

# Israele e l'idea della beata speranza – Marco Pucciarini

Intorno al problema della sopravvivenza, per lungo tempo, nel complesso, Israele continuò ad avere idee comuni all'ambiente sia mesopotamico, in genere, sia semitico in particolare (1). Per molto tempo, sin dalle origini, la situazione dei morti nell'oltretomba fu lasciata fuori dell'azione salvifica di Yahweh. Nonostante l'ampia fede nella potenza e onnipotenza di Yahweh, sia storica sia cosmica, e nonostante le difficoltà in cui poté dibattersi, sin da allora, la concezione di una retribuzione divina verso il bene e verso il male priva di una prospettiva oltremondana, Israele continuò ad essere attaccato alla concezione dell'aldilà, che i patriarchi avevano portato con sé dall'ambiente religioso mesopotamico. Tutti i morti, buoni o cattivi che fossero stati in vita, furono visti sopravvivere in un unico luogo comune, lo *she'ol* (2), simile e quasi corrispondente all'*arallu* mesopotamico. Tradotto dai Settanta con il termine *Ades*, il luogo ove anche secondo i Greci confluivano i trapassati, il termine ebraico è di incerta etimologia. Dai più è riportato alla radice verbale *sha'al*, "interrogare, consultare e desiderare", sì che il sostantivo poté significare, primariamente, il luogo dell'interrogazione e dell'inchiesta di Dio circa l'operato di ogni uomo. Secondo altri, invece, ma sulla base della stessa radice verbale (*sh'l*), il termine poteva indicare e significare gli strumenti e l'arte dell'evocazione degli spinti, l'arte divinatoria e negromantica, quindi anche il luogo di soggiorno degli spiriti. Altri hanno proposto la derivazione del termine da altre voci verbali, come *sha'al* "scavare", *shul* "essere in basso", *sha'a'* "rovinare", come più vicini all'idea di fossa e di precipizio. Nell'uso biblico, il senso del termine è unicamente quello di luogo sotterraneo (Nu 16,30-33, Gb 7,9), un vero abisso, tanto da essere il punto più lontano dal cielo (Dt 32,22; Is 7, 11; Sl 86,13, 88,7; Ez

14,18, ecc. ), un luogo avvolto di oscurità e di silenzio, coperto di polvere (Is 26, 19; 38.10; Da 12,1), un baratro, da cui è impossibile risalire, e che, come una bestia feroce, non molla mai la sua preda.(Ge 37,35; Nu 16,30; Sl 18,26; Ct 8,6). Esso giaceva, come un mondo a sé stante, sotto lo stesso abisso delle acque il *theom* (cfr., Ge 1,2; Sl 104,6; Pr 8,27 e ss; Ge 7.11; 8,2; 49,25; Dt 33,13; Ez 31,4; ecc.). Una volta emersa, secondo la concezione cosmografica biblica, la terra prese a galleggiare come un immenso disco, sopra un tale oceano, sorretta da colonne che poggiavano sullo *she'ol* (Es 26,4; Gb 26,5; 38.13, ecc.). Il pensiero biblico, concependo il luogo di soggiorno dei morti come il più remoto possibile e il più invalicabile, più che elaborare una concezione cosmografica della sopravvivenza dei "morti", volle esprimere, mediante quest'immagine, l'impossibilità di un qualsiasi ritorno. Impossibilità che non fu che una delle condizioni di esistenza dei trapassati. Cadervi dentro o esserne assorbiti fu intesa come una sorte comune a tutti gli uomini che, per l'età o per altre cause, cessano di appartenere a questo mondo. Morire e scendere nello *she'ol* è tutt'uno: "So bene che mi conduci alla morte, alla casa dove si riunisce ogni vivente" (Gb 30,23; cfr. 3,17 e ss). Come un uccello rapace, lo *she'ol* afferra tutti, anche i potenti: "Qual potente vivrà senza vedere la morte, scamperà la sua vita dagli artigli dello *she'ol*?" (Sl 89,49); come pure chiunque ha cominciato a vivere nel seno materno e non è riuscito a vedere la luce del sole, un aborto (Qo 6,6). C'è posto per tutti. Come un mostro insaziabile e dalle enormi fauci, esso inghiotte facilmente le grandi ammassate di morti che si formano in occasione delle grandi calamità (Is 5,14; Ab 2,5; Pr 1,12; 27,30; 30,15). Certo, ciò che esso inghiotte non sono, com'è evidente, i "corpi", la parte materiale dell'uomo. Questa giace e si dissolve sulla terra o nel sepolcro. Esso inghiotte la parte superstite dell'uomo morto. A questa parte superstite e superiore la Bibbia non assegna un nome specifico, e mai è detto esplicitamente che a scendere nello *she'ol* sia la *nepshesh*, ossia, secondo l'antropologia biblica, l'elemento

vitale (*nishemat hayyim*), che, unito alla *basar* ("corpo"), forma " l'essere vivente", che è "l'uomo" (Ge 2,7). Sempre secondo l'antropologia biblica, anche gli animali hanno una loro *nephesh* (gr. *psiche*), ma quella degli animali non è tale da poter sopravvivere alla morte. Essa non è per niente, in essi, oltre che principio di vita, anche principio di quelle particolari azioni, per le quali l'uomo si distingue dagli animali: pensa, ama, prega e spera. Se l'uomo, quindi, sopravvive, egli non sopravvive se non in ragione della sua particolare *nephesh*, solo la *nephesh*, perciò, di ogni uomo, che muore, poteva essere considerata la parte superstite, che scendeva nello *she'ol*. Non era, certamente, la "carne" (*basar*), che si dissolve; non era neppure lo "spirito", che, in quanto principio di vita, Dio immette in ogni vivente, ma che ritira al momento della morte (Gb 27,3; 34,14 s.; Is 42,5; Ez 37,5-14; Sl 104,29 s.). Con una denominazione, tratta dalla loro particolare condizione di esistenza, i trapassati furono quindi detti *repha'im* (da *rapha'*, "essere debole"<sup>3</sup>; cfr. l'assiro *rahu*, "difetto", mancanza), ossia i "deboli", i languidi, i flaccidi, gli sfiniti. Ma neppure per il termine *repha'im* l'etimologia è sicura, e c'è chi preferisce far entrare in merito l'arabo *rafu'a*, "attraccare" la nave al porto, e intendere i *repha'im*, dal lato etimologico, come coloro che, attraccata la barca al porto della morte, hanno finito di viaggiare. Pur ammessa una tale derivazione, tuttavia, il senso che il termine possiede nell'uso biblico, è quello meglio riconducibile alla radice verbale biblica di *rapha* dato che i "morti" dello *she'ol* non appaiono altrimenti che come degli esseri spettrali, come delle ombre e delle larve, pari agli *etimmu* degli assiro-babilonesi e ai *manes* dei latini (Is 14,9; Sl 88,11; Pr 2,18; 21,16; Gb 26,5).



