

MARCO PUCCIARINI

La Morte e il Morire nel  
Mondo Antico



Apocalyptic Aperiodic  
Èskathon Publishing



ÈSKATHON PUBLISHING  
Meta-curatorial doomsday project  
*Eschatological Hermeneutics Of Doom Revelations*

APOCALYPTIC APERIODIC SERIE

Published by: RMEDL | Èskathon Publishing

**Èskathon Publishing | Apocalyptic Aperiodic serie | Philosophical Working Papers:**  
An anthology of philosophical essays, articles and pamphlet in literary, non-literary and extra literary types,  
regarding apocalyptic, hermeneutic, escathologic and hermetic topics.

Prima Edizione CENTRO STUDI LA RUNA - Con una Appendice su "Sacrificio e sacrificare".  
Allegato al n° 8 di Algiza - I Quaderni di Algiza n°3  
bollettino interno del Centro Studi La Runa a diffusione interna all'associazione.  
Centro Studi La Runa Via Ri Alto, 5 16043 Chiavari GE | 1997.

Concept Design, Edition Design, Curating: Radical Matters - Editions / Label | Sandro Gronchi

Date of publication: January 2013 | Catalogue number: RMEPAAS016  
Online platforms: [www.radicalmatters.com](http://www.radicalmatters.com) | [www.radicalmatters.com/eskathonpublishing](http://www.radicalmatters.com/eskathonpublishing)  
Licensed by Creative Commons : BY-NC-Nd-3.0

Marco Pucciarini  
La Morte e il Morire nel Mondo Antico

*Idee sulla sopravvivenza e i destini dell'uomo nell'Antico Oriente*





*Illustrazione: l'Ach, la "Personalità Efficace",  
uno dei tre elementi spirituali nella religione egiziana, immagine di copertina nell'edizione originale*

*"La morte rimane per tutti un dramma sempre incombente e sconvolgente, e un mistero impenetrabile. Dramma e mistero che segnano il punto culminante dell'esistenza, dove tutto s'innalza, come in un'onda che sale repentina e poi d'improvviso precipita in abissi assolutamente inaccessibili allo sguardo umano. Tutti gli uomini sono dunque soggetti alla legge della morte. La vita non è che un movimento veloce verso la morte. La morte avanza continuamente verso l'uomo. L'organismo umano è materia e come tale è soggetto alla lenta usura del tempo, così come succede a una pianta, a una pietra, a un metallo. Tutto in lui decade lentamente, invecchia, si prosciuga, si ferma, si corrompe, muore. Sentiamo pure che il nostro compito non può essere soltanto quello di far la catena in cui s'inanellano le generazioni, avvertiamo che ciascun elemento di essa ha un valore suo proprio e incommensurabile..."*

*- Marco Pucciarini -*

## *Indice*

Prefazione.....	9
Cap. I: La morte e il morire: dallo scacco del pensiero filosofico alla risposta delle religioni.....	10
Cap. II: Idee sull'aldilà in Mesopotamia.....	20
Cap. III: L'Egitto e il destino dell'uomo.....	30
Cap. IV: Israele e l'idea della beata speranza.....	36
Cap. V: Le "cose ultime" e la beata speranza dei primi cristiani.....	45
Note.....	54
Bibliografia.....	57



## *Prefazione*

La sete inestinguibile di Mistero, che alberga nel cuore dell'uomo, anche quando fosse sepolta da un'endemica trascuratezza dell'io, costituisce la più grande risorsa per uomini e popoli. Essa appare più che mai necessaria alle soglie del terzo millennio. *Nell'homo religiosus*, si compie la natura intellettuale. Infatti nell'apertura al Mistero trascendente che lo contraddistingue, l'uomo tende l'arco della mente secondo tutta la sua possibile ampiezza e, proprio in questo, incontra il principio adeguato di edificazione del sociale, nel riconoscimento dell'indistruttibile dignità della persona umana. Il fatto religioso, come non ha mai smesso di sottolineare il grande storico delle religioni Mircea Eliade con la sua imponente opera, è in sé totalizzante abbracciando tutta la vita dell'uomo, dal concepimento a oltre la morte, come anche tutte le sue manifestazioni socio-economiche e culturali. Al di là delle diverse metodologie d'approccio e d'interpretazione del fatto religioso, l'ambito peculiare delle religioni comprende gli orizzonti ultimi, gli interrogativi sull'inizio e la fine del mondo e della vita, le insopprimibili domande circa il senso dell'esistenza, la vita dopo la morte, la ricompensa ultima del bene e del male, la condotta e perfezione morale in rapporto alla salvezza, come anche un'armonica e sapiente pedagogia per la composizione e realizzazione di un rapporto personale con la Realtà prima e ultima. Con questo scritto ho voluto presentare, senza pretendere d'essere esaustivo, quanto mi è parso centrale in quello che le principali culture religiose del mondo Antico hanno elaborato intorno ai temi della morte, della sopravvivenza dell'uomo e del suo destino. Il problema era già antico tra mesopotamici ed egiziani, quando Israele sviluppò le sue dottrine in continuo contatto con i movimenti culturali, letterari e religiosi dell'Antico Oriente. Come capire appieno la proposta cristiana senza questi antecedenti? Mi è parso opportuno collocare all'inizio di questo lavoro un breve capitolo con cui cercare di mostrare la differenza e le peculiari componenti della visione religiosa della problematica connessa con la morte ed il morire, rispetto ad altri modi di affrontarla per cercarne possibili risposte e soluzioni. Rispetto all'edizione italiana, quella romena presenta delle novità: ho aggiunto un capitolo sul cristianesimo dei primi tre secoli ed un Appendice sul *Simbolismo del fiore di Loto* [non riportata in questa edizione] che mi ha permesso, senza troppo appesantire l'opera, d'introdurre dei cenni su quanto si è andato pensando in Oriente sui destini dell'uomo. Inoltre, ho ritenuto opportuno dotare l'opera di una bibliografia scelta affinché il lettore che voglia inseguire ulteriori piste di lettura, possa avere una mappa, anche se approssimativa, del territorio della nostra indagine. Poiché il mondo Antico offre una massa notevole di materiali sia archeologici sia epigrafici e letterali, ho dovuto, per mantenere un carattere il più possibile agile all'opera, operare delle scelte fra le testimonianze dirette, cercando però di rispettare l'omogeneità dei generi per meglio poterne individuare, rispetto al problema del destino ultimo dell'uomo, le analogie, gli esiti diversificanti e le proposte innovative che le credenze del mondo antico mostrano le une nei confronti delle altre. La terminologia specifica delle varie culture è presentata in trascrizione semplificata, non sarà difficile per il lettore che ha una qualche conoscenza delle varie lingue antiche, raggiungere l'esatta restituzione filologica dei termini; così pure, per la bibliografia in nota ai vari capitoli, ho contenuto la scelta dei rimandi bibliografici ai principali contributi di ricerca. Tengo a ringraziare l'editore romeno per aver voluto ospitare questo mio lavoro fra le sue pubblicazioni. E' per un grande onore vedermi pubblicato nella lingua e nella patria di Mircea Eliade a cui va tutta la mia riconoscenza per quanto ha saputo insegnarmi con la sua opera.

