una preghiera che contiene anche aggiunte in tempi più recenti – sarebbe indicata dal fatto che è formulata in aramaico, con solamente una frase e mezzo in ebraico. Questo dettaglio non è sufficiente a stabilire che il *Qadîš* è antico quanto PN.

<sup>40</sup> Traduzione libera del testo del *Qadîš šālēm* (*Qadîš* intero) in, Shinan, Siddur, 205-206.

<sup>41</sup> La formula «Padre che è nei cieli» oltre che nel *Qadîš* è corrente nel giudaismo rabbinico, utilizzata da Yochannan ben Zakkai, 50-80 CE (Mek Es 20,25; cf. Sifra Lv

Inoltre, nel *Qadîš* e nella prima parte di PN ricorrono motivi comuni: la santificazione del Nome di Dio, la sua volontà e la sua regalità (cf. Mt 6,9c-10; Lc 11,2b). A causa di queste somiglianze alcuni storici della liturgia e delle preghiere ebraiche e alcuni critici di NT hanno avanzato l'ipotesi che la formulazione di PN derivi dal *Qadîš* e che quest'ultima preghiera possa contribuire alla ricostruzione di un originale testo aramaico di PN<sup>42</sup>. Se il *Qadîš*, in una formulazione antica e meno elaborata di quella attuale risalisse all'epoca del secondo Tempio, anche Gesù l'avrebbe conosciuta e recitata, e si sarebbe potuto ispirare ad essa quando insegnò ai suoi discepoli a pregare con le parole di PN.

La formulazione delle petizioni del *Qadîš* e di PN presentano però alcune differenze di rilievo. Mentre nel *Qadîš* la venuta del messia è invocata come requisito per la venuta del regno, in PN la richiesta della venuta del regno presuppone (come già compiuta) la venuta del messia, e presuppone il compimento del giudizio come un giorno dell'espiazione e come un grande giubileo (cf. 11QMelch). Mentre il *Qadîš* sottolinea l'aspetto futuro della venuta del regno, e della venuta del messia (וימליך מלכותה ויצמח פורקנה ויקרב משיחה, unità 1), PN le presuppone entrambe. Inoltre, nel *Qadîš* la pace è dono di Dio che fa pace nell'alto dei cieli. A differenza di PN in cui la pace è «costruita» con il perdono dei peccati, nel *Qadîš* la pace appartiene al Signore che abita nell'alto dei cieli, ed

---

20,16; t BQ 7,7; t Chag 2,1; j Chag 2,77a), e da altri saggi della fine del primo secolo d. C. e dell'inizio di quello successivo (Rabbi Aqiba: m Yoma 8,9; Gamaliel II: Midr Esth 1,1; Eliezer ben Hyrkanus: m Sota 9,15; Midr Sal 25, 13; Eliezer ben Azarja: Sifra Lv 20,26). Cf. Paul Billerbeck, Hermann L. Strack, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, 4 vols. (Munich: Beck, 1922-1969), I: 219 e 393. Nei *targumim* (traduzioni aramaiche) a Es 1,19, prima dell'arrivo delle levatrici egiziane, le donne israelite pregano «supplicando misericordia dinanzi al loro Padre che è nei cieli».

<sup>42</sup> Cf. S. Van Tilborg, "A Form-Criticism of the Lord's Prayer", *Novum Testamentum* 14 (1971): 94-105; Joseph Heinemann, "The Background of Jesus' Prayer in the Jewish Liturgical Tradition", in *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy*, eds. Petuchowski e Brocke, 88-89; Steven F. Plymale, *The Prayer Texts of Luke-Acts* (New York: Peter Lang, 1991), 53; David Flusser, "Jesus and Judaism: Jewish Perspective", in *Eusebius, Christianity, and Judaism*, eds. Harold W. Attridge e Gohei Hata (Leiden: Brill, 1992), 80-109. Per Ullendorff, "Some Notes on the Relationship of the Paternoster to the Qaddish", *Journal of Jewish Studies* 54, no. 1 (2003): 122-124, «The dependence of the Lord's Prayer on the Qaddish is one convincing piece of evidence that the Greek text of the New Testament has at least a number of instances where an Aramaic *Vorlage* can be postulated and indeed be proved. It would be hazardous to go beyond this cautious assessment, but it remains distinctly possible that further evidence might be discovered in the future» (p. 124).

