

HUMANITAS

RIVISTA BIMESTRALE DI CULTURA, FONDATA NEL 1946

ERNST TROELTSCH RELIGIONI, CHIESE, MODERNITÀ

2

MORCELLIANA

EDITORIALE

F. DE GIORGI, *Sui dissidi nella chiesa di Francesco. Parresía o parricidio?*

ERNST TROELTSCH. RELIGIONI, CHIESE, MODERNITÀ

a cura di Enzo Pace e Mario Piccinini

E. PACE - M. PICCININI, *Introduzione*

E. PACE, *Organizzare il Regno tra setta, chiesa e misticismo*

G. CANTILLO, *Etica ed etica sociale cristiana nel pensiero di Ernst Troeltsch*

R. RIGHI, *L'organizzazione dell'invisibile. Tra Sohm e Troeltsch*

M. MIEGGE, *Troeltsch e Weber*

M. BASSO, *Il "sociologico" nelle Soziallehren di Troeltsch*

M. PICCININI, *Teologico e sociologico in Troeltsch. Ancora sulla nozione di compromesso*

F. GHIA, *Le Soziallehren di Troeltsch come progetto teologico-politico*

C. PRANDI, *Ernst Troeltsch. Il modello triangolare, la modernità*

NOTE E RASSEGNE

P. CAPELLI, *Il discorso sulla morte nell'ebraismo dalla Bibbia alla tarda antichità*

M. PESCE, *Vent'anni dopo. Frammenti di un'utopia teologica*

€ 15,00

ISSN 0018-7461

ISBN 978-88-372-3014-2



9 788837 230142

HUMANITAS

RIVISTA BIMESTRALE DI CULTURA, FONDATA NEL 1946

ANNO LXXI - N. 2 - MARZO-APRILE 2016

DIRETTORE: Ilario Bertoletti

CAPO REDATTORE: Sara Bignotti

REDAZIONE: Andrea Aguti, Alberto Anelli, Marco Bertagna, Giulio Colombi, Giuseppe D'Anna, Francesco Chia, Guido Chia, Giovanni Menestrina, Rosamaria Parrinello, Nadia Ramera, Oreste Tolone

COMITATO SCIENTIFICO: Enrico Berti, Domenico Bosco, Marina Caffiero, Giorgio Campanini, Marco Cangiotti, Giacomo Canobbio, Piero Capelli, Gabriella Caramore, Roberto Celada Ballanti, Maurizio Ciampa, Giulio Cittadini, Giulio Colombi, Flavio Dalla Vecchia, Paolo De Benedetti, Fulvio De Giorgi, Pietro De Vitiis, Adriano Fabris, Carlo Fantappiè, Giovanni Filoramo, Attilio Franchi, Anna Giannatiempo Quinzio, Pietro Gibellini, Massimo Giuliani, Piergiorgio Grassi, Angelo Maffeis, Aldo Magris, Gian Enrico Manzoni, Massimo Marcocchi, Daniele Menozzi, Maurizio Migliori, Enrico Minelli, Felice Montagnini, Lucia Mor, Salvatore Natoli, Enrico Norelli, Michele Nicoletti, Luciano Pazzaglia, Alberto Pelissero, Lorenzo Perrone, Renato Pettoello, Carlo Prandi, Gian Luca Potestà, Umberto Regina, Marco Rizzi, Livio Rota, Roberto Rusconi, Paolo Sacchi, Giuliano Sansonetti, Daniela Saresella, Stefano Semplici, Piero Stefani, Aldo Natale Terrin, Francesco Tomasoni, Marco Vannini, Silvano Zucal

© Editrice Morcelliana 1953

L'I.V.A. è assolta dall'editore ai sensi dell'art. 74 lett. C. DPR 633/72

Aut. Tribunale di Brescia n. 70 del 13-3-1953

Direttore responsabile: Ilario Bertoletti

Stampa: LegoDigit srl - Via Galileo Galilei 15/1 - 38015 Lavis (TN)

Editrice Morcelliana

DIREZIONE E AMMINISTRAZIONE

Via G. Rosa, 71 - 25121 Brescia (Italia)

Tel. 03046451 - Fax 0302400605

<http://www.morcelliana.com>

e-mail: redazione@morcelliana.it

COMITATO EDITORIALE: Ilario Bertoletti, Sara Bignotti, Giacomo Canobbio, Giulio Cittadini, Giulio Colombi, Flavio Dalla Vecchia, Paolo De Benedetti, Fulvio De Giorgi, Massimo Giuliani, Angelo Maffeis, Gian Enrico Manzoni, Massimo Marcocchi, Enrico Minelli, Felice Montagnini, Lucia Mor, Nadia Ramera, Marco Rizzi, Livio Rota, Francesco Tomasoni

SOMMARIO

HUMANITAS - N.S. - ANNO LXXI - N. 2 - MARZO-APRILE 2016

- F. DE GIORGI, *Sui dissidi nella Chiesa di Francesco. Parresía o parricidio?* 211

Ernst Troeltsch Religioni, Chiese, Modernità

a cura di Enzo Pace e Mario Piccinini

- E. PACE - M. PICCININI, *Introduzione* 214
E. PACE, *Organizzare il Regno tra setta, chiesa e misticismo* 219
G. CANTILLO, *Etica ed etica sociale cristiana nel pensiero di Ernst Troeltsch* 239
R. RIGHI, *L'organizzazione dell'invisibile. Tra Sohms e Troeltsch* 265
M. MIEGGE, *Troeltsch e Weber* 278
M. BASSO, *Il "sociologico" nelle Soziallehren di Troeltsch* 287
M. PICCININI, *Teologico e sociologico in Troeltsch. Ancora sulla nozione di compromesso* 301
F. GHIA, *Le Soziallehren di Troeltsch come progetto teologico-politico* 330
C. PRANDI, *Ernst Troeltsch. Il modello triangolare, la modernità* 342

NOTE E RASSEGNE

- P. CAPELLI, *Il discorso sulla morte nell'ebraismo dalla Bibbia alla tarda antichità* 355
M. PESCE, *Vent'anni dopo. Frammenti di un'utopia teologica* 373

- Recensioni* 383

G. Girard, *Monos. Liberare la morte dalla paura* (A. Magris), 383 - G. Tognon, *La democrazia del merito* (F. Corigliano), 386 - Orazio, *L'esperienza delle cose* (Epistole, libro I), a cura di A. Cucchiarelli (G. Carazzali), 390 - D. Gigli, *Fuoco unanime* (M. Morasso), 392

NOTE E RASSEGNE

PIERO CAPELLI

IL DISCORSO SULLA MORTE NELL'EBRAISMO DALLA BIBBIA ALLA TARDA ANTICHITÀ

Intendo qui esaminare diversi tipi di discorso sulla morte che vengono sviluppati nella letteratura ebraica antica e tardoantica. Nella mia analisi tratterò sullo stesso livello sia i testi che divennero canonici per l'ebraismo rabbinico (cioè la Bibbia secondo il canone masoretico e i testi rabbinici della tarda antichità), sia testi non divenuti canonici per l'ebraismo rabbinico, ma espressivi di declinazioni della religiosità ebraica che ebbero diffusione nel periodo in esame (come per esempio i testi del mar Morto) e che in alcuni casi (i cosiddetti deuterocanonici e alcuni apocrifi e pseudepigrifi) furono accolti come canonici in diverse tradizioni cristiane¹.

È utile anticipare due dati di demografia storica assai indicativi di quella che dovette essere la percezione sociale della morte tra gli ebrei di Palestina nel I secolo e.v.: la popolazione della regione all'epoca non doveva superare il mezzo milione di abitanti², e l'aspettativa media di vita – secondo quanto è possibile ricostruire in base ai dati epigrafici – era inferiore ai trent'anni³.

1. *Il mito yahwista-sacerdotale sulla morte*

Secondo l'analisi del fenomenologo delle religioni Theo van Baaren, «sembra esistere in molte tradizioni un legame, diretto o indiretto, fra la comparsa del-

¹ Le traduzioni dalla Bibbia ebraica (secondo la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart 1967-1977), dai deuterocanonici (secondo l'edizione gottingense, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, 16 voll., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974-2009) e da Flavio Giuseppe (secondo l'edizione di B. Niese e J. von Destinon, *Flavii Iosephi Opera*, VI, Weidmann, Berlino 1894) sono mie. Mia rimanendo la responsabilità per ogni errore od omissione, ringrazio Marina Rustow per i suoi preziosi suggerimenti.

² Così S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2001, pp. 10-11 (in part. p. 10, nota 14 per una discussione della bibliografia sul tema). M. Avi-Yonah propone una stima più alta, secondo cui la popolazione ebraica di Palestina, Galilea e Transgiordania prima della seconda guerra contro Roma sarebbe ammontata a circa 1.300.000 persone, ridotte dopo la guerra a 7/800.000 su una popolazione totale di circa 2.500.000 abitanti (M. Avi-Yonah, *The Jews under Roman and Byzantine Rule. A Political History of Palestine from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, tr. ingl., Magnes Press, Jerusalem 1984 [ed. orig. 1962], p. 19). Le cifre di Avi-Yonah sono seguite da G. Stemmerger, *Jews and Christians in the Holy Land. Palestine in the Fourth Century* (1987), tr. ingl., T&T Clark, Edinburgh 2000, p. 17.