M.P.

## ***I. La morte e il morire: dallo scacco del pensiero filosofico alla risposta delle religioni.***

Narrano le cronache che nell'anno 1498, nei dintorni d'Este, fosse stata rinvenuta in un antico sepolcro una lampada ardente da più di mille anni, ma che, tolta dal luogo ed esposta all'aria, d'un tratto, si spense. A Roma, qualche anno prima, il 15 aprile del 1485, fu scoperto, nei pressi della Via Appia, un sarcofago marmoreo dentro cui, galleggiante in un liquido, giaceva il corpo intatto di una fanciulla romana che tale, freschezza e flessibilità conservava, da sembrare quello di una adolescente appena morta. Il volto delicato aveva un leggero colorito, gli occhi e la bocca semiaperta e intorno al capo, ornato da una fascia d'oro, s'intrecciavano i lunghi e fluenti capelli color dell'oro. *Essa era bella - narra il cronista - oltre quanto si può dire e scrivere, e se lo dicessi, quelli che non la videro non crederebbero.* La fama corse per la città e per i paesi vicini, e trasportato il corpo al Palazzo dei Conservatori in Campidoglio, la gente vi si recava da ogni parte per poter ammirare un tale prodigio; ma il corpo, anneritosi dopo qualche giorno d'esposizione all'aria e alla luce, fu, per ordine del pontefice Innocenzo VIII, seppellito nottetempo in un luogo segreto fuori della Porta Pinciana, e di questa straordinaria scoperta non rimase altro che la memoria<sup>1</sup>. L'illusione che in qualche modo si potessero eludere gli impalpabili lacci della morte e sottrarsi all'ineluttabile disfacimento, non era durata che un tenue momento: *Mors ultima linea rerum est* (Orazio, *Epist.* 1, 16). La morte rimane per tutti un dramma sempre incombente e sconvolgente, e un mistero impenetrabile. Dramma e mistero che segna il punto culminante dell'esistenza, dove tutto s'innalza, come in un'onda che sale repentina e poi d'improvviso precipita in abissi assolutamente inaccessibili allo sguardo umano. Tutti gli uomini sono dunque soggetti alla legge della morte. La vita non è che un movimento veloce verso la *morte*. La morte avanza continuamente verso l'uomo. L'organismo umano è materia e come tale è soggetto alla lenta usura del tempo, così come succede a una pianta, a una pietra, a un metallo. Tutto in lui decade lentamente, invecchia, si prosciuga, si ferma, si corrompe, muore<sup>2</sup>. Sentiamo pure che il nostro compito non può essere soltanto quello di far la catena in cui s'inanellano le generazioni, avvertiamo che ciascun elemento di essa ha un valore suo e incommensurabile (*l'individuum ineffabile* degli scolastici). Può bensì il singolo nella vita apparire effimero e inconsistente, e per esso si può ripetere l'antica immagine omerica, continuata fino a Dante: gli uomini sono come le foglie della foresta, che cadono ad ogni stagione e si rinnovano. Ma se il tronco, che è l'umanità, rimane saldo e sopravvive al mutar delle foglie caduche e inaridite, esso non è poi che lo strumento per l'alimentazione delle fronde, dei fiori, dei frutti, che via via si succedono. Non importa che alcuni individui valgano più ed altri meno, come i fiori che sono più o meno odorosi e i frutti più o meno gustosi; giacché essi esprimono semplicemente un diverso grado di maturità. Quello che importa è che il tronco dell'umanità viva, per dar vita a questi esseri innumerevoli; che l'umanità fiorisca e fruttifichi negli individui, i quali hanno una finalità loro propria, e sono la ragion d'essere dell'albero della vita. Allora, che cos'è morire? e perché si muore? Albert Camus scriveva: "In realtà, non c'è esperienza della morte"<sup>3</sup>. Perché? Seguiamo ancora Camus: "In senso proprio, non è

sperimentato se non quello che è stato vissuto e reso, cosciente". Quando parliamo del "morire", ne parliamo come se si trattasse di un evento, o di un atto, vissuto. Ma, un evento, o un atto, definiscono e si definiscono attraverso un "prima" e un "poi", irriducibili l'uno all'altro. Questo "prima" e questo "poi", non sono sospesi nel vuoto, ma s'iscrivono nella continuità di una storia personale, nella soggettività storica. E' questa continuità che ci interroga: c'è in essa un soggetto che è morto dopo essere stato vivo? O, di contro, la morte non è, propriamente, l'annientamento di questa soggettività capace di vivere il "poi" e di collegarlo al "prima"? Ipotesi questa che è già stata di Epicuro: "Abituati a pensare che la morte non è nulla per noi, perché ogni bene e ogni male risiedono nella facoltà di sentire, di cui la morte è appunto privazione... Il più terribile dei mali dunque, la morte, non è niente per noi, dal momento che, quando noi ci siamo, la morte non c'è, e quando essa sopravviene noi non siamo più" (*Epistola a Meneceo*, 124 e ss.). La morte e il soggetto suscettibile di farne l'esperienza, non potranno mai incontrarsi. Senza dubbio la teoria di Epicuro comporta un'ipotesi negativa per qualunque idea di sopravvivenza. Ad ogni modo, morire, essere morti, rigorosamente parlando, non può essere concepita come una "esperienza" se non per chi è morto, se questi resta cosciente e se può riflettere, elaborare, quello che gli accade in questa condizione. Se dunque, l'esperienza della morte esiste, essa non fa parte del nostro mondo e noi non possiamo né comunicare né entrare in relazione con essa. C'è comunque un ambito che fa eccezione: possiamo parlare dell'esperienza, nostra esperienza, del vedere la morte altrui. Quale è il suo contenuto? Ci può, in qualche modo, illuminare su ciò che è morire? Certo, qualcosa accade davanti a noi, un evento, il più irrevocabile di tutti, si produce: pochi istanti prima qualcuno era là, potevamo comunicare con lui, anche se solo con uno sguardo, la pressione della mano; poi, non abbiamo davanti altro che un cadavere, incapace di risponderci. La morte altrui è l'esperienza della rottura, definitiva, netta, della comunicazione. Quel corpo che era vita, parola, ora è inerte, muto. Il cadavere è là, davanti a noi, porta ancora i tratti della persona che abbiamo conosciuto, amato: l'essere che viveva "prima" è là, inutile cercarlo da qualche altra parte nel nostro mondo. Eppure non è più presente. Così sperimentiamo la distanza che separa il morto dal vivente, lo *choc* di questa morte sulla nostra vita, quando si tratta di qualcuno che amiamo. Dinanzi alla morte altrui il primo movimento dell'animo è quasi un soggiacere all'evidenza di quest'annichilimento. La nostra stessa desolazione sembra implicare in noi la persuasione di una sventura ultima, irreparabile: e a questo sentimento spontaneo per la perdita della persona cara si associa tacitamente quello della nostra caducità. Noi stessi usiamo chiamarci "mortal", e per questo nome gli uomini sembrano distinguere se medesimi dagli altri esseri viventi. Dinanzi alla tomba, ultimo asilo, la sola parola vera pare quella suprema di Amleto: *the rest is silence*. Facciamo un'esperienza che è sì esperienza della morte, ma non del "morire" stesso come evento che accade al morente. L'idea che essa ci fornisce su ciò che sarà la nostra propria morte non è che molto marginale. Sapendo che morremo e non avendo alcuna esperienza diretta di ciò che significhi morire, non possiamo fare a meno di tentare di "riempire" questa certezza vuota di un qualsiasi contenuto sperimentabile direttamente. Anche se la morte non si fa mai conoscere "di persona", noi non rinunciamo a cercare di farci una sua semi-esperienza, impadronendoci di tutto quello che ci sembra suscettibile di prefigurarla. Così, l'esperienza quotidiana del sonno può essere intesa come un'immagine direttamente anticipatrice della morte. L'analogia è fondata sulla nostra stessa esperienza: davanti ad una persona profondamente addormentata "seppellita" nel sonno, non c'è mai capitato di domandarci con inquietudine se questa non fosse morta? Certo, per quanto ci concerne direttamente, noi "cadiamo" nel sonno senza poterci osservare addormentati. E' solo quando ci svegliamo che realizziamo che ci siamo addormentati e, pure allora, quello che ci è accaduto nel momento stesso in cui ci siamo addormentati rimane per noi sconosciuto. Il sonno, propriamente parlando non è un'esperienza e, forse, è proprio per questo che si è reso così adatto a figurare la morte. Esiste, è vero, un torpore ancora cosciente che non è ancora sonno vero e proprio, ma che lo precede e l'annuncia. Una distanza radicale, come quella che separa l'agonia dalla morte, sussiste fra questo torpore e il sonno vero e proprio. Invecchiare vuol dire avvicinarsi a morire, un'altra prefigurazione della morte. Il progressivo ridursi delle attività nell'anziano, la diminuzione delle sue facoltà, la sua ridotta