è invocata da lui per il gruppo degli oranti e per tutto Israele<sup>43</sup>. In PN la pace che è in cielo si fa sulla terra con la pratica del perdono dei peccati, che riassume l'insegnamento di Gesù e la sua interpretazione della *Tōrāh*.

Infine, nel *Qadīš* non c'è una richiesta equivalente a quella del pane di PN – se i beni della vita menzionati nell'unità 4 del *Qadīš* facessero riferimento ai beni terreni (elementari) necessari per vivere; e se il pane di PN non deve essere inteso solo in senso letterale. Per PN il regno viene con il pane, che è la parola di Dio (che fa vivere come il pane, cf. Dt 8,3) com'è interpretata da Gesù e riassunta con la richiesta del perdono dei peccati, dell'aiuto nella tentazione e della liberazione dal male. È solo un caso che (il significato del) la richiesta del pane di PN non ha corrispondenze in una preghiera che è molto simile a PN? Ed è un caso che, date le somiglianze tra le due preghiere, con la menzione della pace con «i beni della terra» il *Qadīš* favorisca un'interpretazione letterale del pane di PN – tenendo conto del fatto che nelle altre due preghiere ebraiche (l'*Amīd-āh* e lo *Shōma'*) la pace è direttamente collegata al dono della *Tōrāh*<sup>44</sup>?

Queste differenze possono essere irrilevanti. Oppure possono essere un indizio di una possibile «dipendenza» della preghiera ebraica da PN<sup>45</sup>. In questo caso il *Qadīš* potrebbe essere stato composto per differenziare le due preghiere e definire l'identità religiosa di coloro che le

---

<sup>43</sup> Un'ulteriore differenza tra il *Qadīš* e PN è dovuta al fatto che la formulazione attuale del *Qadīš* sviluppa il tema della santificazione del Nome di Dio in senso liturgico mentre in PN la prima petizione potrebbe avere una connotazione di tipo diverso, in riferimento alle richieste della seconda parte e a testi biblici come Lv 22,32; Is 29,23; Ez 36,22-23 dove la santità del Nome di Dio non è celebrata solo nella liturgia, ma è partecipata alla vita del suo popolo come un evento escatologico. Sul rapporto tra la petizione della santificazione del Nome di Dio e Ez 36, cf. James Swetnam, "Hallowed Be thy Name", *Biblica* 52 (1971): 556-563; H. Stettler, "Sanctification in the Jesus Tradition", *Biblica* 85 (2004): 153-178.

<sup>44</sup> Il significato del termine ἐπιούσιον (*epiōusion*) che qualifica il pane nella prima richiesta della seconda parte di PN è incerto. Per M. W. Martin, "The Poetry of the Lord's Prayer: A Study in Poetic Device", *Journal of Biblical Literature* 134, no. 2 (2015): 347-372, il significato del termine sarebbe «domani», a motivo di espedienti poetici, tra cui le antitesi che ricorrono in PN (anche nella richiesta del pane: oggi/domani; p. 365).

<sup>45</sup> Il *Qadīš* potrebbe espandere alcune formulazioni di PN – per esempio, la richiesta della santificazione del nome di Dio (cf. le unità 1,2). Per l'espansione matteana alla richiesta della venuta del Regno («Sia fatta la tua volontà») e le preghiere rabbiniche, cf. Ph. Sigal, "Early Christian and Rabbinic Liturgical Affinities: Exploring Liturgical Acculturation", *New Testament Studies* 30 (1984): 63-90.

recitano. Oltre che per la dubbia antichità della preghiera ebraica<sup>46</sup>, non può essere certo che PN sia ispirato al *Qadîš*. La trattazione dei temi comuni al *Qadîš* e a PN potrebbe invece indicare un'influenza di PN sulla preghiera ebraica, nel senso che la pace e i temi comuni a PN ricorrono nel *Qadîš* per stabilire le differenze tra le due preghiere e definire le identità delle comunità che le hanno formulate e dei gruppi religiosi che le hanno ereditate.