³ Così P. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs. An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCE-700 CE)*, Kok Pharos, Kampen 1991, pp. 73-84.

la morte e l'origine delle innumerevoli imperfezioni intrinseche al mondo stesso, nonché più specificamente del male»⁴. La morte è percepita come un disordine o una frattura rispetto alla perfezione originaria dell'ordine cosmico, e la sua esistenza esige una spiegazione. Van Baaren ha schematizzato la varietà delle soluzioni religiose al problema del perché della morte secondo la seguente griglia:

«I. La morte, destino naturale dell'uomo o, quanto meno, effetto della volontà primordiale degli dèi. Come tale va accettata, se non con rassegnazione, almeno senza la pretesa di ulteriori spiegazioni. Essa è, per così dire, parte necessaria dell'economia divina e va semplicemente riconosciuta come tale.

II. La morte nel mondo, effetto della morte di un dio, o di un qualsiasi altro essere mitico, e quindi in nessun modo dovuta al comportamento umano.

III. La morte, risultato di un conflitto tra esseri divini.

IV. La morte, conseguenza dell'inganno di un dio, o di un altro essere mitico, oppure della negligenza o stoltezza di tale essere.

V. La morte, conseguenza di una mancanza dell'uomo, talvolta qualcosa di futile ai nostri occhi.

VI. La morte, risultato di un errore di giudizio o di scelta da parte dell'uomo.

VII. La morte, frutto di qualche sorta di colpa (generalmente, ma non esclusivamente, una colpa umana) [...].

VIII. La morte come desiderio dell'uomo stesso»⁵.

Il mito biblico sull'origine della morte, contenuto in *Genesi* 2-3, è di origine antica (lo si attribuisce alla cosiddetta fonte yahwista, forse già dell'inizio del I millennio a.e.v.), sebbene venisse redatto nella sua forma attuale solo in epoca successiva per opera della ierocrazia che ebbe il potere in Israele dalla fine del VI secolo a.e.v. fino all'epoca romana e che determinò il costituirsi della cultura ebraica ufficiale attraverso la canonizzazione della Torah e di almeno parte della letteratura profetica biblica. Di questo mito rileggiamo i passi più significativi:

«Yhwh-Elohim piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo che aveva plasmato. Yhwh-Elohim fece germogliare dal suolo ogni genere di albero gradito alla vista e buono da mangiare, e l'albero della vita in mezzo al giardino, e l'albero della conoscenza del bene e del male. [...] Yhwh-Elohim impose all'uomo questo comandamento: "Tu potrai mangiare da ogni albero del giardino, ma dall'albero della conoscenza del bene e del male non mangiare, perché, nel giorno in cui tu ne mangiassi, certamente moriresti". [...] Yhwh-Elohim disse: "Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi quanto alla conoscenza del bene e del male. E adesso, che egli non stenda la mano e non prenda anche dall'albero della vita, ne mangi e viva per sempre!"» (*Gen* 2,8-3,22).

Il v. 3,22 contiene diverse indicazioni importanti. Anzitutto, il "noi" non è un plurale di maestà, ma indica un'effettiva pluralità di esseri sovrumani, gli *elohim*, tra i quali Dio ha la supremazia. Questi esseri, e Dio tra loro, sono irritati dal fatto

⁴ Th.P. van Baaren, voce *Morte*, in *Enciclopedia delle Religioni*, IV, tr. it., Jaca Book, Milano 1997, pp. 456-463, qui p. 456 (ed. orig. *Death*, in M. Eliade [ed.], *The Encyclopedia of Religion*, IV, Macmillan, New York-London 1987, pp. 251-225).

⁵ *Ibi*, p. 457.

che l'uomo sia divenuto partecipe della facoltà della conoscenza e/o del giudizio morale che in precedenza era riservata a loro soltanto; essi si preoccupano perciò di poter perdere *anche* la loro altra prerogativa, quella della vita eterna, e perciò scacciano la coppia umana dalla sua residenza nel giardino di Eden e quindi dalla prossimità all'albero il cui frutto garantisce l'immortalità. Dio non mente compiutamente ad Adamo, poiché questi effettivamente morirà dopo aver mangiato il frutto; ma Adamo *sarebbe morto comunque*, e di questo non era stato avvertito previamente. Dunque, secondo il mito yahwista-sacerdotale la morte non è affatto una turbativa di uno stato originario di vita illimitata, bensì fa parte della natura originaria dell'essere umano, della sua creaturalità. Van Baaren include questo mito nella settima delle sue categorie (la morte come conseguenza di una colpa umana); tuttavia, quando passa ad analizzarla nel particolare, osserva che, «come spesso capita nei miti, le incongruenze rendono questa storia piuttosto enigmatica», e giunge alla conclusione che nella narrazione yahwista-sacerdotale «la relazione fra la disubbidienza umana e l'origine della morte è per lo meno vaga e dovrebbe suggerire qualche dubbio se il più famoso esempio di morte dovuta a disubbidienza sia anche il più appropriato»⁶. Possiamo concludere che questo mito rientra nella prima delle categorie di van Baaren (la mortalità come condizione naturale dell'uomo) meglio che non nella settima, in cui lo ha invece poi relegato un'antica tradizione di esegesi devota, sia ebraica sia cristiana⁷.

2. La concezione predominante dell'aldilà nella letteratura biblica

La morte è uno dei pochi ambiti dell'esperienza umana e della sua elaborazione culturale in cui l'abusata e oggi *fanée* distinzione fra la cultura ellenica classica e le culture del vicino Oriente antico mantiene una sua validità. Le divinità elleniche non sono padrone della morte, ma si trovano esse stesse in un rapporto di alterità, quando non di sudditanza, con il fato trascendente e ineluttabile, la Moira o Heimarmene. Diversamente, le divinità del vicino Oriente antico presiedono al ciclo della vita (che comprende la morte e può comprendere la rinascita) e in alcuni casi (per esempio Iside e Osiride) sono protagoniste di miti di morte e rinascita individuale. In questo quadro, il Dio d'Israele, Yhwh/Elohim, è un dio celeste – originariamente inserito in un intero pantheon di cui sono traccia gli altri *elohim* cui lo abbiamo visto rivolgersi in *Gen 3,22* – e non ha aspetti inferi né contatti con

⁶ *Ibi*, p. p. 461.

⁷ Le eccezioni, a mia conoscenza, non sono molte: Sa'adyah Ga'on nel X secolo (cfr. B. Chiesa, *Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi giudeo-araba*, Paideia, Brescia 1991, p. 128, nota 33), e, tra gli interpreti moderni, Claus Westermann (*Am Anfang, 1. Mose, 2 voll.*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1986, p. 378; tr. it. *Genesi*, Piemme, Casale Monferrato 1989), Harold Bloom (*The Book of J* [con D. Rosenberg], Grove Weidenfeld, New York 1990, p. 186; tr. it. *Il libro di J*, Leonardo, Milano 1991), James Barr (*The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, Fortress Press, Minneapolis 1993, in part. pp. 1-20; tr. it. *Il giardino dell'Eden e la speranza dell'immortalità*, Morcelliana, Brescia 2008) e Michael A. Knibb (citato in J. Barr, *The Garden of Eden*, cit., p. 18, nota 21).

il mondo dei morti⁸, sebbene, come vide Erich Fromm, certo non gli manchi una sua “ombra” junghiana⁹.

La concezione dell’aldilà tipica del periodo “classico” della cultura israelitica antica corrisponde compiutamente a quella tipica del periodo pure classico della cultura greco-romana. Essa contempla un mondo ctonio nel quale terminano senza distinzione le anime dei giusti come quelle degli ingiusti. Nella letteratura biblica questo Ade indifferenziato prende il nome – etimologicamente misterioso – di *Še’ol*. Come ha osservato Ida Zatelli,

«*Še’ol* è un termine che compare 66 volte e quasi esclusivamente in testi poetici [...]. Il linguaggio poetico biblico è tendenzialmente conservativo e ci tramanda miti e immagini legate a una fase antica della cultura di quell’area, espunte in seguito dalle narrazioni bibliche più ideologicamente elaborate. Ciò significa che un aldilà doveva essere importante per i Cananei, per i Fenici e così pure a Ugarit, dove era legato al culto di Baal; un aldilà connesso a una serie di miti e credenze fondate sul ritorno ciclico di dèi ed eroi legati al susseguirsi di eventi stagionali»¹⁰.