capacità di investire la sua affettività in compiti, relazioni, non costituiscono una prefigurazione della morte come sciogliersi di ogni relazione, di ogni scambio con il mondo? L'analogia è valida se la morte è intesa come rottura ed estinzione, ma se l'intendiamo come liberazione, se pensiamo di trovare al di là da essa una vita dello spirito più libera, più viva, allora non è più la vecchiaia che ci offre un'immagine della morte, ma, al contrario, l'analogia più densa di significato ci è offerta dalla giovinezza, meglio ancora dalla nascita, dall'ingresso nella vita, dall'apertura al mondo. Incerti riguardo alla morte, non ci troviamo forse come chiusi in un cerchio? Da un lato, la certezza che abbiamo del morire, del nostro morire, è vuota, non significativa, vista la nostra incapacità di darle un qualsiasi contenuto di esperienza o di semi-esperienza. D'altra parte la scelta che operiamo in queste prefigurazioni della morte implica una qualche idea preliminare di ciò che esse devono prefigurare. Se noi ignorassimo del tutto quello che è il morire, come sapremmo che il sonno o la vecchiaia sono immagini della morte? Per cercare di uscire dal cerchio, ritorniamo all'idea della morte. Possiamo precisarla in qualche maniera più diretta? Partiamo dalla definizione classica della morte come separazione dell'anima e del corpo. Solo che questa definizione ci rimane oscura fintantoché non siamo in grado di dire come l'anima e il corpo, attraverso i loro rapporti, definiscono il vivere. Per sapere cosa sia il morire occorre conoscere cosa sia il vivere. Di fatto la problematica ontologica dell'anima e del corpo ha lungamente occupato la filosofia greca e la filosofia medievale, fino a trovare la sua più soddisfacente elaborazione nel pensiero di Tommaso d'Aquino. L'antropologia tomista unisce intimamente - sostanzialmente - l'anima e il corpo, senza però ignorare quella che è la vita propria dell'anima. L'intelligibilità di quest'antropologia è però legata a un sistema che ingloba in una sintesi gerarchica tutto l'insieme degli esseri creati. L'uomo è posto al confine di due mondi: quello delle sostanze immateriali e quello delle sostanze composte di materia e forma. La possibilità di comprendere quest'antropologia risulta dunque sospesa all'intelligibilità propria di questi due mondi, in particolare all'intelligibilità del mondo delle sostanze materiali di cui l'uomo fa parte in modo più diretto. In altre parole essa è strettamente connessa ad una cosmologia che lasci concepire la possibilità di una indipendenza progressiva della forma nei confronti della materia che anima. Dal giorno in cui, divenendo matematica, la fisica ha cessato di riferirsi all'*hylemorfismo*, l'idea tomista dell'anima, come unione sostanziale dell'anima e del corpo, s'è oscurata. Si vede bene in Descartes, che pensa chiaramente il pensiero, l'estensione, ma che non riesce a concepire l'unione sostanziale dell'anima e del corpo che pure ammette. Non gli sembra che "lo spirito umano sia capace di concepire ben distintamente, nello stesso tempo, la differenza fra l'anima e il corpo e la loro unione; ciò a ragione del fatto che occorrerebbe pensarle come una sola cosa e allo stesso tempo concepirle come due, ma questo è contraddittorio" (*Lettre à la Princesse Elisabeth du 28 juin 1643*). Originariamente, la nozione d'anima ha un rapporto diretto con il problema della morte e dell'immortalità. L'anima è ciò che sopravvive al corpo. Se la definizione classica della morte come separazione dell'anima dal corpo può essere interpretata nel senso di un annientamento dell'anima consecutivo alla disorganizzazione del corpo, il suo significato più diretto implica la credenza nell'immortalità dell'anima. E questa è la posizione del primo filosofo in cui troviamo questa definizione: Platone - senz'altro influenzato dalla visione orfica. Ogni tentativo di dimostrazione dell'immortalità dell'anima si richiama, più o meno direttamente, a Platone e agli argomenti del *Fedone* (70,71 e ss.), particolarmente a quello che stabilisce l'affinità fra l'anima e le Idee che sono indistruttibili, eterne. Questi argomenti o prove suppongono un'esperienza. L'esistenza separata dell'anima comincia a diventare concepibile nella misura in cui, nell'esistenza attuale, noi sperimentiamo una certa vita indipendente dell'anima. Così, nel *Fedone* (64a, 67a) Platone fa dire a Socrate che il filosofo non deve temere la morte. Ma perché? Ha forse delle ragioni specifiche per non temere la morte? Sì. Perché il filosofo nell'atto stesso del filosofare anticipa la morte, poiché quest'atto esige un raccoglimento totale del soggetto in sé stesso, per pensare " con l'anima sola". Questo sforzo per realizzare nella vita le condizioni stesse della morte, o piuttosto dell'immortalità, dà confidenza non solamente nella possibilità di una esistenza separata dell'anima, ma pure nella libertà superiore di cui gode l'anima così separata dal corpo che la turba e le impedisce di pensare. Traendo da questo testo la conclusione che l'anima in