E tutta la loro esistenza non è che un'esistenza ombratile. Separati dalla *basar* ("corpo"), che li aveva accompagnati sin dal seno materno, i morti (*repha'im*) sono coloro che non riescono più a vivere in modo pieno. Mancando del corpo, anche la loro *nephesh*, sebbene superiore a quella degli animali e indistruttibile, non riesce più a vivere da sola la pienezza di vita, non avendo più la possibilità, offertale dall'unione con il corpo, di mangiare e bere, ascoltare e muoversi, di difendersi cioè dalle forze disgregatrici della vita. Per questo le malattie e le angustie furono considerate, spesso, come uno *she'ol* anticipato, una delle vie per le quali l'uomo va verso la morte (Sl 30,4; 116,3; Gi 2,3). Resi, dunque incapaci, perché separati dal corpo, di intendere e di operare, i morti non sono per niente a conoscenza di ciò che avviene sulla terra (Gb 14,21 s.). Non sanno niente né importa loro di saperlo (Gb 21,21; Qo 9,5). Niente essi compiono di quanto si compie tra i vivi, tanto che lo stesso lavoro, che comporta fatica, appare loro apprezzabile e desiderabile, messo a confronto con la forzata perenne inerzia dell'oltretomba (Qo 9,10). Completamente spenti, in essi, sono anche i vari sentimenti, sia dall'odio sia dall'amore, che agitano la vita umana (Qo 9,6). Immersi in un profondo eterno torpore (Gb 14,12), a essi non importa più neppure di

conoscere quella che fu la loro dimora terrena (Gb 7,10), né si curano di avere veri e propri rapporti con i vivi. Non esiste per nulla, nell'antica concezione biblica della sopravvivenza, l'idea che vivi e morti siano potuti essere giovevoli o nocivi gli uni agli altri. Gli scavi hanno fatto conoscere che anche tra gli israeliti non mancarono coloro che, per qualche tempo e in alcuni luoghi, seguirono l'usanza mesopotamico-semitica, diffusa anche tra i cananei, di deporre alimenti nelle tombe. Anche nel *Libro di Tobia* ne troviamo menzione; il vecchio Tobia consiglia al figliò di deporre pane e vino nella tomba dei giusti (Tb 4,17). Ma, a quanto sembra, il precetto, tratto dalla *Sapienza di Ahikar*, nel contesto immediato del libro non intende essere che un'esortazione a fare elemosine in occasione di una sepoltura. Comunque sia, tali usanze, per quel tanto che esistettero, non costituiscono, certo, una testimonianza per l'esistenza di un culto dei morti in Israele. E' da sottolineare, quasi a comprovare ciò, che in alcuni luoghi (Ba 6,26; Si 30,18) è solo con ironia che è fatta parola delle offerte alimentari ai morti. E proprio perché considerati essenzialmente come degli "inerti", i *repha'im* non furono mai pensati, negli antichi tempi, come degli esseri, capaci di apparire ai vivi, ovvero anche come bisognosi di sacrifici espiatori e di preghiere. Neppure anzi con Dio, essi, nel pensiero di Israele, ebbero un rapporto vitale. Anche nei suoi confronti, i "morti" furono essenzialmente degli sfiniti e degli smemorati, degli esseri avvolti di torpore e di silenzio. Una volte entrato nello *she'ol* nessuno poteva più esprimere quei sentimenti di amore e di lode che sulla terra avevano vivificato la sua esistenza religiosa: "Poiché non lo *she'ol* ti loda, né la morte ti canta inni; quanti scendono nella fossa non sperano nella tua fedeltà: il vivente, il vivente ti rende grazie" (Is 38,18 s.; IV. Sl 6,6; 88,6; 115,17; Gb 10,21 s.; Ba 2,17.) Dio stesso fu pensato non interessarsi più dei trapassati, anche se, non meno che tutto il resto, pure lo *she'ol* fu ritenuto soggiacere alla sua onnipotenza. Egli é presente ovunque, nei cieli e negli inferi: "Dove devo andare lontano dal tuo spirito, dove

fuggire dalla tua presenza? Se salgo in cielo, là tu sei, se scendo negli inferi, eccoti" (Sl 139,8), e nessuno può impedire alla sua "mano" di trarre fuori dagli inferi qualcuno che vi si sia voluto rifugiare (Am 9,2). Tuttavia, nei riguardi dei morti, il suo "Spirito" di "vita" fu pensato del tutto inattivo, quasi che l'ordine divino della creazione non avesse contemplato per gli uomini nessun'altra possibilità di sopravvivenza che quella ombratile di cui s'è detto. Nel suo complesso, quindi, l'escatologia individuale in uso in Israele, per molto tempo, non differì da quella del mondo circostante, mesopotamico ed egiziano. Mancò a Israele la fede in una beata sopravvivenza. In questo senso la sua escatologia non differì da quella del mondo circostante. Solo in questo senso, perché, sotto tutti gli altri aspetti, Israele non accettò per niente né il modo di pensare né il modo di agire sia dei Mesopotamici e Cananei, da una parte, sia degli Egiziani dall'altra. Come, in realtà, rifiutò il pessimismo concettuale e descrittivo dei Mesopotamici, consegnato nei miti e nelle leggende, così pure guardò con piena diffidenza, ritenendolo infondato, l'ottimismo di certo magismo egiziano. Nulla, in nessuna parte della Bibbia, affiora che rassomigli, relativamente ai trapassati, ai *repha'im*, alle scene di dolore e di spavento divulgate dalla letteratura mesopotamica, e nulla che suggerisca le speranze care a quella egiziana. Neppure l'ombra di Samuele, evocata dalla negromante di Endor a favore di Saul, si pronunzia in un senso o nell'altro (1 Sa c. 28). A differenza che nei testi antico-orientali, dove i morti soffrono o godono, si rattristano o si agitano, chiedono e aspettano aiuto, ovvero molestano i vivi, nei testi biblici i *repha'im* non godono né soffrono, e sopravvivono in una situazione, che se non è consolante, neppure è spaventosa. E ciò significa che, in mancanza di motivi sufficienti per esprimersi in un senso o nell'altro, la fede biblica dei primi tempi seppe mantenere un riserbo aperto ad altre soluzioni dottrinali. Quanto dovette risultare difficile per il pensiero biblico aprirsi, anche dopo l'esilio, all'idea di una felice sopravvivenza, non fatta più di oscura e ombratile inerzia ma

di possesso della vita di Yahweh, lo mostra il fatto che, ancora verso la fine del III secolo, alcune voci autorevoli del pensiero biblico, come il Qohelet (c. 20) e il Siracide (c. 190), poterono ben sentirsi in diritto di professare ancora l'antica fede tradizionale (4). In ogni modo fu la nuova fede, presente in qualche modo già prima del III secolo, che finì per avere, a partire dalla metà del II, notevoli esplicite affermazioni. Forse l'autore dei *Discorsi del Libro di Giobbe* (cc. 3-31) e di quelli teofanici (cc. 38-42) non presentò, quale soluzione del problema del male, la prospettiva di una felice sopravvivenza per i buoni, anche se un celebre passo possiede motivi abbastanza validi per essere interpretato in questo senso. Concludendo una delle sue risposte contro uno dei suoi tre amici, Bildad (Gb c. 19), Giobbe esprime, appunto, la profonda convinzione che Yahweh, nei riguardi di lui che soffre, come pure di tutti i sofferenti, non potrà non farsi presente con un particolare intervento finale risolutore e consolatore:

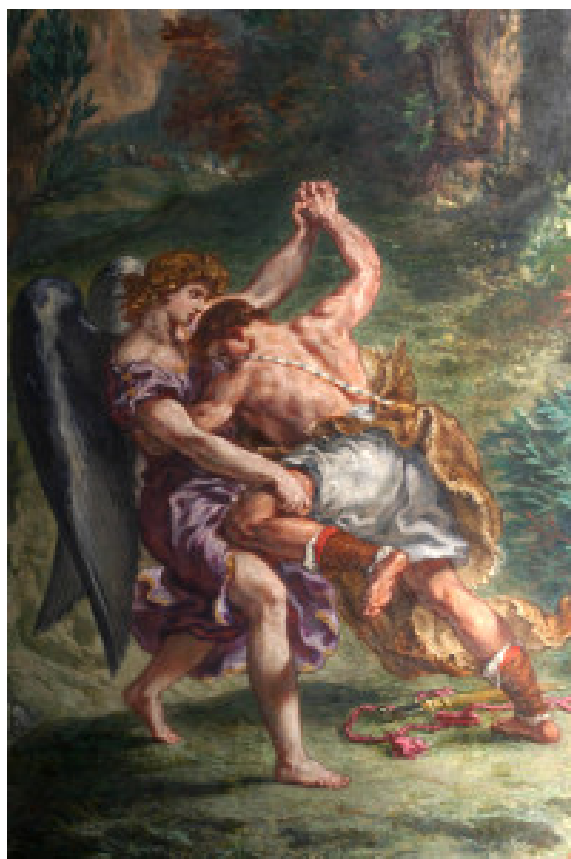
*“Io sono certo che il mio Vendicatore (go'el) è vivo, e che, ultimo, si ergerà sulla polvere! Dopo che questa mia pelle sarà distrutta, senza la mia carne, vedrò Dio, Io lo vedrò, io stesso, e i miei occhi lo contempleranno non più da avversario. Le mie viscere si consumano (per la gioia) dentro di me” (Gb 19, 25- 27).*

Il termine *go'el*, imperfettamente, reso con “vendicatore”, o anche “difensore”, è un termine tecnico del diritto israelita, con il quale veniva designato colui che aveva il diritto di liberare da un potere estraneo chi apparteneva alla famiglia (Lev c. 25,27; Nu 5,8; Ru 2,20; 3,9-12; 4,1-14), e soprattutto procedere, ove occorresse, alla vendetta del sangue (Nu 3,5,19-27; Dt 19,6-12; ecc.). Spesso, il termine appare, però, applicato anche a Dio, per designarlo come salvatore del suo popolo e vendicatore degli oppressi dai potenti (Is 41,14-63,16, cfr. Gr 50,34; SL 19,15; 78,35; Pr 23,11 ). Secondo Giobbe, quindi, è a Dio che appartiene il diritto di

far giustizia, non solo per ciò che riguarda l'esistenza di Israele e l'oppressione dei deboli da parte dei potenti, ma anche per tutta la questione relativa alla ricompensa del bene e del male che si compie dagli uomini sulla terra. Anche nell'ebraico, il testo della professione di fiducia di Giobbe non è privo d'incoerenze e di difficoltà, e le antiche versioni, i *Settanta*, la *Vetus Latina*, la *Volgata*, mostrano come esso non fosse affatto uniforme sin dal loro tempo. E questo complica, come si comprende, la questione fondamentale del testo, se cioè Giobbe intese con esso prospettarsi un intervento risolutore da parte di Dio prima o dopo la morte, e se, in particolare, egli intese esprimere la speranza e la certezza di una felice sopravvivenza dei buoni (5). Quattro sono le ipotesi interpretative a questo riguardo del testo. La prima è quella dell'esegesi tradizionale. Tanto nella chiesa greca quanto, e soprattutto, nella chiesa latina, universale e costante, sino ai tempi moderni, è stata, infatti, l'interpretazione delle parole di Giobbe nel senso di una risurrezione corporale. Yahweh, in quanto *go'el*, avrebbe restituito a Giobbe, una volta morto, il suo corpo, e così ricomposto lo avrebbe ammesso a godere, come ricompensa di una vita religiosa, della sua visione (Clemente di Roma, Origene, Cirillo di Gerusalemme, la *Volgata*, Girolamo, Agostino, Gregorio Magno e fra i moderni, E. Kalt, G. Ricciotti, F. Ceuppens, ecc.). Tuttavia, a quanto sembra, l'economia dottrinale di tutto il libro, sembra mettere fuori considerazione una tale interpretazione, poiché le discussioni tra Giobbe e i suoi amici sul problema della distribuzione del male e della retribuzione continuano anche dopo la solenne professione di fiducia di Giobbe Né, d'altra parte, la fede nella risurrezione corporale avrebbe stentato così tanto a imporsi dal lato storico, ancora nel II secolo, se essa fosse stata direttamente e apertamente l'oggetto della professione giobbiana. Di qui le altre tre ipotesi, relative al passo, avanzate più recentemente come più rispettose delle esigenze storico-letterarie del testo. Secondo A. Weiser,<sup>6</sup> Giobbe intese esprimere la convinzione che, dopo la morte, non gli



sarebbe mancata almeno la possibilità, pur nella condizione disincarnata dei trapassati nello *she'ol*, di godere della "visione" di Dio remuneratore. S. Terrien<sup>7</sup> ha pensato doversi trattare della certezza, da parte di Giobbe, di una risurrezione momentanea, come l'unica condizione capace di ristabilire l'ordine definitivo della giustizia. Infine, a giudizio del Fohrer<sup>8</sup>, Giobbe, esprimendo la sua fiducia nella "vendetta" di Dio, non avrebbe pensato affatto a un intervento di Dio dopo la morte, ma soltanto a un intervento con il quale Dio, in un modo o nell'altro, lo avrebbe, già prima di morire, riabilitato di fronte ai suoi contraddittori, mostrandone la non colpevolezza e l'innocenza.