Gli autori dei libri biblici sono inoltre assillati dall’ulteriore problema che il termine della vita significa anche l’interruzione del rapporto con il proprio Dio, che, come detto, è un dio dei vivi e non ha rapporti con il mondo infero: «la scissione dal mondo dei vivi, l’interruzione delle importantissime relazioni familiari, comportano anche il grande problema dell’allontanamento dalla divinità»¹¹. Così, l’autore del *Salmo* 6 prega di venire risanato e tenuto in vita «perché nella morte non vi è memoria di te [Dio]; chi ti rende grazie nello *Še’ol*?» (v. 6); e anche il Proto-Isaia osserva che «lo *Še’ol* non ti rende grazie, la morte non ti tributa lode; coloro che scendono nella fossa (*bor*) non fanno affidamento su di te (*lo’-yešabberu... el-amitteka*)» (38,18)¹². Nel *Qohelet*, un autore del III secolo a.e.v. già fortemente influenzato dalle filosofie ellenistiche, la constatazione della caducità dell’esperienza umana si traduce in un’esortazione in tutto epicurea al godimento dell’*hic et nunc*:

«Ecco quel che ho visto di buono: che è bello mangiare e bere e godersela in ogni fatica che l’uomo dura sotto il sole nei giorni di vita contati che Dio gli dà, poiché questo è ciò che gli tocca. [...] Tutto quel che la tua mano trova da fare, finché ne hai la forza, fallo: perché non c’è azione né pensiero né conoscenza né sapienza nello *Še’ol* dove vai a finire (5,17; 9,10)»¹³.

⁸ C. Grottanelli, *Messaggi dagli inferi nella Bibbia ebraica. La necromante di En-dor*, in P. Xella (ed.), *Archeologia dell’inferno*, Essedue, Verona 1987, pp. 191-207, qui p. 191.

⁹ E. Fromm, *Voi sarete come dèi. Una interpretazione radicale del Vecchio Testamento e della sua tradizione* (1966), tr. it., Ubaldini, Roma 1970. Cfr. il mio *Il male. Storia di un’idea nell’ebraismo dalla Bibbia alla Qabbalah*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2012, pp. 21-39.

¹⁰ I. Zatelli, “Dolce è la luce”, in L. Novati (ed.), *La buona morte*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 45-58, qui pp. 50-51.

¹¹ Così ancora I. Zatelli, *ibi*, p. 52.

¹² Cfr. *Sal* 115,17.

¹³ Sullo *Še’ol* cfr. J. Barr, *The Garden of Eden*, cit., pp. 28-36.

Nelle sue classiche *Istituzioni dell'Antico Testamento* (1960-1961), Roland de Vaux affermava che la distinzione tra anima e corpo era estranea alla «mentalità ebraica» e che quindi «l'idea di morte non corrispondeva a una separazione di questi due elementi»: cosicché nella lingua ebraica biblica l'«anima», *nefeš*, può essere sia «vivente» (*nefeš hayyah*) sia «morta» (*nefeš met*)¹⁴. Anche dopo la morte, l'anima sussiste nello *Še'ol*, sebbene in uno stato d'estrema debolezza («le ombre dei morti [*refa'im*] fremono sotto le acque», *Gb* 26,5)¹⁵. Dunque, benché i sepolcri e i cadaveri siano impuri e trasmettano impurità rituale (una condizione inevitabile, necessaria, ma comunque transeunte), l'essere abbandonati senza sepoltura in preda alle bestie selvatiche era considerato la peggiore iattura augurabile a chiunque¹⁶. Così anche l'essere dissepoliti è una punizione inaudita, comminata per il più grave tra i crimini religiosi: in *2Re* 23,16 il pio re Giosia fa disseppellire e bruciare le ossa dalle tombe prossime all'altare pagano fatto erigere dal suo predecessore Geroboamo, che al paganesimo era stato proclive. Queste narrazioni si spiegano in base a una percezione comune secondo cui la *nefeš* continuava a sentire quel che veniva fatto al corpo anche dopo la morte¹⁷.

Molte informazioni sulle credenze intorno agli inferi nelle culture mediterranee antiche si possono ricavare mettendo a confronto la *nékyia* (viaggio nell'Ade) di Odisseo nel canto XI dell'*Odissea* con l'evocazione dell'ombra del profeta Samuele nel cap. 28 di *1 Samuele* per opera della negromante di En-dor su istigazione del re Saul. La *nékyia* di Odisseo è di solito descritta come una catabasi o discesa agli inferi (in base al tradizionale confronto letterario con la discesa agli inferi di Enea nel canto VI dell'*Eneide*), mentre si tratta propriamente di un rituale negromantico, in cui Odisseo sacrifica una vacca sterile e un ariete nero e l'ombra dell'indovino Tiresia deve berne il sangue per poter acquisire la forza sufficiente a predire gli eventi futuri a Odisseo che glieli chiede. Nel passo biblico l'ombra di Samuele rivela a Saul che Dio è irato con lui e con tutti i capi tribali israeliti perché hanno trascurato l'ingiunzione divina a uccidere il re nemico Agag, costringendo Samuele a farlo di persona¹⁸:

«Saul vide il campo dei filistei: ebbe paura e il suo cuore tremò assai. Saul interrogò Yhwh, ma Yhwh non gli rispose, né per mezzo dei sogni, né degli *urim*, né dei profeti. Allora Saul disse ai suoi inservienti: «Cercatemi una negromante [*ešet ba'alat-ov*] da poter andare a consultare!» I suoi inservienti gli risposero: «C'è una negromante a En-dor». Saul si camuffò, indossò abiti diversi e parti avendo con sé due uomini. Arrivò dalla donna di notte, e disse: «Pratica la divinazione per me per mezzo di uno spirito [*qasomi-na li ba-ov*]: fa' salire per me colui che io ti dirò». La donna gli rispose: «Tu sai bene quello che ha fatto Saul: ha eliminato i negromanti e gli indovini dal paese. Perché mi tendi un tranello che

¹⁴ *Lv* 21,11; *Nm* 6,6; 19,13. R. de Vaux, *Istituzioni dell'Antico Testamento* (1960-1961), tr. it., Marietti, Genova 1977³, pp. 65-70, qui p. 65.

¹⁵ Cfr. *Is* 14,10, dove i *refa'im* salutano il re di Babilonia appena arrivato nello *Še'ol* con queste parole: «Anche tu sei diventato debole (*hulleta*) come noi, sei diventato simile a noi!».

¹⁶ Cfr. *1Re* 14,11; *Ger* 16,4; 22,19; *Ez* 29,5. Si veda J. Barr, *The Garden of Eden*, cit., pp. 27-28.

¹⁷ R. de Vaux, *Istituzioni*, cit., p. 65.

¹⁸ Cfr. *1Sam* 15,33.

può costarmi la vita?”. Saul le fece giuramento per Yhwh: “Per la vita di Yhwh, non ricadrà su di te alcuna colpa per questa faccenda”. La donna disse: “Chi devo far salire per te?”. Egli rispose: “Fammi salire Samuele”. La donna vide Samuele, proruppe in un forte grido, e disse a Saul: “Perché mi hai ingannata? Tu sei Saul!” Le rispose il re: “Non aver paura! Piuttosto, che cosa hai visto?” La donna disse a Saul: “Ho visto un essere divino che sale dalla terra [elohim... ‘olim min ha-areš]”. Egli le domandò: “Che aspetto ha?” Lei rispose: “È un vecchio che sale, ed è avvolto in un mantello”. Saul comprese che era veramente Samuele; si inginocchiò con la faccia a terra e si prostrò. Samuele disse a Saul: “Perché mi hai suscitato per farmi salire?” Saul rispose: “Sono in una situazione grave: i filistei mi muovono guerra e Dio si è allontanato da me; non mi ha più risposto né per mezzo dei profeti né dei sogni. Ti ho chiamato perché tu mi faccia sapere che cosa fare”. Samuele rispose: “Perché lo chiedi a me? Yhwh si è allontanato da te ed è diventato tuo nemico. Yhwh ha fatto nei tuoi riguardi quello che aveva detto per mio tramite: Yhwh ha strappato il regno da te e l’ha dato al tuo prossimo, a Davide. Poiché non hai ascoltato la voce di Yhwh e non hai compiuto la sua ira contro Amalek, per questo Yhwh ti ha trattato in questo modo oggi. E Yhwh consegnerà anche Israele insieme con te in mano ai filistei. Domani tu e i tuoi figli sarete con me. Anche l’accampamento di Israele, Yhwh lo consegnerà in mano ai filistei”. Saul cadde di colpo a terra lungo disteso, in preda al terrore per le parole di Samuele» (1Sam 28,5-20).