## 8. RIASSUNTO E CONCLUSIONI

Le preghiere del secondo Tempio e le preghiere ebraiche (com'erano le preghiere di Gesù e dei suoi discepoli) possono differenziare e definire l'identità dei gruppi giudaici? Tutti i gruppi giudaici dell'epoca del secondo Tempio attendevano la pace del re messia. Non tutti interpretavano le attese messianiche allo stesso modo, e non tutti esprimevano queste attese quando menzionavano la pace nelle loro preghiere. Non è evidente che tutti i sacerdoti responsabili dell'amministrazione del tempio di Gerusalemme aspettassero il messia quando invocavano la pace; e non è evidente che nelle preghiere per la «pace su Israele» gli esseni aspettassero il messia e la pace del *Benedictus*. Cosa in una preghiera ebraica (come PN e il *Benedictus*) può definire e differenziare l'identità

---

<sup>46</sup> Per la storia della formazione del *Qadîš* devono essere tenuti in conto alcuni fattori. Per esempio, se si opta per una datazione alta della preghiera: dopo la distruzione del Tempio nel 70 d. C. la preghiera divenne un modo per lottare contro l'occupazione dei re e dei regni stranieri. «After the destruction of the Temple, as Hadrian's policy of persecution began, a conspiratorial religious life developed. We know that from stories about the Ten Martyrs, about Rabbi Aqiba, about Rabbi Simeon bar Yo-hai. The sages gathered the people together in secret and taught them to pray. This was something approaching a warlike attitude, a religio-political self-assertion. We know from b. Ta'anith 17 that the insertions in the New Year liturgy dealing with God's Kingship, his remembering and the Sounds of the Ram's Horn were recited, and the doxology "Praised be the Lord, God of Israel, from eternity to eternity" as well as the response "Praised be the name of the majesty of his kingdom forever and ever". Rabbi Joshua ben Levi (ca 250) said: "Whoever says the response 'Amen, his great name be praised, ...' can be certain that the punitive judgment against him will be annulled" (b. Shabbath 119b; cf. also b. Berakhoth 3a, b. Sotah 49). This view of the "power" of the response became popular and accounts for the fact that this response was regarded as the essential element of the doxology, and that the Kaddish concluded all individual parts of the service and the service itself». Baruch Graubard, "The Kaddish Prayer", in *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy*, eds. Petuchowski, e Broccke, 64.

dei membri del gruppo che la recita? La definizione dell'identità religiosa dei gruppi ebraici che recitano preghiere per la pace può essere dovuta alle differenziazioni intenzionali delle attese – o delle realizzazioni delle attese – della pace, com'è probabilmente il caso di alcune preghiere della sinagoga, che presentano somiglianze e differenze con PN e il *Benedictus*. PN e il *Benedictus* tra le preghiere ebraiche del secondo Tempio sono espressioni dei diversi significati e dei modi diversi di attendere la pace (e delle diverse identità religiose) tra i gruppi ebraici dell'epoca<sup>47</sup>. Le aggiunte all'*Amîdâh* e allo *Shōma'* e la preghiera del *Qadîš* (nel IV secolo d. C.?) con le espressioni di attesa della pace stabiliscono una differenza di identità tra ebrei e cristiani<sup>48</sup>.

La (probabile) differenziazione delle attese della pace di alcune preghiere della sinagoga dalle attese della pace di PN e del *Benedictus* mette in evidenza che l'identità religiosa di coloro che recitano le preghiere del N.T. è definita dalla pace spiegata da Gesù nel discorso della montagna, rivelata nella sua messianicità e con il suo giudizio. La pace messianica di Gesù si diffonde con la misericordia e il perdono, inteso come imitazione di Dio. La misericordia di Dio Padre, manifestata da Gesù