Non è per nulla improbabile che, secondo quest'ultima interpretazione, l'attesa e la certezza di "vedere" Dio, professate da Giobbe, siano da intendere come attesa e certezza che Dio, così ardentemente invocato da Giobbe (Gb 23,8 s.), gli si mostrerà per tal modo da renderlo convinto che il problema del male non è risolvibile se non alla luce dell'onnipotente infinita sapienza di Dio (Gb cc. 38-42). In

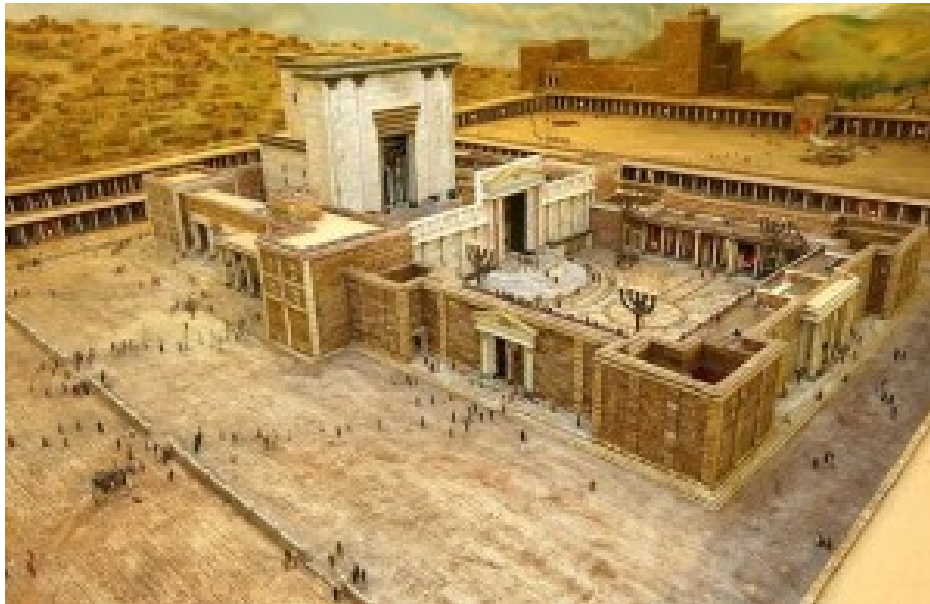
realtà, proprio in seguito ai discorsi teofanici, Giobbe può confessare e confessa soddisfatto, con evidente richiamo alla certezza che avrebbe veduto Dio (Gb 19-26) che i suoi occhi lo hanno “veduto” (Gb 42,5). Appare, quindi, fuori luogo cercare nel celebre passo, un vero e proprio presentimento di una “visione” di Dio nella sopravvivenza dell’oltretomba, sia allo stato di *nephesh* disincarnata che di *nephesh* riunita al corpo. Non fu l’autore dei *Dialoghi*, del secolo V, che per primo, dunque, relativamente al problema della sofferenza e della morte, e all’idea dell’ombratile sopravvivenza dei trapassati nello *she’ol*, propose la prospettiva, più o meno certa, di una felice sopravvivenza per i buoni. Non meno che i suoi contemporanei, anch’egli continuò a credere che neppure Dio avrebbe mai disturbato il sonno dei trapassati, e che mai nessuno di costoro sarebbe potuto uscire di là, dove una volta, alla morte, era entrato (Gb 3,18; 7,21; 10,21 s.; 14,20-22; 17,16; 30,34). Un richiamo, così insistente, alla triste realtà dello *she’ol* non sarebbe stato possibile da parte dell’autore, se questi avesse avuto in mente l’idea di una possibile felice sopravvivenza. Nondimeno, la sua dottrina sull’origine e la distribuzione del male non mancò, sicuramente, di esercitare un particolare influsso anche sul problema della sopravvivenza. Richiamando continuamente alla fiducia in Dio, al mistero della sua trascendenza e della sua bontà, così come aveva già fatto il racconto in prosa (Gb 1,21; 2,10), egli mise in moto una dinamica concettuale, per cui la stessa sopravvivenza non poteva e non doveva più apparire del tutto impossibile. Come e in quale misura, questa prospettiva fu presa in considerazione nei due secoli immediatamente successivi all’apparizione dei *Dialoghi* di Giobbe, e cioè nei secoli IV e III, è difficile dire, essendo difficile dire se a questi due secoli appartengono i tre salmi, in cui la prospettiva non sembra per niente assente<sup>9</sup>. Tale è il caso, infatti, prima di tutto, del Salmo 16<sup>10</sup>, uno dei salmi di fiducia più densi d’interiorità religiosa, e forse composto, a giudizio di E. Podechard<sup>11</sup>, durante il sec. V, e, a giudizio di R. Tournay<sup>12</sup>, durante il periodo persiano

(539-331). Notevole antichità gli è pure riconosciuta da L. Sabourin<sup>13</sup>. In esso, dopo aver dichiarato che, per lui, Dio è tutto, e che nessun vero bene può trovarsi al di fuori di Dio, e di sentirsi nonostante le difficoltà, pienamente tranquillo (vv.3-9), il salmista termina esprimendo la convinzione che Yahweh non lascerà la sua "anima" (*nephesh*) abbandonata nello *she'ol*: "Tu, infatti, non abbandonerai la mia anima negli inferi, né lascerai che il tuo santo (*hasid*) veda la corruzione (*shahat*)" (v.10). Yahweh sarà con lui, invece, largo di bontà e di grazia, poiché gli mostrerà il sentiero della vita (*'orah hayyim*), gli concederà la pienezza della gioia al suo cospetto, una eterna e deliziosa permanenza alla sua destra (v. 11). E' questa la prospettiva che anche l'autore del Salmo 49 sembra suggerire come soluzione del problema circa la sorte, secondo la quale buoni e cattivi, in questo mondo, appaiono trattati alla stessa maniera. Richiamando l'attenzione di tutti, nobili e plebei, ricchi e poveri, l'autore si propone di dire, intorno al problema, una parola di sapienza e di saggezza, e suggerisce la vera spiegazione (vv.2-6). I "perversi" (*resha'im*) s'ingannano riponendo tutta la loro fiducia nella ricchezza (v.7). Nessuno, per quanto potente, può pagare un "riscatto", sufficiente "per vivere senza fine e non vedere la tomba" (v. 10). Il sepolcro sarà per sempre la casa degli empì (v. 12), la morte è il loro pastore (v. 14 s ); scenderanno a precipizio nel sepolcro, e gli inferi saranno la loro dimora (v. 15). Diversa, invece, sarà la sorte del salmista e di quanti, sicuramente, come lui temono Dio: "Ma Dio potrà riscattare la mia anima dalla mano degli inferi" (v. 16). Per quanto riguarda l'origine, il salmo poté vedere la luce, a quanto sembra, nell'epoca tardo-persiana e anche proto-alessandrina, come pure, a quanto sembra, nello stesso periodo poté vedere la luce il Salmo 73, proteso a dare una risposta nuova allo stesso problema (14).

In una specie di "confessione", l'autore racconta il modo in cui pervenne alla soluzione del problema della sopravvivenza.