In questo passo sono contemplati molti tratti dell’antica concezione israelitica dell’esistenza oltremondana. Un’idea diffusa nel resto del mondo mediterraneo era quella che i morti non fossero dotati di chiaroveggenza più dei vivi: nell’analogia evocazione del fantasma di Dario nei *Persiani* di Eschilo (V secolo a.e.v.), il re morto non sa nulla del presente né del futuro e neppure del passato¹⁹. Nel racconto biblico, invece, il punto principale è che Samuele, così come Tiresia nell’*Odissea*, continua anche dopo morto a possedere quel carisma personale della rivelazione degli eventi futuri di cui era stato dotato da vivo. È inoltre rilevante che la fosca, ineluttabile predizione di Samuele al v. 19, «Domani tu [Saul] e i tuoi figli sarete con me», è modificata nella traduzione dei Settanta in «Domani tu e i tuoi figli *cadrete*», in cui la scelta del verbo lascia spazio all’idea (che l’originale ebraico esclude) che oltre la morte le anime dei giusti come Samuele e quelle degli empi come Saul non finissero in un medesimo aldilà indifferenziato.

3. *Culti dei morti e pratiche sciamaniche*

Che i culti funerari e la presentazione di offerte ai defunti fossero una pratica comune nell’antico Israele tanto quanto presso le popolazioni circconvicine è testimoniato per converso proprio dall’insistenza con cui questa pratica è proibita nei testi normativi yahwisti²⁰. Dalle decime agricole che si consacrano ai

¹⁹ C. Grottanelli, *Messaggi dagli inferi*, pp. 203-204.

²⁰ Nonostante de Vaux, secondo cui «simili usanze, che son durate a lungo o che durano ancora in ambiente cristiano, non indicano nulla di più d’una credenza nella sopravvivenza e di un sentimento di affetto verso i defunti. Non sono atti di un culto dei morti, che in Israele non è mai esistito. La preghiera e il sacrificio espiatorio per i morti – cose egualmente incompatibili col culto dei morti –

sacerdoti non vanno tratte offerte per i morti (*Dt* 26,12-14); i doni presentati agli idoli pagani, falsi e bugiardi, sono inutili «come quelli fatti ai morti» (*Epistola di Geremia* 26); tale affermazione è ribadita ancora nel II secolo a.e.v. dal *Siracide* (30,18, «Leccornie versate su una bocca chiusa / sono le offerte di cibo adagiate su una tomba»)²¹. L'autore di *Sal* 106,28 accusa quegli israeliti che durante l'esodo si erano dati al culto del Ba'al Pe'or (*Nm* 25,1-4) perché avevano anche «mangiato i sacrifici per i morti». L'episodio di En-dor viene riscritto e adattato ai dettami del monoteismo yahwista nel tardo *I Cronache*, e qui il fatto stesso di aver consultato la negromante è annoverato tra i crimini di Saul per cui Dio ne dispone la morte (10,13). Un ulteriore esempio di culto funerario si ha nel libro deuterocanonico di *Tobit*, un testo improntato alla cultura sapienziale che Israele condivideva con tutte le principali culture del vicino Oriente antico; vi è in particolare ripreso il romanzo sapienziale di *Ahiqar*, noto da diverse traduzioni e tradizioni antiche e tardoantiche, e già da un papiro aramaico proveniente dalla colonia ebraica di Elefantina in Egitto e databile intorno al 500 a.e.v. In *Tobit* il padre del protagonista, prima che questi affronti un viaggio lungo e pericoloso, gli raccomanda: «Versa il tuo vino e deponi il tuo pane sulla tomba dei giusti, e non darne ai peccatori» (4,17)²².

I cicli narrativi sui profeti Elia ed Eliseo sono ambientati nell'Israele del IX e VIII secolo a.e.v., benché siano di redazione assai più recente. Entrambi i profeti sono protagonisti di episodi in cui determinano la reviviscenza di fanciulli morti. In *IRe* 17 Elia è ospite di una vedova non israelita, il cui unico figlio è in punto di morte e ha già cessato di respirare. La donna si rivolge rancorosamente al profeta dicendogli: «Tu sei venuto da me per rammentarmi la mia colpa e per far morire mio figlio!»²³ (v. 18; non è precisato di quale colpa si tratti, ma la morte di un congiunto – qui del figlio, come in precedenza quella del marito – era interpretabile come punizione per una colpa commessa). Il profeta si fa affidare il ragazzo, poi

«[...] lo portò nella stanza superiore, dove abitava, e lo mise disteso sul letto. Poi invocò Yhwh con queste parole: “Yhwh, mio Dio, vuoi forse fare del male anche a questa vedova presso la quale risiedo, al punto da far morire suo figlio?” E si distese tre volte sul bambino invocando Yhwh: “Yhwh, mio Dio, che il respiro (*nefeš*) di questo bambino ritorni

appaiono solo alla fine dell'Antico Testamento, in *2Mac* 12,38-46» (*Istituzioni*, cit., p. 69; si veda oltre, a proposito della resurrezione). È proprio il fatto che la mediazione dei vivi in favore dei morti compaia solo in testi tardi a indicare al contrario che, in epoca più antica, ai morti si attribuivano poteri superiori a quelli dei vivi e si facevano offerte per conquistarne il favore.

²¹ Con il testo greco (*parakeimena epì táphōi*). L'ebraico ha *tenufah musšegat li-fne gillul*, «[sono] un'offerta esibita dinanzi a un idolo». Sulla concezione dell'aldilà nel *Siracide* si veda J.-S. Rey, *L'espérance post-mortem dans les différentes versions du Siracide*, in Id. - J. Joosten (eds.), *The Texts and Versions of the Book of Ben Sira. Transmission and Interpretation*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 257-279.

²² La menzione del vino è solo nella *Vetus Latina* e nella *Vulgata*. È poco plausibile l'interpretazione di De Vaux secondo cui l'offerta di *Tobit* sarebbe un precetto tratto dal libro pagano di *Ahiqar* oppure «elemosine fatte in occasione d'una sepoltura» (*Istituzioni*, cit., p. 69). Si veda il commento di C.A. Moore, *Tobit*, Doubleday, New York ecc. 1996, p. 173.

²³ Molti interpretano la frase come interrogativa («Sei forse venuto...?»).

in lui”». Yhwh ascoltò la voce di Elia: il respiro del bambino ritornò in lui ed egli riprese a vivere» (*1Re 17,19-22*).

In *2Re 4* Eliseo è protagonista di una narrazione del tutto analoga a questa ed esposta in ancor maggiore dettaglio. Il profeta, ospite di una donna israelita senza figli, le rivela che diventerà madre²⁴. Il figlio, raggiunta l’età della parola, muore improvvisamente; la madre si reca dal profeta e lo apostrofa con acredine – come la vedova con Elia – per la grazia prima concessa e poi brutalmente tolta. Allora Eliseo dà al suo servo Ghecazi il proprio bastone e gli comanda di andare a metterlo sul volto del ragazzo morto; poi si reca di persona nella stanza del defunto, «[...] chiuse la porta dietro a loro due e pregò Yhwh. Poi montò sul bambino e si distese su di lui; pose la propria bocca sulla sua, i propri occhi sui suoi, le proprie mani sulle sue, si curvò sopra di lui, e le carni del bambino ripresero calore. Allora smise e prese a camminare per la casa; poi di nuovo montò su di lui e gli si curvò sopra: il ragazzo starnutì sette volte, poi aprì gli occhi» (*2Re 4,33-35*).

Le narrazioni su Elia ed Eliseo non testimoniano ancora una dottrina di resurrezione, ma piuttosto descrivono facoltà sciamaniche di controllo sulla morte. La capacità dei due profeti di recarsi nell’aldilà per recuperare uno spirito trova un termine di confronto omogeneo in miti greco-romani quali quelli di Plutone e Proserpina e di Orfeo ed Euridice. È rilevante che un rituale sciamanico di reviviscenza straordinariamente simile a quello performato da Eliseo sia stato osservato e descritto dall’antropologo russo-americano Ivan A. Lopatin nella Siberia orientale verso la metà del secolo scorso²⁵.

Un altro episodio relativo a Eliseo testimonia l’idea che, così come la facoltà di chiaroveggenza nel caso di Samuele, anche la facoltà di controllo sulla morte si estende oltre la morte stessa del profeta:

«Stavano seppellendo un uomo quando videro un gruppo di banditi; allora buttarono il corpo sulla tomba di Eliseo. Il corpo, appena toccò le ossa di Eliseo, risuscitò e si alzò in piedi (*2Re 13,21*)».

4. Dati di storia della mentalità ricavabili dall’archeologia

Tra l’età del Bronzo Antico e Medio e l’età del Ferro, nella Palestina e nel Negev furono in uso diverse tipologie sepolcrali: tombe a pozzo con una sola

²⁴ Nell’antico Israele e nelle culture patriarcali coeve la sterilità era una condizione ancor meno accettabile e più tragica della morte stessa: le Scritture sia ebraiche sia cristiane comprendono molti racconti di maternità fuori tempo massimo, da quella di Sara madre di Isacco a quella di Anna madre di Samuele fino a Elisabetta madre di Giovanni Battista. Come vedremo più oltre, il morire era sentito come il “ricongiungersi con i propri avi”, perciò l’avo defunto a cui nessuno si ricongiungeva era come morto due volte, e per di più invano.