<sup>47</sup> Prima della fine del secondo Tempio l'identità religiosa dell'ebreo non era ancora definita (come religione giudaica). David M. Miller, "Ethnicity, Religion and the Meaning of *Ioudaios* in Ancient Judaism", *Currents in Biblical Research* 12, no. 2 (2014): 216-265, riprende e valuta alcuni contributi sulla questione della definizione etnica e religiosa del termine *Ioudaios*, sostenendo che il concetto di religione emerse durante l'epoca del secondo Tempio (p. 255). Per Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament* (New York: Columbia University Press, 1971), 55-56; 145-145, il termine *Ioudaios* ha per la prima volta un significato religioso dopo la rivolta dei Maccabei (cf. 2Mac 6,1.6.10; 9,17). Per Martin Goodman, "Nerva, the Fiscus Judaicus and Jewish Identity", *Journal of Roman Studies* 79 (1989): 40-44, invece, dopo la prima e la seconda rivolta giudaica; e per Steve Mason "Jews, Judeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History", *Journal for the Study of Judaism* 38, no. 4-5 (2007): 457-512, il termine *Ioudaios* acquisì un significato religioso (come sistema di fede e un modo di vivere) solo a partire dal III e IV sec. d. C. (511-512). La differenziazione dell'identità religiosa dei discepoli di Gesù dagli altri *Ioudaioi* richiese molto tempo (p. 512).

<sup>48</sup> A differenza del *Qadîš* PN presuppone la venuta del messia. Cf. Joachim Jeremias, *New Testament Theology. The Proclamation of Jesus* (New York: SCM, 1971), 199. PN, inoltre, presuppone il dono della pace come risultato del giorno del giudizio, inteso come un grande e definitivo giubileo. La pace del *Qadîš*, d'altra parte, è dono di Dio ed è così intenzionalmente differenziata dalla pace (messianica) che nella seconda parte di PN è diffusa con la pratica del perdono, secondo l'interpretazione della *Tōrâh* fornita da Gesù e simbolizzata dal pane.

e condivisa ai suoi discepoli con il dono del suo spirito (che abilita alla pratica del perdono dei peccati, Gv 21,21s), diffonde la pace (messianica), libera dai nemici (cf. Lc 1,73), prolunga il giorno del giudizio – paragonato a un grande giubileo (11QMelch) – e definisce l'identità religiosa di chi recita il *Benedictus* e PN.

## BIBLIOGRAFIA

- Albeck, Chanoch, ed. *Šišāh Sidrē Mišnāh*, 6 vols. Jerusalem: Bialik, 1958.
- Bahr, Gordon J. "The Use of the Lord's Prayer in the Primitive Church". *Journal of Biblical Literature* 84, no. 2 (1965): 153-159. <https://doi.org/10.2307/3264137>
- Baillet, Maurice, ed. *Qumrān Grotte 4.III (4Q482-4Q520)*. Discoveries in the Judaean Desert 7. Oxford: Clarendon, 1982. <https://doi.org/10.1017/s0003581500066853>
- Billerbeck Paul, e Hermann L. Strack. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, 4 vols. Munich: Beck, 1922-1969.
- Blumenthal, Christian. "... wie im Himmel so auf Erden'. Die räumlichen Implikationen der Vergebungsbite des matthäischen Veteruners". *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 108, no. 2 (2017): 191-211. <https://doi.org/10.1515/znw-2017-0008>
- Böhm, Christiane. *Die Rezeption der Psalmen in den Qumranschriften, bei Philo von Alexandrien und im Corpus Paulinum*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-155209-0>
- Bovon, François. *Das Evangelium nach Lukas*, 1. Teilband Lk 1,1-9,50. Zürich: Benzinger, 1989.
- Brown, Raymond E. *The Birth of the Messiah*. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke, AnChBib RL. New York: Doubleday, 1993.
- Dalman, Gustaf. *Die Worte Jesu*, 2.<sup>a</sup> ed. Leipzig: Hinrichs'sche, 1930.
- Danby, Herbert, ed. *The Mishnah*. Oxford: University Press, 1933.
- De Jonge Marinus, e Adam S. Van Der Woude. "11QMelchizedek and the New Testament". *New Testament Studies* 12 (1966): 302-326.
- De Moor, Johannes Cornelius. "The Reconstruction of the Aramaic Original of the Lord's Prayer". In *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry*, edited by Willem van der Meer, e Johannes C. de Moor. The Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 74. 397-422. Sheffield: JSOT Press, 1988.