quanto tale, ogni anima, è immortale, si rischia di non avvedersi del fatto che distaccandosi dal corpo per pensare con l'anima sola, il filosofo non fa soltanto la prova che l'immortalità è possibile, ma ne pone pure la condizione. Non soltanto quegli che si è esercitato ad un pensiero purificato dal contatto con il corpo ha il privilegio di concepire l'immortalità, la cui natura resta nascosta per chi non abbia fatto questa esperienza, ma egli è senz'altro il solo che si renda capace di goderne. La relazione dell'anima, con le Idee si acquisisce, in effetti, solo in questo movimento della vita del pensiero. E' possibile dunque promettere l'immortalità a chi non abbia reso la sua anima affine alle Idee attraverso la disciplina del puro pensare? In effetti, Platone, per una tale persona, non prevede che la caduta in un nuovo corpo sino a che l'anima, purificata dalla filosofia, possa realmente liberarsi dal ciclo della metempsicosi. Oggi, può essere di una qualche difficoltà il riprendere puramente e semplicemente le idee platoniche. In primo luogo, occorre osservare che nel l'ammettere che il pensiero possa veramente purificarsi, in questa vita, dal corpo e rendersi così affine al mondo intellegibile, non si può fare a meno di chiedersi se lo spirito si prepari così all'immortalità propriamente detta, cioè a una vita personale dopo la morte, o se esso, piuttosto, non faccia l'esperienza della partecipazione, in questa stessa vita, all'eternità delle Idee. Quest'ultima è la posizione, ad esempio, di Spinoza, che si rifiuta d'immaginare la sopravvivenza, benché ammetta che lo spirito può in questo stesso mondo sperimentare la sua eternità. Ancora possiamo domandarci se, quando raggiunge la sua più alta purificazione, il pensiero non resti dipendente, nel suo porsi, dalla conoscenza sensibile e quindi dal corpo. Il problema dei rapporti dell'anima e del corpo raggiunge, qui, il suo *maximum* di complessità - e d'interesse filosofico - allorché si tenti di pensare la relazione fra conoscenza sensibile e conoscenza intellettuale. La mediazione fra queste due forme di conoscenza è di difficile discernimento ma essenziale. In particolare, sembra evidente come l'intelligenza abbia bisogno, per il suo esercizio, della conoscenza sensibile. Dunque, come ammettere la possibilità di una vita intellettuale dell'anima separata dal corpo? Rifiutando il dualismo agostiniano san Tommaso si è fatto obbligo di esaminare questo problema con la massima attenzione e gravità. Il suo pensiero è ricco di sfumature e occorre confessare che quella parte della sua antropologia che si occupa della vita e della conoscenza dell'anima separata non è né la più chiara, né la più soddisfacente. Ora, questa oscurità scaturisce dalla definizione classica della morte. Lungi dal costituire una verità indipendente e immediata, questa definizione non è che un momento particolare dell'antropologia. Se non si può parlare in modo intellegibile dell'immortalità, ancor meno si è in grado di dare un senso chiaro e preciso alla definizione della morte come separazione dell'anima dal corpo. Questa difficoltà è ancor più vivamente avvertita nei nostri tempi. La definizione esistenziale dell'uomo insiste, in maniera ancor più forte, sul ruolo della corporeità non soltanto nella conoscenza, ma anche come presenza al mondo e all'altro che costituiscono l'esistente come tale. L'insistenza sull'incarnazione dell'uomo, e il turbamento che essa introduce nella concezione classica della morte e dell'immortalità, non si origina esclusivamente da una forma particolare del pensiero filosofico. Siamo portati a distanziarci dalla sintesi antropologica all'interno della quale la morte può essere definita come la separazione di un'anima immortale e di un corpo mortale, non solamente da difficoltà intellettuali, ma da tutto il movimento dell'esistenza moderna, che ci allontana da una concezione puramente speculativa del pensiero per impegnarla, al contrario, nella conquista tecnica del mondo e della vita sociale. Lo statuto ontologico dell'anima separata, già difficile da concepire nell'ambito di una filosofia speculativa del pensiero, lo diviene ancora di più allorché l'uomo definisce la sua esistenza in funzione del lavoro e dell'altro. Il valore che Platone attribuiva alla liberazione dell'anima nei confronti del corpo, diviene impensabile per l'uomo moderno. Come riconoscere il significato umano di un'esistenza spirituale separata dal mondo in cui l'uomo agisce e parla? Indipendentemente da ogni considerazione di fede, l'idea cristiana della resurrezione dei corpi può apparire, alla fine, plausibile. In questa prospettiva, il legame dello spirito e del corpo è tale che la morte non può apparire che come un annientamento totale, da cui possiamo tuttavia riaverci per mezzo di una resurrezione totalmente gratuita, ricreante, in una nuova terra e sotto nuovi cieli, tutto il nostro essere di uomini indissolubilmente legati a un corpo. Il filosofo, tuttavia, non può fare a meno di interrogarsi: sostituendo la