Di fronte al modo tradizionale di risolvere la questione, che cioè unica sarebbe stata la sorte oltremondana dei buoni e dei perversi, egli fu sul punto di perdere la fede (vv. 2-14). Fu tentato, quindi, di comportarsi come i malvagi (v. 15). Tuttavia, convinto che non potesse mancare una soluzione migliore, si mise a riflettere. La soluzione stentava a venire. Finalmente, però, un giorno, durante una visita al tempio, egli ebbe la percezione netta, così precisa che si sorprese di non avervi pensato prima, che la fine dei buoni e dei perversi non potesse essere per gli uni e per gli altri la stessa. Lontani da Dio, i perversi non possono aspettarsi nulla da lui, dalla sua onnipotenza e dalla sua bontà; la loro fine non potrà perciò essere che la rovina. Il giusto, invece, può e deve attendersi ben altro. Il fatto stesso ch'egli viva sempre in stretta connessione esistenziale con Dio, non può non fargli sperare che Dio resterà per sempre la sua roccia e per sempre la sua sorte: "Vengono meno la mia carne e il mio cuore; ma la roccia del mio cuore è Dio: è Dio la mia sorte per sempre" (v. 26). La domanda, dunque, nei riguardi di questi tre salmi, è questa: se e in qual modo essi nacquerò come espressione e testimonianza di una nuova fede nella sopravvivenza. A giudizio, ad esempio, sia di H. Gunkel sia di E. Poderchard, l'autore del Salmo 16 non intese esprimere altro se non la certezza che Dio lo avrebbe scampato da una morte prossima e prematura. Non altro che questa certezza avrebbe pure espresso, a giudizio di W. Nowack e J. Wellhausen, il salmista del Salmo 49. E questa è pure l'opinione di R. Tournay. Sul destino finale dell'uomo, i salmisti non avrebbero continuato a esprimere, secondo lui, che le idee tradizionali. Non è questo, però, il pensiero della maggior parte degli esegeti. Tutti e tre i salmisti, compreso anche l'autore del Salmo 16, aprirono senz'altro il problema della retribuzione, sotto varie forme, a prospettive oltremondane. Soprattutto per i Salmi 49 e 73 i consensi per l'esistenza di una prospettiva oltremondana sono stati assai larghi già nel passato, anche se, tra gli esegeti, è mancato spesso l'accordo circa il modo, con cui salmisti si sarebbero raffigurata la

felice sopravvivenza dei giusti. Così, secondo alcuni esegeti (A. B. Davidson, R. Kittel, E. Podechard), il salmista del Salmo 49 avrebbe attribuito ai giusti il dono di raggiungere l'immortalità personale, senza passare attraverso la morte, allo stesso modo che avvenne, nel passato, al profeta Elia (cfr. 2 Re 2, ss ). L'immortalità, invece, intravista e proclamata dal salmista, sarebbe stata, secondo altri (B. Duhm, P. Volz, E. König), successiva sicuramente alla morte. In genere, poi, più positive ancora sono state le interpretazioni relative al Salmo 73. Qualche volta si è anche esagerato, attribuendo all'autore idee poco meno che neotestamentarie. Tuttavia sembra impossibile non vedere in esso il superamento della dottrina circa l'unica sorte in una forma ancora più netta e decisa, più ragionata, che nei due salmi precedenti, e non vedervi una tappa decisiva verso la credenza nella risurrezione e nella vita eterna, che sarebbe diventata, con il II secolo, esplicita e comune. A quanto sembra, dunque, fu proprio con i secoli IV e III che la dottrina tradizionale dell'unica retribuzione oltremondana cominciò a entrare in crisi. Esplicitamente i tre salmi non manifestano i motivi "razionali", per i quali i fedeli si sentirono come in "diritto" di dover "sperare" ciò che la fede yahwistica del passato, sebbene vivissima, non aveva osato sperare. Certamente, però, il discorso di Giobbe su l'insostenibilità, da una parte, della dottrina tradizionale, e, dall'altra, sull'infinita onnipotente bontà di Yahweh, ebbe una parte non indifferente nella fondazione della speranza.



L'aspetto più originale, forse, della riflessione dei salmisti, in vista di fondare la speranza nella vita futura, fu quello suggerito dall'esistenzialità del rapporto della fede tra Yahweh e il giusto. Parve ad essi quasi impossibile che la morte potesse rompere per sempre un rapporto di affetto e di amore, che Dio stesso, mediante i suoi doni, aveva stabilito, per tutta la vita, personalmente, con ciascuno dei suoi fedeli. Fu, dunque, da nient'altro, che da due aspetti (l'onnipotente volontà salvifica di Dio, e la sincera e profonda opzione etico-morale) sentiti e considerati in vitale e reciproca azione che i salmisti derivarono il fondamento delle loro aspirazioni e certezze. Era tutta la tradizione, d'altra parte, che, sotto un determinato aspetto, sembrava chiedere una revisione delle idee tradizionali intorno al destino dei morti. Con la dottrina dell'assoluto potere di Yahweh sulla morte, il profeta Ezechiele costruì, durante l'esilio, una delle sue più suggestive "visioni", quella del ritorno alla vita dello sterminato numero di ossa umane sparse lungo la pianura nei pressi dell'odierna Tel Aviv (Ez 37,1-14). Il senso della scena è che Dio, come il profeta stesso spiega (v. 11), avrebbe risuscitato a nuova vita il popolo d'Israele, il quale, come un immenso mucchio di ossa spolpate, giaceva nell'inerzia dell'esilio (v. 12 s). Qualcuno, specialmente nel passato, colpito dal fatto che il profeta si servì

dell'immagine della risurrezione dei morti per simboleggiare la rinascita del popolo, ha creduto di poter concludere che già Ezechiele tenne come certa la dottrina della risurrezione dei morti. Ma la conclusione non s'impone, se è vero che, ancora al tempo dell'autore dei Dialoghi di Giobbe (sec. V), la dottrina era del tutto sconosciuta. Dell'idea della risurrezione dei morti Ezechiele si servì come di una semplice immagine per affermare la rinascita del popolo d'Israele. Né diversamente si comportò, ancora nel secolo III l'autore dell'Apocalisse d'Isaia (Is cc. 24-27), dove la rinascita nazionale del popolo oppresso appare ugualmente rappresentata come risurrezione dai morti da parte di quanti si trovano negli inferi (Is 26,18 s.). Anche i morti rinascono alla vita, quando Dio riversa su di loro la sua "rugiada di luci" (Is 26,19), che è quanto dire l'elemento della vita e della gioia (Ge 27,28; Os 14,28; Pr 19,12). Nessuno di questi testi conteneva, certamente, una diretta ed esplicita affermazione della fede nella risurrezione individuale dei giusti. L'apparizione dell'idea della risurrezione universale non avvenne, sia in Ezechiele sia nell'Apocalisse d'Isaia, che a livello letterario. Tuttavia, messi insieme, i diversi testi non potevano non condurre all'idea che, se, in base alla fede nell'onnipotenza di Yahweh, era possibile fare della risurrezione dei morti un'immagine per la rinascita nazionale del popolo, non meno possibile era fare della stessa risurrezione una realtà, vera e propria, relativa ai singoli individui. In tal modo, anche i vecchi testi sulla risurrezione contribuirono ad aprire le nuove prospettive circa la sopravvivenza, mostrando che queste non erano neppure, in fondo, così nuove come poteva sembrare. Ammesso che già durante il IV e il III secolo, mediante soprattutto la riflessione di alcuni salmisti, Israele procedette alla fondazione della speranza verso una felicità oltremondana, non può forse non stupire che a tale fondazione non abbia prestato una qualche attenzione l'autore dei Discorsi di Elihu (Gb cc. 32-37), discorsi che rappresentano la prima e la maggiore delle aggiunte, che il *Libro di Giobbe* (sec. V) ricevette da