- Di Luccio, Pino. *The Quelle and the Targums, Righteousness in the Sermon on Plain/Mountain*. Analecta Biblica 175. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2009.
- . “Il pane ‘quotidiano’ e l’escatologia del Regno. Le parole del ‘Padre Nostro’ come interpretazione dello *Shemà*”. *Gregorianum* 93, no. 2 (2012): 261-291.
- . “L’universalità della misericordia di Dio nelle parole delle preghiere di ebrei cristiani e musulmani e nel linguaggio dell’arte”. In *La misericordia nell’arte*, edited by Giorgio Agnisola e Andrea Dall’Asta, 35-53. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2018.
- Flusser, David. “Jesus and Judaism: Jewish Perspective”. In *Eusebius, Christianity, and Judaism*, edited by Harold W. Attridge, e Gohei Hata, 80-109. Leiden: Brill, 1992.
- García Martínez Florentino, e Eibert J. C. Tigchelaar, eds. *The Dead Sea Scrolls*, Study Edition. 2 vol. Leiden: Brill, 1998.
- Goodman, Martin. “Nerva, the Fiscus Judaicus and Jewish Identity”. *Journal of Roman Studies* 79 (1989): 40-44. <https://doi.org/10.2307/301179>
- Goswell, Gregory. “The Non-Messianic Psalter of Gerald H. Wilson”. *Vetus Testamentum* 66 (2016): 524-541.
- Grelot, Pierre. “L’arrière-plan araméen du ‘Pater’”. *Revue Biblique* 91 (1984): 546-548.
- Hagner, Donald A. *Matthew 1-13*. World Biblical Commentary 33A. Dallas, TX: Word Books Publishers, 1993.
- Heinemann, Joseph. *Prayer in the Period of the Tanna'im and the Amora'im*. Its Nature and Its Patterns. Jerusalem: Magnes, 1964, (ebr.).
- Jeremias, Joachim. *New Testament Theology*. The Proclamation of Jesus. New York: SCM, 1971.
- Kaufmann, Yehezkiel. *Tôldôt Ha'ëmûnâh HaYsrâ'êlît*. Tel Aviv: Bialik, 1927, (ebr.).
- Konradt, Matthias. “‘Glückselig sind die Barmherzigen’ (Mt 5,7). Mitleid und Barmherzigkeit als ethische Haltung im Matthäusevangelium”. *Jahrbuch für Biblische Theologie* 30 (2015): 129-158.
- Libes, Yehouda. “*Mašmîaḥ Kêrên Yeshûa*”, Haûnîḇersîtâh ha'îbrît bîrûšalâim, III, 3 Hamâḥôn lemadaē hayahdût. Jerusalem: Meḥqarê Yerûšalâim bemaḥšebet Ysrâel, 1983-1984.
- Luzárraga, Jesús. *El Padre Nuestro desde el arameo*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2008.
- Macdonald, Nathan. “The Date of the Shema (Deuteronomy 6:4-5)”. *Journal of Biblical Literature* 136, no. 4 (2017): 765-782. <https://doi.org/10.15699/jbl.1364.2017.196197>