resurrezione dei corpi all'immortalità dell'anima, risolviamo effettivamente tutte le problematiche che abbiamo rilevato? Il pensiero trova delle nuove difficoltà. Affermando che la sopravvivenza riguardi veramente la realtà integrale dell'uomo - il corpo e la sua relazione con il mondo - si rischia di affermare una rappresentazione dell'altra vita talmente concreta, talmente vicina a ciò che noi viviamo che ci si potrebbe chiedere come sia possibile che, in un'esistenza dalle condizioni così simili alle nostre, tutto non ricominci come nel nostro mondo: perché la nuova creazione non avrebbe, come la nostra, una storia, cioè dei conflitti e delle genesi? Per evitare simili conclusioni, il pensiero cristiano deve affermare l'alterità radicale del mondo della resurrezione, ma allora occorre rilevare che noi non siamo in grado più di sapere dove inizi e finisca l'analogia. In quale senso il corpo resuscitato, altro da quello che è stato portato sulla terra, è realmente un corpo, capace di svolgere un ruolo analogo a quello che il nostro corpo svolge nella vita presente? Quando opera la sua critica, la speranza cristiana della resurrezione dei corpi si mostra molto meno semplice di quanto appaia nella sua immediata opposizione alla dottrina dell'immortalità dell'anima. La fede non proietta una chiarezza totale sul fenomeno della morte. In fin dei conti, il suo più incontestabile beneficio può consistere, al contrario, nell'offrirci la possibilità di credere nell'aldilà senza obbligarci a pensare che abbiamo risolto il mistero della morte, del "morire", che rappresenta per il pensiero umano un limite invalicabile cui le religioni cercano di dare una risposta. Il fatto morte nelle culture arcaiche e primitive è un fatto fortemente socializzato, un avvenimento che determina una "crisi" nel gruppo familiare e in quello più ampio di stirpe, di lignaggio, di clan, di tribù, ecc. Le strutture in cui si articola il gruppo reagiscono alla morte attraverso una serie di funzioni mitiche e rituali, creando dei paradigmi in cui tali reazioni si cristallizzano e tipicizzano in modo tradizionale. Così che l'esperienza di morte, per quanto concerne l'individuo, è costantemente mediata dai modelli che il gruppo di cui fa parte gli offre. L'individuo reagisce alla morte difendendosi magicamente o religiosamente dai possibili attacchi degli stregoni; ovvero realizza la sua esigenza di superamento della morte in una proiezione d'immortalità e di resurrezione, ma, in ogni caso, il suo atteggiamento è condizionato dalle soluzioni che il gruppo gli propone e che trova "vere" e "reali". L'evento morte è generatore, per il suo configurarsi e acquisire intelligibilità attraverso le motivazioni mitiche e rituali, di reazioni ambivalenti. Da un lato il gruppo esprime il suo dolore, il sentimento di distacco, l'intenzione di vendicare il morto e di ricostituire un ordine turbato dall'accadimento. Sotto un altro aspetto, il gruppo viene a riconoscere nel morto un potenziale aggressore, un rischio per la vita che continua e deve ricorrere a varie forme di difesa dalle aggressività e dal rischio, cancellando la memoria del morto o trasformando la sua carica negativa in positiva. Nella maggior parte delle culture tradizionali l'avvento della morte si presenta come un disgraziato "incidente" verificatosi agli inizi. La morte era sconosciuta ai primi uomini, agli antenati mitici. La morte è la conseguenza di qualcosa che è avvenuto in un'epoca primordiale che ha mutato l'originaria condizione di pienezza e che ha creato la situazione in cui l'uomo si trova nella sua attualità. Dal mito si apprende così come la morte è comparsa per la prima volta e si capisce il perché della propria morte: si muore perché la tal cosa è accaduta *in illo tempore*. Tale mutamento dipende da una colpa o anche dalla violazione di un "tabù" posto all'origine, o, infine, da taluni avvenimenti mitici che introducono la morte nel mondo indipendentemente dalla volontà, dal comportamento, dalla responsabilità degli uomini, talvolta soltanto per un capriccio, per un gioco, per una competizione di esseri divini o semidivini. Nel mito si tende ad accertare non tanto il perché dell'origine della morte, quanto il come e il quando essa si è introdotta nella vicenda umana. In questo modo si realizza una sicurezza di connessione di una vicenda quotidiana, comune e non spiegabile in sé, il "dopo", ad una *ratio* che è in un certo tempo, il "prima", nel quale si è verificata l'eversione della natura umana. Nei miti di trasformazione della morte, essa assume il valore di un passaggio, talvolta di una prova, attraverso la quale l'uomo accede ad una condizione diversamente rappresentata, che gli assicura la continuità d'essere in un'altra vita. Le singole forme di credenza in una sopravvivenza dell'uomo sono molto differenti; qui di seguito ne tratteremo una tipologia generale, lasciando ai successivi capitoli l'approfondimento di quelle proprie alle principali culture dell'Antico Oriente. La forma

più semplice è l'idea di una prosecuzione della vita terrena, collocata nel sepolcro o nel regno sepolcrale. La stessa sepoltura dei morti ha quale premessa l'idea di una qualche sopravvivenza; già in epoca preistorica gli uomini venivano sepolti con doni di cibo e di bevanda, armi e ornamenti, coniugi, gente del seguito e schiavi. Le tombe megalitiche del Nord così come le piramidi e le mastabe egiziane sono testimonianze della fede in questo genere di sopravvivenza. Accanto al rifornimento dei morti al momento della sepoltura, vi era l'uso di nutrirli in determinate festività come le greche *Anthesteria* e le romane *Parentalia*. La sepoltura in tombe di famiglia aveva lo scopo di assicurare ai membri defunti la prosecuzione nella loro comunità. Presso vari popoli (Cinesi, Romani ed Ebrei), l'idea dell'immortalità individuale passava in secondo piano rispetto a quella dell'immortalità della famiglia e della stirpe; i Germani credevano in una sopravvivenza della stirpe nella "casa delle anime", sotto la guida non di un dio, ma di uno degli anziani. Secondo un'altra prospettiva, i morti acquisiscono potere su una determinata sfera della vita terrena, rivelando una concezione della sopravvivenza come continuità e potenziamento della vita terrestre. Singoli defunti che già in questa vita possedevano uno straordinario potere magico, come sovrani, stregoni o eroi, conseguono dopo la morte, un potere più grande e possono così interferire nella vita dei loro discendenti o del loro gruppo sociale. Il culto degli eroi e degli antenati quasi non si differenzia dal culto degli dèi, entrambi i gruppi sono invocati nella preghiera come spiriti della natura e dèi supremi, ed entrambi i gruppi sono onorati con sacrifici. Secondo una diversa concezione, la vita terrena potenziata continua nell'aldilà in un "luogo" che può essere descritto, come paradiso o regno dei morti. Le popolazioni indiane nordamericane credono in un paradiso situato a ovest, sottoterra, un caldo paese fiorito dove c'è abbondanza di tutto, dove non c'è posto alcuno per le malattie e la morte, dove si circola nudi e si canta e danza. Gli Egiziani parlano di una verde e fertile terra di *Aalu*, dove si semina, si raccoglie, si caccia e si gioca: Il *Rig - Veda* parla della sede celeste dei padri, dove essi banchettano, cantano e suonano il flauto; molto diffusa è l'immagine dell'isola dei beati, circondata dal mare. I Campi Elisi, posti ai confini della terra, sono il luogo dove agli uomini è assegnata una vita più facile; l'isola dei beati irlandesi è detta "il paese sotto le onde", "l'altro mondo", "il paese luminoso", ed è un luogo dove abitano uomini meravigliosi, con musica e alberi da frutto soprannaturali, cibo e bevande in grande abbondanza e nel quale i defunti godono giovinezza e bellezza eterne. L'altra immagine, quella che implica un peggioramento della vita terrena dopo la morte, è quella del "regno dei morti". Diffusa è l'idea che i morti conducano negli Inferi un'esistenza ombratile. L'*Arallu* babilonese è immaginato come una città circondata da sette mura: "Al Paese-senza-ritorno... / Nella Dimora dove non escono mai più / Coloro che vi sono entrati / Per la strada senza ritorno, / Dove coloro che arrivano / Sono privati della luce / Non nutrendosi che di *humus*, alimento della terra, / Calati nelle tenebre, senza mai vedere il giorno"<sup>6</sup>. Secondo la visione omerica<sup>7</sup>, le ombre dell'*Ade* conducono una semi-vita inconsapevole, senza aspirazioni e volontà, senza influenze sul mondo dei vivi e restano, perciò, privi della venerazione e delle offerte di questi; non vi è alcun mezzo per costringerle o attrarle tra i vivi, soltanto l'offerta del sangue di Odisseo risveglierà in loro il ricordo della vita vissuta. Molte culture concepiscono l'idea della vita dopo la morte, come un proseguimento su questa terra. L'anima si distacca dal corpo attuale e passa in un altro corpo, sia umano sia animale o vegetale, e, a volte, anche in oggetti inorganici, in special modo pietre. Secondo la credenza dei Tlaxcaltechi del Messico i sovrani rinascono in splendide gemme o in uccelli, gli altri esseri umani in animali. Per gli Zulù, i sovrani diventano serpenti velenosi, mentre gli altri uomini solo semplici e inoffensivi serpenti e le vecchie, lucertole. Stando all'antica fede nordica, gli antenati rinascono nei loro discendenti. In Nuova Zelanda i sacerdoti enumerano ad ogni neonato tutti i possibili nomi dei suoi avi, finché ad uno di questi il piccolo non emetta un grido o starnutisca e allora ecco individuata l'anima dell'antenato che riappare nel bambino. Per gli Egiziani i morti possono assumere qualsiasi forma. Il *Libro dei Morti* contiene una serie di sentenze che mirano a trasformare i morti in diversi animali e in altri esseri: falco, loto, airone, dio Ptah, ecc. L'idea di una prosecuzione, attraverso la morte, nella vita terrena ben presto si collegò a quella del contraccambio. Il senso della giustizia richiede una concordanza fra azione etica e destino.