²⁵ I.A. Lopatin, *A Shamanistic Performance for a Sick Boy*, in «Anthropos» 41-44(1946-1949), pp. 365-368. Per un confronto tra i due resoconti si veda A. Catastini, *Profeti e tradizione*, Giardini, Pisa 1990, p. 113.

camera funeraria, sepolture a tumulo, e tombe a più camere (a partire dall'età del Ferro) con le salme adagiate su panche lungo le pareti. Durante tutti questi periodi, la tipologia più frequente era quella della sepoltura familiare. Dunque, la ricorrente immagine biblica del "ricongiungersi ai propri avi" per indicare la morte (soprattutto nelle narrazioni del Pentateuco sui patriarchi)²⁶ si riferisce a un costume archeologicamente ben documentato e, almeno in origine, non era, o non era soltanto, una metafora oltremondana. A partire dall'epoca ellenistica compare la tipologia della tomba a più camere a loculi (*kokim*) perpendicolari alla parete (per esempio a Mareshah) e, a partire dal I secolo a.e.v., quella della tomba ad arcosoli paralleli alla parete²⁷. Sempre nell'epoca ellenistica l'aristocrazia ebraica adottò il costume delle tombe monumentali con sopraelevazione piramidale (se ne vedono cospicui esempi nella valle del Kidron presso Gerusalemme), mentre gli umili continuavano a essere sepolti in terra. Fin qui l'archeologia non documenta nulla di insolito o di specifico nelle pratiche sepolcrali degli antichi israeliti rispetto al resto del vicino Oriente (con l'eccezione dell'Egitto).

L'uso di un'espressione come *bet 'olam*, "casa dell'eternità", per indicare il sepolcro, sia nell'epigrafia funeraria fenicio-punica ed ebraica sia in letteratura (*Qo* 12,5) durante tutto il I millennio a.e.v., è certamente formulare, ma sembra tuttavia attestare la permanenza della concezione arcaica di un'oltretomba senza resurrezione²⁸. D'altra parte, a partire dalla fine del I secolo a.e.v. e fino all'inizio del II e.v., in Palestina compare e si diffonde la pratica dell'ossilegio con sepoltura secondaria in ossari di pietra, che alcuni archeologi hanno ricollegato al diffondersi della credenza nella resurrezione²⁹.

Durante l'epoca tardoromana e quella bizantina fu in uso la grande necropoli a catacombe di Beth She'arim, che presenta pressoché tutte le tipologie sepolcrali utilizzate in precedenza, unitamente a centinaia di iscrizioni in ebraico, aramaico giudaico e palmireno, e greco. A Beth She'arim è soprattutto rilevante l'iconografia: il simbolo più ricorrente è la *menorah*, ma sono frequenti le figure umane e animali (tori, leoni, aquile), e perfino le rappresentazioni di divinità e miti del paganesimo. Da tanta varietà iconografica si possono trarre diverse conclusioni. Una è che il precetto biblico e ora rabbinico dell'aniconismo era tanto ribadito proprio perché abitualmente disatteso³⁰. Poi, per i committenti ebrei era abituale rivolgersi

²⁶ Cfr. i passi elencati in J. Barr, *The Garden of Eden*, p. 28. Al re paganeggiante Geroboamo viene per contro predetto il castigo di non essere sepolto con i suoi avi (*1Re* 13,21-22).

²⁷ Cfr. B.R. McCane, *Roll Back the Stone. Death and Burial in the World of Jesus*, Trinity Press International, Harrisburg PA 2003, pp. 33-34.

²⁸ Cfr. il mio *Sulla storia di alcune espressioni del lessico sepolcrale semitico nordoccidentale nel primo millennio a.e.v.*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, s. III, 20(1990), pp. 729-765, qui pp. 754-765.

²⁹ Ad esempio, E.M. Meyers, *Jewish Ossuaries. Reburial and Rebirth*, Biblical Institute Press, Rome 1971.

³⁰ Sull'aniconismo ebraico e il controllo rabbinico sulla produzione artistica si vedano E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, IV, Pantheon Books, New York 1954, pp. 25-62; S. Fine, *Art and Judaism in the Greco-Roman World. Toward a New Jewish Archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge ecc. 2005, pp. 35-46. K.P. Bland, *The Artless Jew. Medieval*

ad artigiani non ebrei, oppure ebrei che si erano formati in botteghe di artigiani pagani; e non possiamo neppure essere troppo sicuri di quante delle tombe di Beth She'arim contenessero effettivamente salme di ebrei, visto che dopo le guerre contro Roma del I e II secolo e.v. la percentuale ebraica della popolazione della Palestina si era drammaticamente ridotta³¹. Ancora, le sepolture cristiane differivano da quelle ebraiche non nella tipologia ma soltanto nell'iconografia, con il simbolo della croce al posto della *menorah*. Sugli ossari di sepoltura secondaria il motivo iconografico più frequente è la rosetta, che qualcuno (J. Wilkinson) ha interpretato come simbolo dei cherubini che si trovavano sull'Arca dell'Alleanza e sulla tenda del Tabernacolo nel primo Tempio³²; la rosetta avrebbe quindi rappresentato e al tempo stesso invocato la protezione divina sull'anima nel viaggio di questa verso il cielo. È vero che nella coeva letteratura ebraica di genere apocalittico e mistico il motivo della psicanodia è assai diffuso, ma esso è sempre riferito a personaggi viventi e mai a defunti; perciò altri archeologi (L.Y. Rahmani) hanno negato che l'icona della rosetta rivestisse qualsiasi significato mistico. Un altro elemento pure frequentissimo negli ossari sono le crocette sui lati e sul coperchio, che a lungo sono state ritenute un simbolo giudeo-cristiano, ma si sono infine dimostrate un semplice accorgimento tecnico per la chiusura degli ossari medesimi.

La pratica della cremazione è attestata archeologicamente solo in epoca assai antica (anche se nel sito fenicio di Athlit fu in uso fino al VI secolo a.e.v.). Cronologicamente, il suo abbandono sembra coincidere con la progressiva affermazione della religiosità yahwista, un processo di lunga durata che non si concluse prima dell'epoca della dominazione persiana (VI-IV secolo a.e.v.). Nel libro biblico di *Amos*, uno dei testi yahwisti più antichi (forse risalente al profeta stesso, VIII secolo a.e.v.; la redazione finale è certamente preesilica), i moabiti vengono aspramente redarguiti con la promessa di adeguata punizione per avere disumanamente bruciato e ridotto in calce le ossa dei loro nemici sconfitti (2,1)³³. I testi yahwisti normativi della Bibbia non trattano della cremazione *post mortem*; essi comminano però l'uccisione sul rogo per chi si sia macchiato di crimini particolarmente gravi, come per esempio Tamar per essersi prostituita (*Gen* 38,24), o una donna di stirpe sacerdotale che abbia fatto lo stesso (*Lv* 21,9), o chi sposandosi prenda in moglie anche la propria suocera (*Lv* 20,14)³⁴.

and Modern Affirmations and Denials of the Visual, Princeton University Press, Princeton 2000, in part. pp. 59-70, discute l'aniconismo ebraico come questione storiografica.

³¹ S. Schwartz, *Imperialism*, cit., p. 108 e nota 11. Secondo M. Avi-Yonah, *Jews under the Roman and Byzantine Rule*, cit., p. 19, gli ebrei avrebbero costituito i tre quarti della popolazione della Galilea e un quarto di quella della fascia costiera insieme con la Transgiordania, su un totale complessivo di circa due milioni e mezzo di abitanti.

³² *Es* 26,31; *2Cr* 3,14.

³³ La pratica di dissepellire e profanare le ossa dei nemici sconfitti è ben documentata nell'epigrafia militare assira: si veda il commento di Sh.M. Paul, *Amos. A Commentary on the Book of Amos*, Fortress Press, Minneapolis 1991, p. 72 e nota 270. Analogamente, i cadaveri di Saul e dei suoi figli vengono bruciati dai loro nemici galaaditi; solo successivamente le loro ossa vengono raccolte e tumulate in un sepolcro familiare tradizionale (*ISam* 31,11-13).

³⁴ Sui temi trattati in questo paragrafo si veda la voce *Burial* in A. Negev (ed.), *The Archaeo-*

5. La morte secondo la tradizione sapienziale

La cultura sapienziale, espressione delle burocrazie di corte del vicino Oriente fin dal III millennio a.e.v., era internazionale, secolare, disincantata e interessata a ciò che fosse “il bene per l'uomo” (secondo l'espressione del *Qohelet*). Essa si costituì in una tradizione intellettuale solida e coerente attraverso i secoli (e addirittura i millenni) e i confini politici e religiosi. Lo si può ben vedere dalla continuità di pensiero e di espressione nella rappresentazione della morte come *ultima linea rerum* quale la si legge nel *Canto dell'arpista dalla tomba del re Antef*, testo tombale egizio del XXI secolo a.e.v., e nel libro biblico del *Qohelet*, di diciotto secoli più recente e influenzato anche dal pensiero epicureo:

«Rallegra il tuo cuore: / ti è salutare l'oblio. / Segui il tuo cuore / fintanto che vivi! / Metti mirra sul tuo capo, / vèstiti di lino fine / profumato di vere meraviglie / che fan parte dell'offerta divina. / Aumenta la tua felicità, / che non languisca il tuo cuore. / [...] Vedi, non vi è chi porta con sé i propri beni, / vedi, non torna chi se ne è andato» (*Canto dell'arpista*)³⁵.