- Martin, Michael W. "The Poetry of the Lord's Prayer: A Study in Poetic Device". *Journal of Biblical Literature* 134, no. 2 (2015): 347-372. <https://doi.org/10.15699/jbl.1342.2015.2804>
- Mason, Steve. "Jews, Judeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History". *Journal for the Study of Judaism* 38, no. 4-5 (2007): 457-512. <https://doi.org/10.1163/156851507x193108>
- Massynberde Ford, Josephine. "The Forgiveness Clause in the Matthean Form of the Our Father". *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 59 (1968): 127-131.
- Mazar, Benjamin. *The Mountain of the Lord*. New York: Doubleday, 1975.
- Metzger, Bruce M. *The New Testament. Its Background, Growth, & Content*, 3.<sup>a</sup> ed. Nashville: Abingdon Press, 2003.
- Miller, David M. "Ethnicity, Religion and the Meaning of *Ioudaios* in Ancient 'Judaism'". *Currents in Biblical Research* 12, no. 2 (2014): 216-265. <https://doi.org/10.1177/1476993x13507532>
- Nitzan, Billhah. *Qumran Prayer and Religious Poetry*. Studies on the Texts of the Desert of Judah, 12. Leiden: Brill, 1994.
- Olson, Dennis T. "Daily and Festival Prayers at Qumran". In *The Bible and the Dead Sea Scrolls*. Edited by James Charlesworth. Waco: Baylor University Press, 2006.
- Otto, Eckart. *Das Deuteronomium: Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 284. Berlin: De Gruyter, 1999.
- Petuchowski, Jakob J., e Michael Brocke, eds. *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy*. New York: Seabury, 1979.
- Plymale, Steven F. *The Prayer Texts of Luke-Acts*. New York: Peter Lang, 1991.
- Preuss, Horst Dietrich. *Deuteronomium*. Erträge der Forschung, 164. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.
- Puech, Émile. "Notes sur le manuscrit de XIQMelkîsédeq". *Revue de Qumran* 12, no. 4 (1987): 483-513.
- Regev, Eyal. "Prayer within and without the Temple. From Ancient Judaism to Early Christianity". *Henoch* 36, no. 1 (2014): 119-138.
- Sarason, Richard. "The 'Intersections' of Qumran and Rabbinic Judaism: The Case of Prayer Texts and Liturgies". *Dead Sea Discoveries* 8, no. 2 (2001): 169-181. <https://doi.org/10.1163/156851701753726105>
- Schiffmann, Lawrence H. "The Dead Sea Scrolls and the Early History of Jewish Liturgy". In *The Synagogue in Late Antiquity*, edited by Lee I. Levine. Philadelphia: ASOR, 1987.

- Shinan, Avigdor, ed. *Siddur Avi Chai*. 2 vols. Jerusalem: Yediôt 'aḥaronôt-Sifrē ḥemed, 1999.
- Sigal, Phillip. "Early Christian and Rabbinic Liturgical Affinities: Exploring Liturgical Acculturation". *New Testament Studies* 30, no. 1 (1984): 63-90. <https://doi.org/10.1017/s0028688500007001>
- Smith, Morton. *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*. New York: Columbia University Press, 1971.
- Stendebach, Franz J. "šālôm". In *Theologische Wörterbuch zum Alten Testament*, diretto da Heinz-Josef Fabry e Helmer Ringgren, Band VIII, 11-46. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1995.
- Stettler, Hanna. "Sanctification in the Jesus Tradition". *Biblica* 85 (2004): 153-178.
- Strawn, Brent A. "David as One of the 'Perfect of (the) Way': On the Provenience of David's Compositions (and 11QPSa as a Whole?)". *Revue de Qumran* 24, no. 4 (2010): 607-626.
- Swetnam, James. "Hallowed Be thy Name". *Biblica* 52 (1971): 556-563.
- Tabory, Joseph. "Ma'amadot: A Second-Temple non-Temple Liturgy". In *Liturgical Perspectives, Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls*, edited by Esther G. Chazon, 235-261. Leiden: Brill, 2003.
- Talmon, Shemaryahu. "The Emergence of Institutionalized Prayer in Israel in the Light of Qumran Literature". In *The World of Qumran from Within: Collected Studies*, 200-243. Jerusalem: Magnes; Leiden: Brill, 1989.
- . "The Signification of שלום and Its Semantic Field in the Hebrew Bible". In *Literary Motifs and Patterns in the Hebrew Bible*, collected Studies, Talmon, Shemaryahu, Winona Lake, 251-289. Indiana: Eisenbrauns, 2013.
- Ullendorff, Edward. "Some Notes on the Relationship of the Paternoster to the Qaddish". *Journal of Jewish Studies* 54, no. 1 (2003): 122-124. <https://doi.org/10.18647/2460/jjs-2003>
- Van De Sandt Huub e Flusser David. *The Didache. Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity*. Assen: Royal Van Gorcum, 2002.
- Van Tilborg, Sjef. "A Form-Criticism of the Lord's Prayer". *Novum Testamentum* 14 (1971): 94-105.
- Wiefel, Wolfgang. *Das Evangelium nach Lukas*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Berlin: Evangelische Verlanganstalt, 1988.
- Wright, Robert B. "Psalms of Solomon. A New Translation and Introduction". In *The Old Testament Pseudepigrapha*, edited by James Charlesworth, II: 639-650. Peabody Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2013.