L'esperienza della vita mostra che qui sulla terra, spesso le cose vanno male ai buoni e bene ai cattivi. Ed è a questa contraddizione che la fede nel premio o nel castigo, cerca di porre riparo attraverso una sorta di compensazione nella vita futura. La decisione in questa materia è demandata ad un giudizio che può essere immanente o automatico. Diffusa è l'idea dello stretto ponte che, passando sopra un abisso, congiunge il mondo terreno all'aldilà; i buoni lo percorrono facilmente, giungendo nel paese della beatitudine, i malvagi precipitano. La compensazione può però avvenire attraverso un regolare giudizio per opera di una divinità giudicante. I Melanesiani hanno il giudice dei morti Nedengel; in Egitto Osiride è "Signore del Giudizio". Nel 125° capitolo del *Libro dei Morti* è raffigurato il giudizio a cui viene sottoposta l'anima del defunto: nell'aula del tribunale troneggia Osiride, circondato dai suoi quarantadue terribili giudici. La dea della verità, Maat, accoglie i morti; Horus e Anubis sono pronti a prendere il cuore del morto e porlo sulla bilancia per pesare la sua "leggerezza". Innanzi ai giudici il morto recita una lunga preghiera in cui afferma di non aver commesso nessuno dei quarantadue peccati contro gli uomini e gli dèi, ma di aver vissuto della verità e di aver fatto il bene. Egli li supplica di salvarlo da una mostruosa divinità che divora i morti. L'immagine della bilancia si trova anche nell'antica religione indiana. Conformemente alla decisione scaturita dal giudizio, sia esso automatico o formale, avviene nell'aldilà la separazione dei buoni e dei malvagi: gli uni giungono in un luogo di luce e di beatitudine, gli altri in un luogo di tenebre e di tormento. Il luogo della beatitudine è il cielo in cui abita il dio creatore, oppure il mondo sotterraneo o il paese a occidente, a volte una zona particolare del regno dei morti o della città dei morti. La sede dei rifiutati si trova nel mondo sotterraneo, all'interno della terra o in uno spazio separato della città dei morti. Le più traboccanti descrizioni di questa topografia infernale, sono probabilmente quelle buddiste: sette o otto inferni bollenti e altrettanti freddi ed ognuno degli inferni maggiori ne ha altri sedici annessi; i rei che sono puniti in questi luoghi sono distribuiti in essi secondo le colpe che hanno commesso. La compensazione fra bene e male non è collocata esclusivamente nell'aldilà, ma pure col ritorno sulla terra, l'idea o dottrina del ciclo delle rinascite. Quest'idea ha avuto un molo predominante soprattutto in India, dove è stata unita all'idea che la nuova esistenza sia il risultato delle azioni compiute nella vita appena trascorsa. Si pensa che queste azioni lascino una specie d'impronta particolare nell'anima; nel sistema Samkhya troviamo l'espressione di "corpo sottile" (*suksmasharira*), per indicare l'involucro che racchiude l'anima durante le varie forme d'esistenza. Questo corpo sottile, un effetto del *Karma*<sup>8</sup>, segue l'individuo da un'esistenza all'altra, e così l'anima ottiene una qualità morale che corrisponde esattamente alla somma delle azioni buone e cattive. Caratteristica delle concezioni indiane è l'idea che la rinascita si estende da un'esistenza in forma umana, attraverso il mondo animale fino al regno vegetale e al mondo celeste e infero; la reincarnazione pertanto abbraccia i culmini assoluti dell'esistenza sia buona che malvagia. Nel Buddismo in cui si nega l'esistenza di un "Io" e l'individuo è considerato solo come una configurazione di elementi che si rinnovano continuamente, non è dell'anima che si afferma la rinascita, ma del *Karma* di una persona. Quando un essere vivente muore, ne viene generato uno nuovo che eredita il *Karma* dell'altro. Analoga concezione si trova presso le popolazioni a livello etnologico. A Sumatra si venerano le tigri, come nuove forme di esistenza dei morti; si pensa pure che le anime dei morti si trasferiscano in coccodrilli e tigri che divengono oggetto di venerazione. Sia nelle isole della Melanesia sia in Africa, come del resto in molte altre regioni si trovano idee analoghe. In Melanesia, per esempio, si riscontra l'idea di una reincarnazione in forma sia umana sia animale; singolare esempio della prima di queste idee è la credenza che i bianchi siano dei morti reincarnati. In Africa è assai diffusa la credenza in una reincarnazione dei morti in animali feroci, come leoni, iene o serpenti; più rara, presso queste culture, è l'idea che il morto si trasformi in un uccello o in una pianta. Le idee sull'immortalità intesa sia come semplice prosecuzione della vita, o come compensazione etica che segue a questa non sono riuscite a soddisfare pienamente l'uomo; in lui si è sempre mantenuta viva la consapevolezza dell'affinità e somiglianza con l'Assoluto, e perciò anche il desiderio di una vita con e nell'Assoluto. Questo desiderio ci è testimoniato già dal *Rig-Veda* (IX, 113):