parte dei circoli sapienziali (sec.III). Intorno al problema di un'eventuale felicità oltremondana all'autore dei discorsi parve conveniente lasciare la ricerca nelle collaudate linee della soluzione tradizionale, sia che conoscesse o che non conoscesse le speranze e i desideri già forse espressi da alcuni salmisti. L'indifferenza verso le nuove idee, presente nei Discorsi di Elihu, divenne senz'altro avversione da parte di alcuni circoli sapienziali, nei decenni successivi (fine del III secolo e inizi del II), se è vero, come è vero, che due dei loro principali rappresentanti, l'autore del Qohelet e il Siracide, riservarono alle stesse nuove idee un'accoglienza tutt'altro che benevola. Nel libro di Qohelet (15), la cui origine sembra da collocarsi negli ultimi decenni del III secolo, il problema generale preso a trattare, è lo stesso che quello del *Libro di Giobbe*, se il bene e il male, cioè, siano adeguatamente remunerati sulla terra. Del *Libro di Giobbe*, come mostrano alcune espressioni, Qohelet ebbe ampia e diretta conoscenza (a es. Gb 1,21 e Qo 5,15, Gb 3,11 -16 e Qo 6,4 s., ecc.). Non dissimile anzi, da quella del *Libro di Giobbe* è la risposta che Qohelet dà del problema: una risposta, complessivamente, negativa. Anche per lui, infatti, l'esperienza contraddice tutte le soluzioni proposte (Qo 7,25-8,14). Per ambedue la vita è un enigma, e ambedue criticano la sapienza in quanto sistema chiuso e spiegazione totale del reale. I dati dell'esperienza, per ciascuno, sono quelli che sono. Dio continua, secondo Giobbe, a tenere il silenzio sul mistero dell'uomo che soffre, anche se lascia intendere, mediante la sua "parola" impressa in tutto l'ordine del cosmo (cfr Gb cc. 38-12), che una ragione della sofferenza c'è, una ragione nascosta nel mistero della sua onnipotenza e bontà, ed è propriamente per questo silenzio di Dio, e per questa impossibilità di conoscere, che secondo Qohelet, la vita umana è, nelle sue condizioni concrete, una somma di incoerenze.

La differenza tra Giobbe e Qohelet è solo nella diversa presa di posizione, o anche nella speranza, che la situazione umana



possa, sì o no, cambiare. Mentre, infatti, per Giobbe, cercare e aspettare che il mistero si chiarisca è un dovere, per il Qohelet, cercare e aspettare non conta, ed è da ritenersi un'illusione come tante altre. La felicità piena è impossibile. Occorre contentarsi delle gioie modeste che, pur fra le molte sofferenze, l'esistenza umana offre (Qo 3,12 s.; 8,15; 9,7-9). Lo stesso è nei riguardi della vita nell'oltretomba. Il Qohelet anche su ciò è esplicito: né particolari sanzioni né particolari ricompense renderanno diversa la sopravvivenza dei cattivi e dei buoni (cfr Qo 9,2-10). Falsa è dunque, secondo il Qohelet, la dottrina dei sapienti sulla giusta spartizione dei beni e dei mali tra buoni e cattivi in questo mondo; ma anche falsa e inaccettabile suona un'eventuale dottrina che, sia pure sotto forma di fiducia e di speranza, fosse fatta valere per una differente retribuzione nella sopravvivenza dell'oltretomba. A suo modo, con altrettanto distacco guardò alle eventuali nuove idee, alcuni decenni più tardi, verso il 190, Ben Sira (*Siracide*) (16). Significativo è già il fatto della quasi completa assenza, fra le sue numerose istruzioni, del tema dell'oltretomba. A differenza di Qohelet, che aveva preso in considerazione l'ipotesi di una sopravvivenza felice, se non altro per rifiutarla, Ben Sira rimase completamente estraneo al problema. Sono, in realtà, le vecchie idee sulla sopravvivenza, che fanno da sfondo all'istruzione sul modo di esprimere il dolore e di affliggersi in occasione della morte di una persona cara (Si 38,16-23). Al suo lettore egli ricordava e insegnava che era giusto fare il lamento, seppellire il morto secondo i riti, provvederlo di una tomba e piangere secondo la dignità del morto (Si 38, 16 s). Tuttavia, non più di un giorno o due, e tanto per conformarsi agli usi e non dar luogo a dicerie (38,17b). In tal modo, indirettamente, il maestro di sapienza rilevava la quasi inutilità oggettiva delle spettacolari cerimonie funebri, regolate da particolari riti, in uso anche presso gli Ebrei (cfr. Gr 9,17-18; Am 5,16; Ez 24.15-24; Mt 9,23; Mc 5,38). Oltre la morte non c'è che il "riposo", cioè l'ombratile e inerte sopravvivenza nello

she'ol, da dove è impossibile uscire e far ritorno alla vita (38,20). Attaccato al suo tradizionalismo dottrinale e rituale, Ben Sira non ebbe neppure il coraggio di far posto alle critiche mosse, sia da Giobbe sia da Qohelet, alla teoria tradizionale dell'equa ripartizione dei beni e dei mali tra i buoni e i cattivi durante la vita terrena. Molto meno fece posto a idee, che rompesero il quadro tradizionale relativo alla sopravvivenza. Tuttavia, il fatto stesso che pur accettando su questo punto le idee del passato, non spenda neppure una parola per stabilirne la validità, e il fatto che egli parli del luogo della sopravvivenza quasi con terrore, sembrano due aspetti non trascurabili della sua riflessione. Potrebbero, cioè, essere altrettante testimonianze di un problema sentito come aperto, anche se risolto, per convenienza, in senso tradizionale. In comune con i tempi dell'esilio, i tempi dei Maccabei (17) ebbero la circostanza di essere stati tempi di crisi. Come allora, in seguito alla caduta di Gerusalemme e la fine del regno di Giuda (586), così ora, in seguito alla persecuzione di Antioco IV Epifane (175-164), la fede d'Israele si trovò paurosamente smarrita. I Seleucidi non si limitarono a imporre soltanto la loro dominazione politica, perché questa fosse più sicura, ma non tardarono a imporre anche quella culturale, affinché fosse attutita la particolare fede religiosa d'Israele, e si sradicasse, così, una delle principali cause dell'opposizione politica. Furono fatti cessare i sacrifici nel tempio, furono aboliti i sabati e le feste, e ovunque, tanto a Gerusalemme che nel paese, furono eretti templi e edicole per il culto degli dèi. E chi non si piegava al nuovo ordine, era messo a morte (1 Ma 1,50-59) o costretto a nascondersi, in vista di un'eventuale riscossa, lontano dagli abitati e nella steppa. Fu dalla steppa che partì, appunto, la riscossa, e iniziò quella lunga guerra di liberazione, che, guidata dal sacerdote Mattatia, e soprattutto dai suoi cinque figli, dopo un quarantennio di sanguinosi scontri (c. 175-134), riconquistò a Israele l'indipendenza e la libertà politica. È l'eroico quarantennio di storia ebraica, noto con il nome di "periodo"

dei Maccabei, dal soprannome dato a uno dei cinque figli di Mattatia, Giuda il "Maccabeo" (forse da *maqabyau* "designato da Yahweh"). Fu guerra di liberazione politica, ma, quanto ai motivi, fu guerra essenzialmente religiosa: per la prima volta fu combattuta una vera e propria guerra di religione.