«La mente (*lev*) degli esseri umani è piena di male e di follia, e dopo ciò finiscono tra i morti³⁶. Chi rimane congiunto alla collettività dei viventi ha tutela: sta meglio un cane vivo che un leone morto. I vivi sanno che moriranno, ma i morti non sanno niente: a loro non spetta più nulla, perché la memoria di loro svanisce; il loro amore, il loro odio, la loro passione sono ormai passati; essi non avranno mai più parte in nulla di quel si fa sotto il sole. Va', mangia con gioia il tuo pane, bevi il tuo vino con cuore lieto, perché Dio ha già gradito le tue opere; i tuoi vestiti siano sempre bianchi e non manchi l'olio sul tuo capo. Goditi la vita insieme con la donna che ami per tutti i giorni della tua vita di fumo che egli ti ha dato sotto il sole, per tutti i tuoi giorni di fumo: perché è questo ciò che ti spetta nella vita e nella fatica che duri sotto il sole. Tutto quel che la tua mano trova da fare, finché ne hai la forza, fallo: perché non c'è azione né pensiero né conoscenza né sapienza nello *Še'ol* dove vai a finire» (*Qo* 9,3b-10).

6. L'idea di immortalità dell'anima e resurrezione del corpo

L'idea di una vita futura, dove le azioni commesse nella vita presente riceveranno giusto premio o castigo, è ripetutamente espressa e ideologicamente centrale nella letteratura ebraica antica che non venne accolta né canonizzata dal movimento dei rabbini (e che comprende i libri deuterocanonici e apocrifi, i testi

logical Encyclopaedia of the Holy Land, Thomas Nelson Publishers, Nashville-Camden-New York 1986, pp. 68-73.

³⁵ Tr. di E. Bresciani, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Einaudi, Torino 1969, pp. 206-207.

³⁶ Se si emenda il v. 9,3b del testo masoretico («dopo ciò [*aħaraw*] essi finiscono tra i morti») secondo l'ingegnosa congettura di A. Pinker («le loro vie [*orhaw*] conducono tra i morti»), allora questo passo conterrebbe anche una critica di tipo scettico contro la pratica della negromanzia (A. Pinker, *Qohelet 9:3b-7 – A Polemic against Necromancy*, in «Journal of Jewish Studies» 63[2012], pp. 218-237). Anche altri passi di *Qohelet* si possono leggere come una critica contro aspettative oltremondane diffuse in altre culture o in altre correnti di pensiero ebraiche; cfr. L. Rosso *Ubigli, Qohelet di fronte all'apocalittica*, in «Henoch» 5(1983), pp. 209-234.

del mar Morto e quelli inclusi nel Nuovo Testamento). Le dottrine iraniche ed ellenistiche in materia di escatologia e di soteriologia ebbero un influsso enorme su quelle ebraiche, se non altro per l'ovvia ragione che la supremazia politica dei regni persiani ed ellenistici su Israele durò ininterrottamente per quasi quattro secoli (536-164 a.e.v.). Nelle Scritture ebraiche canoniche una dottrina escatologica e soteriologica trova espressione certa soltanto in *Daniele* 12,2-13, un testo risalente all'epoca della rivolta ebraica contro il re ellenista Antioco IV Epifane (167-164 a.e.v.). Qui gli angeli rivelano a Daniele che alla fine di una guerra escatologica, in cui Israele sarà guidato dall'angelo Michele, vi sarà la liberazione di «tutti coloro che si trovano scritti nel libro» (12,1):

«Molti di quelli che dormono nella terra della polvere si risveglieranno, alcuni per la vita eterna (*hayye 'olam*), altri per la vergogna, ad eterna infamia (*la-harafot le-dir' on 'olam*). I saggi risplenderanno come lo splendore del firmamento; coloro che avranno indotto molti alla giustizia saranno come le stelle per sempre (*le-'olam wa-'ed*). [...] Ma tu va' pure fino alla tua fine: avrai requie e ti alzerai per la tua sorte (*le-goralka*) alla fine dei giorni (*le-qeš ha-yamim*)» (*Dn* 12,2-3,13).

L'immaginario astrale di questo passo è moneta corrente (di origine mesopotamica e iranica) nella letteratura ebraica non canonica del periodo del Secondo Tempio. Le stelle, a lungo divinizzate, oggetto di culti astrali e perciò condannabili ed esecrabili per la ierocrazia israelitica yahwista, vengono qui rivalutate al punto che a esse vengono addirittura equiparati i giusti.

Il motivo della resurrezione dei giusti trova una formulazione assai più estesa in *2 Maccabei*, di forse un secolo più recente di *Daniele* ed ugualmente riferito alla guerra contro Antioco IV, ma originario della diaspora ellenistica e non recepito nel canone ebraico delle Scritture. Nel cap. 7 del libro, sette fratelli israeliti antepongono la morte da martiri alla trasgressione forzata delle norme alimentari mosaiche; di fronte al loro tormentoso martirio, la loro madre fa professione di credere in una vita ultraterrena:

«Accadde pure che sette fratelli, catturati insieme alla madre, furono costretti dal re ad assumere carni suine illecite a forza di frustate e flagelli. Uno di essi, facendosi portavoce degli altri, disse: “Che cosa intendi chiedere e venire a sapere da noi? Siamo pronti a morire piuttosto che trasgredire le leggi patrie”. Il re, fuori di sé, comandò di mettere sul fuoco padelle e calderoni, e appena queste furono roventi comandò che a quello che si era fatto loro portavoce venisse tagliata la lingua e, dopo avergli rasata la testa, gli si amputassero le estremità sotto gli occhi degli altri fratelli e della madre. [...] Una volta trapassato il primo, allo stesso modo portarono alla gogna il secondo e, dopo avergli strappato via la pelle del capo con i capelli, gli chiesero se avrebbe mangiato prima che lo torturassero membro a membro. Ma lui, rispondendo nella lingua paterna, replicò di no, e ricevette le stesse torture del primo. Quando fu all'ultimo respiro disse: “Tu, scellerato, ci elimini dalla vita presente, ma il re del mondo, dopo che saremo morti per le sue leggi, ci farà risorgere a vita nuova ed eterna (*eis aiōnion anabiōsin zōēs*)”. Dopo questo fu messo alla gogna il terzo: quando glielo chiesero, tirò subito fuori la lingua e stese spavalidamente le mani con queste nobili parole: “Queste membra le ho ricevute dal Cielo, e per le sue leggi le disprezzo, e da lui spero di riceverle di nuovo”. [...] Soprattutto la madre era ammirevole

e degna di venerabile memoria, lei che, vedendo morire sette figli nello spazio di un solo giorno, sopportava con coraggio in virtù della speranza nel Signore. Confortava ciascuno di essi nella lingua paterna, piena di nobili sentimenti e, sostenendo con animo virile le sue parole di donna, diceva loro: “Non so come siate apparsi nel mio grembo; non io vi ho fatto grazia dello spirito e della vita, né io ho dato forma alla complessione di ciascuno di voi. Proprio per questo il creatore del mondo, che ha dato forma alla generazione dell'uomo e ha escogitato la generazione di tutti gli esseri, per misericordia vi restituirà di nuovo lo spirito e la vita, poiché voi ora per le sue leggi non vi curate di voi stessi”. Antioco, credendosi vilipeso e sospettando che quella voce fosse di scherno, non solo esortava il più giovane a parole – finché era vivo – ma cercava anche di convincerlo a suon di giuramenti che l'avrebbe reso ricco e beatissimo se avesse rinnegato le patrie usanze, che l'avrebbe preso in amicizia e gli avrebbe affidato cariche. Ma poiché il giovane non gli faceva neppure caso, il re chiamò la madre e la esortò a farsi consigliera di salvezza per il ragazzo. Dopo che la ebbe esortata a lungo, ella accettò di persuadere il figlio; si chinò verso di lui e, facendosi beffe del feroce tiranno, disse nella lingua paterna: “[...] Non aver paura di questo carnefice: anzi, sii degno dei tuoi fratelli e accetta la morte, perché io ti possa riavere insieme con i tuoi fratelli nel tempo della misericordia”» (2Mac 7,1-29).