*"Dove è posta la luce inestinguibile, il mondo, e in esso il sole, là ponimi, Soma nella eterna immortalità... Dove c'è il re figlio di Vivasvant, dove è la stanza solenne del cielo, dove sono le giovani acque, là rendimi immortale. Dove si può vagare a piacere, nel terzo firmamento, nel terzo cielo, dove vi sono i mondi di luce, là rendimi immortale. Dove vi sono tutti i desideri e le brame, dove c'è l'elisir di vita e la sazietà là rendimi immortale... dove abitano delizia e gioia, piacere e godimento, dove sono adempiuti i desideri del desiderio, là rendimi immortale".*

Il desiderio d'immortalità era vivo anche nel mondo semitico; nell'epopea di Gilgamesh l'eroe è alla ricerca della vita eterna. Troverà l'erba dell'immortalità, ma un malvagio demone gliela strapperà. Sia la saga israelitica sia quella greca conoscono il rapimento a una vita divina soltanto per singoli uomini, eccezionalmente dotati, come Enoch che Dio "prese" dopo che in vita aveva "camminato con Dio" (Gn. 5,24) ed Elia che nel turbine salì in cielo verso Dio (2 Re, 2,11 ss.). Gli dèi greci donano il cibo dell'immortalità, e quindi l'immortalità stessa soltanto a singoli mortali privilegiati. La mistica egiziana professava l'unione dell'uomo con il sole: l'anima ottiene di partecipare alla vita del dio sole, e viaggia con lui sulla barca del cielo nel luminoso oceano celeste e nell'oscuro cielo notturno. Fu quest'aspirazione alla vita divina che, probabilmente, indusse l'uomo a procurarsi, per via culturale e mediante consacrazioni, la certezza dell'immortalità e di una vita beata dopo la morte. Tutte le religioni misteriche dell'antichità sono vie per l'immortalità: l'unione con le divinità che muoiono e risorgono garantisce all'uomo la vita eterna dopo la morte. Alla base dei misteri c'è la profonda intuizione che l'immortalità non è una pretesa o una conquista dell'uomo, ma un libero dono dell'amore salvifico della Divinità, il cui simbolo esteriore è il sacro rito della consacrazione. Le usanze e le credenze legate alla morte cambiano ovviamente nelle varie società, ma tali cambiamenti provocano normalmente una notevole resistenza. Questa stabilità all'interno della diversità è stata esplorata da Huntington e Metcalf<sup>9</sup>, essi si sono rifatti a due studi classici che hanno costituito un punto fermo per la riflessione successiva. Il primo è *I riti di passaggio* (Torino 1982) di Arnold van Gennep, l'altro è quello di R. Hertz<sup>10</sup>. Nella sua opera il van Gennep tratta solo in parte della morte, ma individua un paradigma costante in tutti i riti di passaggio. Il modello si fonda su una distinzione fra due categorie e tre stadi:

*morte*  
*vivo/morto*  
*vivo>morente> morto*

*matrimonio*  
*celibe/sposato*  
*celibe>fidanzato>sposato*

Van Gennep introdusse anche l'idea di "liminarità" (dal latino *limen*, soglia), sviluppata in seguito da Victor Turner in *La foresta dei simboli* (Brescia 1976). Dei tre stadi, quello intermedio, "morente", è il più difficile da affrontare per il vivo, per ovvie ragioni, perché, nel processo reale, non è collocabile in nessuna delle due categorie definite, per cui la fase di transizione diventa sovente indipendente e autonoma nel processo rituale. Turner riteneva che "l'autonomia del liminare" fosse applicabile non solo ai rituali funebri, ma a tutto un insieme mal assortito di fenomeni sociali, nei quali comprendeva "fenomeni apparentemente diversi quali i neofiti nella fase liminare del rituale, gli autoctoni soggiogati, le piccole nazioni, i giullari di corte, i santi mendicanti, i buoni samaritani, i movimenti millenaristici, la matrilinearità nei sistemi patri lineari, e i sistemi monastici". Ma "l'autonomia del liminare" è particolarmente importante nei riti funerari. Van Gennep aveva già attirato l'attenzione sulla relativa *non* rilevanza dei riti di separazione dal corpo del defunto rispetto ai riti di transizione, o "di margine", i quali "hanno una durata e una complessità che induce talvolta a riconoscere in essi una sorta di autonomia" (*I riti di passaggio*, p 127). Robert Herz, si è pure occupato del riconoscimento rituale dello stadio liminare e si è concentrato sul diffuso fenomeno di società che non considerano la morte come un evento istantaneo e quindi compiono un secondo rito funerario con rituali elaborati. Il secondo rito serviva ad allontanare non solo il cadavere in decomposizione, ma anche l'anima del defunto, che nella

fase di transizione era vissuta "né qui né là", ai margini dell'insediamento umano, capace di compiere atti malvagi nonostante il suo stato di disagio, salvo che la sua ostilità e la sua invidia non fossero distratte da azioni o riti particolari. Così, nell'opinione di Hertz, la morte non è considerata come la distruzione totale e immediata della vita di un individuo. Le usanze funebri sono funzionali alla continuità del processo sociale, aiutando il defunto a superare il *liminare*, per giungere alla condizione stabile di antenato. Huntington e Metcalf hanno esteso e modificato l'intuizione basilare di Hertz. Essi attirarono in particolare l'attenzione sulla frequenza con cui nei riti funerari sono incorporate azioni dirette a negare la morte od opporsi ad essa: soprattutto i comportamenti sessuali e/o altri riti di fecondità. Ad esempio, sui Barai hanno scritto:

*"Nel periodo che segue la morte viene generata un'estrema vitalità attraverso i vari eccessi della celebrazione funebre nel tentativo di controbilanciare l'ordine estremo della morte; ma questa situazione di instabilità non può persistere e le attività funebri si indirizzano verso la realizzazione del ritorno alla normalità"*  
(*Celebrazioni della morte*, p. 188).