E' questo un aspetto che va fatto notare per individuare, in modo più concreto, le condizioni di fede, le quali contribuirono allora, durante il quarantennio, a far rompere gli indugi circa la speranza certa di una sopravvivenza felice. Il problema si fece angosciante. Com'era mai possibile che persecutori e perseguitati, persecutori gli uni in nome degli dèi, e perseguitati gli altri in nome di Yahweh, avessero per sempre, una volta morti, lo stesso destino? E i passi verso l'affermarsi dell'idea di una felicità oltremondana per i buoni, dovettero verificarsi con rapida speditezza, se l'autore del *Libro di Daniele*, vissuto forse ancora vivente Antioco IV Epifane, probabilmente tra il 167 e il 164, offre come certa, per i giusti, la prospettiva della futura risurrezione. La feroce persecuzione, sicuramente, mieterà vittime in gran numero (Da 10,1-12, la), e non saranno molti gli Israeliti che riusciranno ad avere salva la vita (Da 12,lb). Nondimeno, i tempi iniqui finiranno, e a godere della rinnovata situazione non saranno soltanto i vivi, ma anche i morti: "Molti di quelli che dormono nella polvere della terra si desteranno: gli uni alla vita eterna, e gli altri alla vergogna e all'infamia eterna. I saggi risplenderanno come lo splendore del firmamento; coloro che avranno indotto molti alla (pratica della) giustizia risplenderanno come stelle per sempre" (Da, 12, s). E' questo uno dei grandi testi dell'Antico Testamento sulla resurrezione della carne. La resurrezione sarà generale. Si estenderà a tutti i morti, buoni e cattivi. La frase, infatti, "molti di quelli che dormono" non è in realtà, se non l'equivalente di "la moltitudine di quelli che dormono" (cfr. Ef 4,3). Ognuna delle due classi, dei buoni e dei cattivi, avrà la ricompensa corrispondente alle proprie azioni. Riprendendo il proprio

corpo, sia pure già fatto di polvere, i giusti entreranno, allora, nella "vita eterna" *hayye 'olam*, ossia nel regno di Dio (Da 12,2). Il filosofo Porfirio, come riferisce San Girolamo, pensò di poter interpretare il passo di Daniele in senso metaforico (Dan 12,1-3). Con il termine e concetto di risurrezione, l'autore biblico avrebbe voluto solo descrivere il sollievo che gli Ebrei ebbero, oppressi dalla persecuzione, dopo che Antioco IV finì i suoi giorni combattendo nella Perside. In seguito, la stessa interpretazione è stata ripresa pure da altri, ma con poco successo. Troppo chiaro, infatti, è il contesto escatologico del brano (Da 12,1: "in quel tempo"), e troppo realistica è il riferimento dei morti alla polvere del sepolcro (Da 12,2: "la polvere della terra"), per poter intendere il tutto in senso metaforico. L'accoglienza da parte dell'autore del *Libro di Daniele* dell'idea di una felicità oltremondana per i giusti, respinta appena un cinquantennio prima sia da Qohelet che da Ben Sira, non rimase senza seguito. Lo stesso II Maccabei (18) mostra direttamente, a proposito della risurrezione dei morti, quanto fossero ormai lontani i tempi di Ben Sira. Mentre, infatti, quest'ultimo, aveva esortato il suo lettore a non prendersi nessuna cura della sorte dei morti, perché niente poteva essere fatto dai vivi in vista di sottrarre i morti dal loro "riposo" negli inferi. Giuda Maccabeo ordinò, secondo il suo biografo, che ai morti fossero apprestate tutte quelle cure, le quali fossero utili a procurarne la beata risurrezione. Il racconto riguarda la battaglia condotta da Giuda contro lo stratega siriano Gorgia (2 Ma 12,32-37).



La battaglia fu vinta dagli Ebrei, ma molti restarono morti sul campo. Il giorno dopo era sabato, e non si procedette all'operazione di raccolta dei cadaveri. Passato il sabato, "gli uomini di Giuda andarono a raccogliere i corpi dei caduti per inumarli presso i loro parenti nei sepolcri di famiglia, e trovarono sotto la tunica di ciascun morto oggetti sacri agli idoli di Iamnia" (2 Ma 12,39 s.). Erano colpevoli. Ricorsero perciò alla preghiera, "supplicando che il peccato commesso fosse pienamente perdonato" (ivi v. 42). Per ottenere, poi, un più largo perdono, Giuda prese allora anche un'altra iniziativa. Promosse una colletta, raccolse quasi duemila dracme d'argento, e le inviò a Gerusalemme, al tempio, perché "fosse offerto un sacrificio espiatorio" (12,43). E con ciò, secondo l'autore del racconto, Giuda compì un gesto degno d'ogni approvazione. Prima di tutto, con esso l'eroe testimoniava la fede e la speranza nella "risurrezione dei morti", preludio della "magnifica ricompensa riservata (da Dio) a coloro che si addormentano nella morte con sentimenti di pietà" (12.44 s.); e, in secondo luogo, perché, mediante lo stesso gesto, egli professava il valore espiatorio del sacrificio offerto in suffragio anche dei morti (12,46). La fede nella risurrezione, espressa in modo così esplicito, è la fede dell'autore, il quale scriveva, molto probabilmente intorno al 124, e quindi a distanza di alcuni decenni dal

gesto compiuto da Giuda. Tuttavia, ammessa la storicità del gesto – per la quale non esistono motivi in contrario – essa fu la fede, sia pure in modo implicito, dello stesso Giuda, e, anzi, già la fede comune del suo tempo. L'esistenza di una corrente ormai fortissima, sin dai primi tempi della rivolta, a favore della fede in una sopravvivenza felice per i giusti, risulta, in realtà, anche dal racconto del martirio dei sette fratelli (2 Ma c. 7). Presente già, sicuramente, nell'opera in cinque libri di Giasone, l'opera, sulla base della quale, facendone come un'epitome, l'autore del II Maccabei compose la propria (2 Ma 2,19-32) – il racconto non è privo, nel suo fondo, di una sostanziale storicità. Solo quasi i discorsi, messi in bocca ai protagonisti, insieme ad alcune sottolineature di particolare ferocia da parte dei carnefici, sono frutto di rielaborazione letteraria, della quale il responsabile poté essere, appunto lo stesso Giasone. Il pensiero della risurrezione, è, dunque, come l'anima di ciascuno dei discorsi Ognuno dei fratelli, successivamente, dichiara personalmente di affrontare gli atroci tormenti nella convinzione che Dio avrebbe concesso loro, dopo la morte, una nuova eterna vita. Meglio di quello del primo (7,6), significativo, in questo senso, è il discorso del secondo:

*“Tu, o scellerato, ci elimini dalla vita presente, ma il re del mondo, dopo che saremo morti per le sue leggi, ci risusciterà a vita nuova ed eterna” (7, 9).*

In ragione, ugualmente, dello stesso pensiero della risurrezione, un certo Razis, uno degli anziani di Gerusalemme, tra i più ben voluti e rispettati, affrontò la morte al tempo della missione di Nicanore, nel 161. Morì, infatti,

*“invocando il Signore della vita e dello spirito, perché di nuovo glieli restituisse” (2 Ma 14,46).*

Mediante le sue ripetute affermazioni circa la risurrezione dei morti, l'autore di II Maccabei intese, sicuramente,

contribuire alla diffusione della fede circa l'idea di una felice ed eterna sopravvivenza per i buoni. Ma, nel tempo stesso, egli offre anche la testimonianza di una fede che si era andata stabilendo, e aveva ormai oltrepassato i confini del giudaismo palestinese. In realtà, tanto Giasone, l'autore dell'opera (andata perduta) in cinque libri sui Maccabei, quanto il suo epimatore, l'autore del I Maccabei, furono sicuramente dei giudei alessandrini (a questo proposito va sottolineato come i *Libri dei Maccabei* presenti nel canone alessandrino dell'Antico Testamento – *la Settanta* – non furono inclusi in quello ebraico scaturito dal supposto Concilio di Jamnia). Ambedue scrissero, difatti, direttamente in greco. Molto probi abilmente, inoltre, l'autore del II Maccabei, come sembra suggerire un certo spirito anti-asmoneo, dovette essere uno degli aderenti al partito dei Farisei. Appare così molto probabile che furono proprio i Farisei, sin dal tempo della rivolta maccabea, i principali assertori della nuova credenza.

#### Note:

1) R. Quell, *Die Auffassung des Todes in Israel*, Leipzig 1925; A. R. Johnson. *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*. Cardiff 1942; N. J. Tromp. *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the OT*, Roma 1969.

2) Cfr. W. Baumgartner, *Zur Etymologie von Sche'ol*, in TZ II (1946), pp. 233-5; G. Greleman. *She'ol. Totenreich*, in THAT II, 1976. pp 837-41.

3) Cfr. K. van der Toorn – Becking, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, s.v. *Rephaim*, New York-Koln 1995, pp. 1307-1324.

4) Cfr. J. Touzard, *Le développement de la doctrine de l'immortalité dans l'AT*, in RB 7 (1988), pp. 207-41; H. Duesberg e I. Frausen, *Les Scribes inspirés*, Maredsous 1966.

5) Cfr. J. Lévèque, *Job et son Dieu*, Paris 1970, pp.467-89; L. Brates Caverio, *La esperanza en el libro de Job*, Madrid 1972, pp. 21-34; A. Wieser, *Giobbe*, Brescia 1975 (ed. orig. ted., 1956); L. Alonso Schokel e J . L. Sicre Diaz, *Giobbe*, Roma 1985.

6) A. Weiser, *Das Buch Hiob*, Gottingen 1956 (tr. it. Brescia 1975).

7) C. Larcher, *Le Livre de Job*, Paris 1951, (1957 2a ed); S. Terrien, *Job*, Neuchatel 1963.

8) G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, Gütersloh 1963.

9) Cfr. M. Gruenthaner, *The future life in the, Psalms*, in CBQ 2 (1940). pp. 57-63; Ch. Barth, *Die Erretung vom Tode in der individuellen Klage und Dankliedern des AT*, Zurich 1947. R Tournay. *L'eschatologie individuelle dans le Psaumes*, in RB 56 (1949), pp. 481-506; B. Hall. *The problem of retribution in the Psalms*, in Scripture 7 (1955), pp. 84-92.

10) Cfr. A. Vaccari, *Antica e nuova interpretazione del Salmo 16*, in Bib, 14 (1933), pp. 408-434; K1. Seybold, *Der Weg des Lebens. Eine Studie zu Ps 16*, in TZ 40 (1984), pp- 121-29.

11) E. Podechard, *Le Psautier, I, Ps. 1-75*, Lione 1949.

12) R. Tournay, *Le Psaume 16, 1-3*, in RB 95 (1988), 332-36.

13) L. Sabourin, *The Psalm: Their Origin and Meaning*, I-II, New York 1969.

14) L. Alonso Schokel – Cecilia Camiti, *I Salmi*, II, Roma 1993, pp, 5-28.

15) G . Ravasi, *Qohelet*, Cinisello Balsamo 1988.

16) A. Minissale. *Siracide (Ecclesiastico)*, Cinisello Balsamo 1989.

17) A. Sisti, *I Maccabei: Libro Primo*, Roma 1968 e *Libro*



Secondo, Roma 1969.

18) Cfr. S. Gozzo, *La dottrina sulla vita ultraterrena nel secondo libro dei Maccabei*, in *Palestra del Clero* 41 (1962), pp. 1162-70, 1209-16; C. Marcheseli-Casale, *Risorgeremo, ma come?*, Bologna 1988, pp. 331-349.

### **Marco Pucciarini**

è docente di Storia delle Religioni nel biennio di specializzazione dell'Istituto Teologico di Assisi (ente aggregato alla Pontificia Università Lateranense di Roma) e all'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Assisi (Pontificia Università Lateranense); ha insegnato Storia delle Religioni presso l'Università degli Studi di Perugia dove ha diretto varie tesi di laurea. Ha curato, in collaborazione con il Museo della Letteratura romena di Bucarest, la Mostra bibliografica dedicata a Mircea Eliade (Assisi, 1997); ha diretto la ricerca sui nuovi movimenti religiosi: *l'Arcobaleno del Sacro in Umbria* (2003). È autore del volume *La morte e il morire nel mondo antico. Idee sulla sopravvivenza e i destini dell'uomo nello Antico Oriente. Con un'Appendice sul Sacrificio* (1997). I suoi interessi di ricerca vanno dalle religioni dell'Italia pre-romana (vedi, *Riti, sacrifici e dèi nelle Tavole Iguvine* (1997), alle religioni dell'India (v., *Atman e non-atman nell'insegnamento del Buddha* (2016), *La Yogatattva Upanishad e l'Atmabodha di Shankara* (2009), ai testi della mistica ebraica (v., *Il Sefer Yetzirah. Note di Lettura* (2007), alle problematiche delle nuove forme del sacro (v., *New Age. 'Ambigua metamorfosi del sacro o paradosso della profanità?* (2000), all'esoterismo (v., *Comprendere l'esoterismo come tipologia storico-religiosa* (2012), alla metodologia della ricerca storico-religiosa (v., *Ripensare il «Politeismo»* (2011). È membro della Società italiana di Storia delle Religioni e partecipa a varie iniziative per il Dialogo interreligioso. Suoi ulteriori

contributi si possono vedere a

<http://unipg.academia.edu/marcopucciarini>.