Più oltre nello stesso testo, il sacerdote Giuda Maccabeo, *leader* della ribellione contro Antioco, fa raccogliere i cadaveri dei propri soldati morti in battaglia, ma trova su di loro degli idoli pagani. Ricorre perciò a una pratica sacrificale di intercessione per i defunti, così che il loro peccato venga perdonato nell'aldilà:

«Poi fece una colletta tra i soldati a un tanto a testa per circa duemila dracme d'argento e le spedi a Gerusalemme perché si offrisse un sacrificio d'espiazione, agendo in modo affatto buono e onorevole, pensando alla resurrezione (*anástasis*). Infatti, se non si fosse aspettato che i caduti sarebbero risuscitati, sarebbe stato superfluo e sciocco pregare per i morti. Ma se egli considerava la magnifica ricompensa riservata a coloro che si addormentano nella religione, il suo intento era santo e devoto. Per questo egli fece fare l'espiazione per i morti, perché fossero assolti dal peccato» » (2Mac 12,43-45).

2 *Maccabei* presenta dunque una dottrina molto precisa di retribuzione oltremondana e di resurrezione del corpo, in cui è ammessa anche la possibilità che i vivi intercedano a vantaggio dei defunti. Sotto l'influsso di queste nuove idee, anche l'immagine nichilista dell'aldilà sancita nella tradizione sapienziale pure recente (il *Qohelet*, come detto, risale al III secolo a.e.v.) entrò in crisi. Essa viene radicalmente criticata e capovolta fin dai primi capitoli del *Libro della Sapienza*, un testo ebraico di genere sapienziale composto in Egitto nell'età augustea e attribuito pseudepigraficamente al re Salomone, figura mitica della tradizione sapienziale nell'ebraismo antico. Oltre a distanziarsi dalla tradizione sapienziale sulla morte e l'aldilà, l'autore della *Sapienza* ricusa anche – e forse soprattutto – la concezione dell'origine della mortalità umana quale era canonicamente narrata nel mito yahwista-sacerdotale della *Genesi*. Secondo l'autore della *Sapienza*, la morte non faceva parte della natura originaria dell'essere umano, «creato per l'incorruttibilità» (*ep'aphtharsíai*) a immagine di Dio; essa entrò invece nel mondo «a causa dell'invidia del diavolo» (*phthónōi dè diabólou*, 2,23-24), e dopo di essa coloro che in vita saranno stati giusti si troveranno sotto la protezione

di Dio, mentre coloro che saranno stati empî riceveranno un adeguato castigo. L'insistenza sulla retribuzione oltremondana, in contrasto con i testi biblici di pi antica canonizzazione, ebbe peso nel rifiuto rabbinico di canonizzare il *Libro della Sapienza*, cos come quelli dei *Maccabei*, rendendoli invece popolari nella diaspora ellenizzata e quindi tra i primi cristiani, molti dei quali, anche in Palestina, da quella diaspora appunto provenivano.

«Non cercate la morte con l'errore della vostra vita,
non attiratevi la rovina con le opere delle vostre mani,
perch Dio non ha fatto la morte
né gode per la rovina dei viventi:
infatti egli ha creato tutto per l'esistenza;
le creature del mondo sono salutari
e in esse non c' veleno di morte,
né il regno dell'Ade  sulla terra
(perch la giustizia  immortale),
ma gli empî la invocano su di s con i gesti e le parole,
ritenendola amica si consumano
e stringono alleanza con essa,
perch sono degni di essere della sua parte» (*Sap* 1,12-16).

Segue (2,1-22) una lunga polemica contro la tradizione sapienziale precedente, e in particolare contro il *Qohelet* e coloro che si opponevano espressamente alla fede nella retribuzione oltremondana. Poi, rifacendosi a *Gen* 1,26-27 (la creazione dell'uomo a immagine di Dio) ma rimuovendo *Gen* 3,22 (la paura divina che l'uomo possa acquisire l'immortalit), l'autore della *Sapienza* afferma:

«Dio ha creato l'uomo per l'incorruttibilit
e lo ha fatto a immagine della propria immortalit (*aidits*),
ma a causa dell'invidia del diavolo la morte  entrata nel mondo,
e ne fanno esperienza coloro che sono della sua parte.
Le anime dei giusti, invece, sono nella mano di Dio
e non le coglier alcun tormento.
Agli occhi degli stolti parve che essi morissero
e la loro dipartita fu considerata una sciagura,
il loro separarsi da noi una rovina:
essi, invece, sono nella pace,
e anche se agli occhi degli uomini vengono puniti,
la loro speranza  piena di immortalit (*athanasa*). [...]
Beata la sterile non contaminata,
che non abbia conosciuto letto di trasgressione:
avr frutto alla verifica delle anime» (*Sap* 2,23-3,13).

Qui l'autore si spinge fino a capovolgere il punto di vista tradizionale, secondo cui la sterilit era una sventura ancora pi grande della morte.

«E anche l'eunuco che non abbia commesso iniquit di propria mano
né divisato malvagit contro il Signore,

gli sarà data grazia speciale per la sua fedeltà,
 e una parte più desiderabile nel tempio del Signore [...].
 Mentre i figli degli adulteri (*moichôn*) non giungeranno a maturità,
 la discendenza di un letto illegittimo sarà sterminata» (*Sap* 3,14.16).

Anche qui l'autore prende posizione contro una tradizione canonizzata, quella affermata da Ezechiele secondo cui le responsabilità dei genitori non ricadono sui figli (*Ez* 18,2-4); e lo fa di fatto recuperando e rilegittimando la morale popolare arcaica – che Ezechiele criticava – secondo cui «i padri mangiano uva acerba e i denti dei figli si allappano» (v. 2).

«Quand'anche poi avessero lunga vita, saranno considerati un nulla
 e da ultimo la loro vecchiaia sarà senza onore;
 e se moriranno presto, non avranno speranza
 né sollievo nel giorno del giudizio [...].
 Meglio essere senza figli e avere la virtù:
 infatti nella memoria di questa vi è immortalità (*athanasia*),
 poiché è riconosciuta da Dio e dagli uomini» (*Sap* 3,17-4,1).

L'autore della *Sapienza* adottava il genere letterario sapienziale, di tradizione antica e prestigiosa, sia internazionalmente sia entro l'ebraismo. Ma della tradizione sapienziale egli capovolgeva completamente i contenuti empiristi e razionalisti, articolando invece in maniera inequivoca una dottrina a) di rinascita oltre la morte b) in pienezza di salute e potenzialità e c) per l'eternità d) corrispondentemente ai meriti acquisiti in vita. Almeno nell'ebraismo della diaspora, dunque, negli ultimi due secoli a.e.v. erano già largamente ammesse l'immortalità dell'anima, la resurrezione del corpo e la facoltà di offrire espiazioni a vantaggio dei defunti. Quando avvenne che queste dottrine presero piede anche nell'ebraismo della madrepatria?

7. Flavio Giuseppe e le idee sull'aldilà e la resurrezione nel I secolo e.v.

Nella sua presentazione dell'ebraismo per il pubblico colto ellenistico-romano dell'età flavia (69-96 e.v.), Flavio Giuseppe ricorre proprio alla visione dell'oltretomba come argomento di differenziazione tra quelle che egli presentava come le principali scuole ebraiche di pensiero della sua epoca: gli esseni, i farisei e i sadducei³⁷. In una digressione contenuta nel libro II della *Guerra giudaica*, egli riferisce quanto segue:

«[Gli esseni] reputano la morte, se giunge con onore, preferibile all'immortalità. La guerra contro i romani mise alla prova il loro animo in tutte le maniere, e durante essa [...] sorridendo tra i dolori e facendosi beffe di coloro che li torturavano, esalavano serenamente

³⁷ Nella *Guerra giudaica* (2,119) Flavio Giuseppe definisce le tre scuole come «tre modi di fare filosofia» (*tria... eidē philosophētai*), e i loro adepti come «quelli che scelgono una tendenza» (*hairetistai*).

l'anima, reputando che l'avrebbero ottenuta di nuovo. E infatti presso di loro è salda la credenza che i corpi sono corrutibili e la materia di cui sono composti non è permanente, mentre le anime immortali permangono per sempre e, provenendo dall'etere più leggero, s'impigliano nei corpi come dentro prigionieri [...] ma una volta libere dai legami della carne, come liberate da una lunga schiavitù, allora sono felici e salgono verso l'alto. Essi sembrano ritenere come i greci che alle anime buone sia riservata una vita oltre l'oceano e un luogo non turbato dalle piogge né dalle nevi né dalla calura, anzi rinfrescato da un dolce zefiro che spira sempre dall'oceano; mentre confinano le anime cattive in un antro buio e tempestoso, pieno di castighi senza fine. Mi pare che, secondo la stessa concezione, i greci abbiano destinato a quelli tra loro che diano prova di valore – e che chiamano eroi e semidei – le isole dei beati, e invece alle anime dei malvagi il posto degli empi giù nell'Ade [...]. Questa è dunque la teologia degli esseni a proposito dell'anima, dottrina che costituisce un'escata a cui non si può sfuggire per tutti coloro che una volta abbiano assaporato la loro sapienza [...]»³⁸. Dei due gruppi menzionati in precedenza, i farisei – che hanno fama di interpretare con acribia le leggi e costituiscono la prima corrente di pensiero (*haïresis*) – attribuiscono ogni cosa al destino e a dio (*heimarmênēi te kai theōi*); ritengono che il comportarsi secondo giustizia o meno dipenda in massima parte dagli uomini, ma che a ciascuna cosa concorra anche il destino, e che ogni anima sia immortale (*áphtharton*), ma solo quella dei buoni passa in un altro corpo, mentre quelle dei malvagi sono punite con un castigo eterno. Invece, i sadducei, il secondo gruppo (*táγμα*), che compongono l'altra setta, negano assolutamente il destino ed escludono che Dio possa fare o perfino contemplare alcunché di male; dicono che la scelta tra il bene e il male dipende dagli uomini e che ciascuno si dirige verso l'uno o verso l'altro a seconda della propria volontà. Negano la permanenza dell'anima, come pure i castighi e le ricompense pene dell'Ade e i premi» (*Guerra giudaica* 2,151-165).

Nelle fonti letterarie ebraiche del tardo Secondo Tempio (soprattutto gli pseudepigrafi e i testi del mar Morto) la problematica soteriologica individuale è meno rilevante della dottrina escatologica generale; essa era però importante per il pubblico ellenistico-romano non ebraico a cui Flavio Giuseppe si rivolgeva, e perciò acquisisce un ruolo centrale nella sua presentazione delle scuole di pensiero ebraiche. Per questo, ad esempio, egli sottolinea le affinità fra le credenze oltremondane ellenistiche e quelle degli esseni e dei farisei, che descrive secondo modelli tratti da Esiodo e dalle tradizioni orfiche e medioplatoniche (2,155)³⁹. Come ipotizzava Alan F. Segal, la stessa fede nell'immortalità dell'anima potrebbe essere un tratto della tradizione platonica che i farisei in particolare trassero dalla cultura ellenistica, insieme con altri elementi-chiave della loro dottrina e della loro prassi, come per esempio il loro ideale di trasmissione della tradizione attraverso un discepolato trasversale alle classi e caste in cui la società israelitica era divisa⁴⁰.

³⁸ Come Flavio Giuseppe stesso ammette di aver fatto in gioventù (*Vita*, 2).

³⁹ Sul resoconto di Flavio Giuseppe circa le dottrine ebraiche sull'aldilà si veda C.D. Elledge, *Life after Death in Early Judaism. The Evidence of Josephus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006; sull'aldilà nella dottrina degli esseni si veda E. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future. Immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le Judaïsme ancien*, 2 voll., Gabalda, Paris 1993.

⁴⁰ A.F. Segal, *Life after Death. A History of the Afterlife in the Religions of the West*, Doubleday, New York 2004, cap 9. Si vedano anche E.J. Bickerman, *La chaîne de la tradition pharisienne*, in

Ma come si vede in *Daniele*, nel 2 *Maccabei* e nel Nuovo Testamento, l'idea di resurrezione non era – o non era soltanto – un tratto di spiritualità individuale, bensì veniva spesso predicata in contesti escatologici messianici (per esempio dai cristiani) e politicamente indipendentisti. Forse per questo contesto politico essa venne in sospetto presso la *leadership* rabbinica dopo le devastanti sconfitte nelle guerre contro Roma; e forse ancora per questo – come ancora vedeva Segal – il lavoro rabbinico di fissazione del testo e del canone delle Scritture sacre ne eliminò qualsiasi menzione dal testo dell'odierna Bibbia ebraica, con l'eccezione del passo di *Daniele*⁴¹.

Il sociologo Zygmunt Bauman spiega il tema della morte e della vita dopo la morte nella storia della mentalità come «strategie di vita approvate e praticate»: «la mortalità e l'immortalità (nonché la loro immaginata contrapposizione, essa stessa costituita come realtà culturale attraverso pensieri e pratiche conformi a un modello)» sono un elemento chiave nella costruzione della società e dei modelli di comportamento attraverso cui questa si riproduce⁴². Il discorso ebraico antico su morte e resurrezione non era un astratto discorso sul sesso degli angeli; esso aveva anzi un assoluto rilievo teologico-politico, e le risposte che si davano ai suoi interrogativi erano un segno di appartenenza o meno, di condivisione di un'identità di gruppo. Quindi, le opposizioni nella credenza nello *Še'ol* o piuttosto nella resurrezione, in un "mondo di sotto" o piuttosto in un "mondo di dopo" – così come le descriveva, ad esempio, Flavio Giuseppe – erano opposizioni effettivamente identitarie all'interno di un'"identità ebraica" più ampia, che nel periodo del secondo Tempio era ancora in via di formazione, e che per noi è perciò difficile da definire.

8. Archeologia e letteratura della morte nel periodo rabbinico delle origini

A partire dalla seconda metà del II secolo e.v., dopo le infauste guerre contro Roma, il movimento rabbinico venne gradualmente a costituire la nuova ideologia predominante, e la relativa classe dirigente, entro quel che rimaneva della società ebraica della Palestina (e ancor più nella diaspora mesopotamica). Quali informazioni possiamo ricavare dall'archeologia e dalla letteratura rabbinica a proposito del modo in cui la morte fu percepita e predicata nel periodo di formazione del rabbinismo?

Come ha osservato Seth Schwartz, la Bibbia offriva indicazioni normative precise a proposito dei rituali di lutto, ma non delle pratiche di sepoltura, che

«Revue Biblique» 59(1952), pp. 44-54, rist. in Id., *Studies in Jewish and Christian History*, vol. 2, Brill, Leiden 1980, pp. 256-269; O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament*, Epworth Press, London 1958.

⁴¹ Sulle opinioni rabbiniche circa l'aldilà si vedano A.F. Segal, *Life after Death*, cit., cap. 14; J. Costa, *L'au-delà et la résurrection dans la littérature rabbinique*, Peeters, Louvain 2004.

⁴² Z. Bauman, *Il teatro dell'immortalità. Mortalità, immortalità e altre strategie di vita* (1992), tr. it., il Mulino, Bologna 1995, p. 18.

sembrano essere state «una questione sorprendentemente marginale nel diritto ebraico dell'antichità»⁴³. Nonostante l'emergere (e l'abbandono) di nuove consuetudini sepolcrali che abbiamo osservato a proposito dell'epoca ellenistico-romana, nella letteratura rabbinica normativa, a partire dal II secolo e.v., non vi è alcun intervento sulla questione. Sembra, e *silenzio*, che i rabbini accettassero il fatto che le pratiche sepolcrali ebraiche non differivano minimamente da quelle dei pagani nel Mediterraneo orientale, nemmeno quando esse implicavano contatti generatori di impurità (come nel caso della sepoltura secondaria in ossari). Simboli iconografici dell'identità ebraica dei sepolti compaiono solo nel tardo periodo romano a Beth She'arim. Sebbene le credenze sull'oltretomba avessero rilievo identitario (almeno nell'epoca pre-rabbinica), e nonostante «la sepoltura rivestisse senza dubbio un significato profondo per coloro che la praticavano e fosse probabilmente assai ritualizzata» (Schwartz), fu solo alla fine della tarda antichità, intorno al VII o VIII secolo, che le pratiche sepolcrali «entrarono formalmente nel dominio della *halakāh*» (Schwartz) con la redazione di *Evel Rabbati* («Grande trattato sul lutto», chiamato anche *Semaḳot*, «[Trattato sulle] gioie», per eufemismo antifrastico). Ma questo trattato non fu incorporato a pieno titolo nel canone della letteratura normativa rabbinica, e compare nel Talmud solo a partire dalla *editio princeps* del 1523 entro il gruppo deuterocanonico dei cosiddetti “trattati minori” (*Masseḳtot qeṭannot*). A ragione, dunque, Schwartz vede nella sepoltura un altro esempio di come una ebraizzazione delle pratiche sociali sia avvenuta «in maniera graduale, parziale e tardiva»⁴⁴.

Questo non nega il rilievo teologico-politico che il discorso sull'aldilà assunse nelle diverse declinazioni dell'ebraismo verso quella che chiamiamo la fine del mondo antico. Ma conferma anche l'esistenza di un ebraismo *mainstream* – come lo ha definito Ed P. Sanders⁴⁵ – che non condivideva gli estremismi di dottrina e di prassi dei farisei, dei sadducei e degli esseni, e per il quale la tematica oltremondana semplicemente non era così centrale o continuava a essere percepita entro l'immagine arcaica dello Še'ol. E questo significa anche che la suddivisione manualistica dell'ebraismo in *hairéseis* o “sette” fatta da Flavio Giuseppe (e popolarissima ancor oggi) già nell'epoca in cui veniva scritta non rendeva giustizia a una realtà storica e sociale che aveva tinte molto più sfumate.

⁴³ S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society*, cit., p. 148 (tr. mia).

⁴⁴ *Ibi*, pp. 148-158 (tr. mia).

⁴⁵ E.P. Sanders, *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.-66 d.C.)* (1992), tr. it., Morcelliana, Brescia 1999.