Un successivo simposio<sup>11</sup> tentò di applicare questi due temi (quello dell'importanza sociale dei riti funerari e quello dell'esuberanza sessuale e dei riti di fecondità) a un insieme più ampio di società. Gli atti del simposio presentano tutta una gamma di credenze e di pratiche assai diverse, che agli estremi opposti sono in evidente contraddizione tra di loro. In altri termini, questi documenti mettono in discussione la possibilità stessa di trovare una chiara connessione tra la morte e l'origine della religione. Troviamo una grande varietà di usanze differenti, da quelle delle società di cacciatori-raccoglitori dell'Africa, dove il cadavere del defunto è relativamente poco importante, a quelle del culto tantrico *aghor* in India, dove si giunge ad un vero e proprio amplesso con il defunto, come via per superare il dualismo, e per affermare il distacco anche dalle pratiche e dalle circostanze più ripugnanti. Un altro simposio<sup>12</sup>, che ha affrontato temi sia di antropologia che di archeologia, è giunto a una conclusione molto simile: le diversità sono tanto grandi che trarre delle conclusioni generali, applicabili cioè a società sulle quali mancano dati precisi, è estremamente azzardato. Il curatore degli Atti, S. C. Humphreys, ha tenuto a sottolineare l'affermazione di Peter Ucko secondo cui "vi sono differenze nel trattamento dei morti all'interno di tutte le culture, così come fra una cultura e l'altra", ed è "estremamente improbabile che due società si assomiglino abbastanza fra di loro da permettere a un archeologo o a uno storico di trarre conclusioni certe da dati etnografici per colmare le lacune della nostra conoscenza delle società del passato" (p. 4). E' evidente, dunque, che il materiale raccolto dagli antropologi non può suffragare la tesi secondo cui la coscienza umana della morte portò all'invenzione della religione, quale compensazione per la paura che tale coscienza evoca. E' sorprendente come questa tesi, priva di un qualunque spessore scientifico, continui a essere presentata come un assunto che si può dare per scontato. L'errore fondamentale di questa tesi, non sta nell'affermazione che la religione è una "invenzione" umana. Certo che lo è, come lo è anche tutto quello che gli uomini esprimono in concetti e linguaggio. Il termine *invenio* ha il significato di "venire in, venire dentro". La questione dunque, tanto per le scienze quanto per la religione e la teologia, è la natura del terreno di realtà in cui gli uomini "vengono dentro" e che esplorano attraverso le loro molte e diverse invenzioni; tenendo conto che le spiegazioni umane di qualunque cosa (a parte quelle di estrema banalità) sono approssimative, correggibili, provvisorie e spesso sbagliate. Tuttavia, nel caso di spiegazioni tanto a lungo e profondamente vagliate come quelle delle scienze naturali o della religione (per quanto applicate a soggetti e fini differenti) si è raggiunta una notevole attendibilità. L'errore delle spiegazioni secolari e riduzioniste, che considerano la paura della morte la causa della nascita della religione, sta innanzi tutto nell'assunto che le spiegazioni religiose non hanno alcuna attendibilità, tenendo anche conto del fatto che le descrizioni di ciò che s'incontra nel campo religioso sono approssimative e correggibili. Il secondo errore sta nell'assunto che i concetti e le spiegazioni della nostra cultura sono in qualche modo esenti da un qualsiasi processo di revisione e correzione, e che

forniscono un criterio inoppugnabile in base a cui giudicare - in modo imparziale e corretto - il valore di altre e più antiche spiegazioni dell'esperienza umana. Sono implicati anche altri errori (incluso quello genetico), ma i primi due sono sufficienti da soli a rendere evidente l'assoluta inconsistenza di alcune delle più diffuse spiegazioni secolari del rapporto causale tra morte e religione: dal momento che sanno *a priori* come devono stare le cose, passano alle prove e trovano quello che cercano. Dato che *sanno* che nulla sopravvive alla morte, ne segue che le credenze contrarie vanno spiegate in modo diverso. Il risultato è che queste spiegazioni secolari del rapporto tra religioni e morte, in particolare quando si riferiscono all'antichità, interpretano in modo disinvolto e, a volte, completamente erroneo ciò che le testimonianze pervenuteci mostrano, con estrema chiarezza, non appena giungiamo a riflessioni scritte sul significato della morte; scavalcando questo tipo di confronto e controllo, le interpretazioni si riducono a delle mere congetture. Nella storia delle religioni le fonti più antiche a cui abbiamo accesso, in Oriente come in Occidente, mostrano chiaramente che la religione non ebbe origine dal bisogno di una vita a cui aspirare dopo la morte. E' altrettanto chiaro che uno studioso come il Frazer<sup>13</sup> si sbagliava profondamente quando cercava di situare l'origine della religione nell'ignoranza superstiziosa degli uomini primitivi. L'esplorazione religiosa della morte è molto più profonda e interessante di come Frazer la presenta, in quanto è, fondamentalmente, un'affermazione del valore della vita e delle relazioni umane che non nega il fatto indiscusso e la realtà della morte, ma non è da questa neppure invalidata. Contrariamente all'opinione più comunemente diffusa sulle origini della religione, per la quale le religioni derivano il proprio potere originario e fondamentale sulle vite umane dall'abilità con cui sanno "vendere" la vita ultraterrena, non possiamo fare a meno di riconoscere come le più antiche speculazioni religiose sulla morte erano prevalentemente focalizzate sulla disgregazione e il disordine prodotti dalla morte, e sui mezzi per mantenere l'ordine di fronte al caos, alla malvagità e alla deliberata volontà di male. Il mito nordico del Ragnarök, analogamente a quello del Kaliyuga e a molti altri miti, drammatizza il vero problema delle affermazioni religiose di valore: come può tale valore (comunque identificato) essere difeso di fronte al maligno avversario, di cui la tenebra della morte e della tomba sono semplicemente un'epitome? Di là dalle generalizzazioni, tutto sommato, semplicistiche di chi si ispira a Marx o a Freud, c'è un argomento più serio che va esplorato: la capacità umana di conquistare il mondo intero e di perdere la propria anima; il riconoscimento che la vita cede alla vita, la parte alla parte, e che il raggiungimento del tutto, quali che siano le forme di vita, su un atollo o in una città moderna, sembrano richiedere un sacrificio che pochi tra coloro che compongono la scena sono ansiosi di accettare, ma che alcuni nondimeno accettano, rendendo così la propria morte un sacrificio per il bene degli altri. Ed è proprio il plesso di idee e concezioni coagulatesi nel sacrificio (vedi quanto sviluppato *nell'Appendice* del volume [non riprodotta in questa edizione]) a costituire la categoria più antica attraverso la quale le religioni esplorano la natura e il significato della morte. E' il tema della vita che cede non semplicemente alla vita, ma *per* la vita, per consentirne e la possibilità e la trasformazione, il tema del sacrificio, attraverso cui le religioni hanno esplorato la natura del disordine e della morte, è assai più antico e diffuso di quello della ricerca di una compensazione o di una vita a cui aspirare dopo la morte. E' l'esplorazione religiosa della morte che ci porta, inoltre, a una più acuta e salda consapevolezza del male. Ne segue che il riflettere sulla morte, è un riflettere che non rimane confinato esclusivamente nella sfera intima dell'esistenza umana, ma che si proietta nell'agire umano sia in campo morale sia estetico, politico e religioso.

## II. Idee sull'aldilà in Mesopotamia

Scarse e incerte sono le notizie sull'escatologia dei tempi propriamente sumerici<sup>1</sup>, anche se si deve supporre che i temi della morte e della sopravvivenza dovettero essere notevolmente sviluppati. Dai testi si ricava l'impressione che per i Sumeri l'interesse religioso si focalizzasse attorno ai valori del benessere terreno, della forza generativa, della vita materiale che il fedele, attraverso la preghiera o mezzi magici, tendeva a prolungare il più a lungo possibile. La sorte che tocca all'uomo dopo la morte, sembra essere genericamente intesa come una tragica e inesorabile perdita della propria presenza nel mondo<sup>2</sup>. Al sopraggiungere della morte, ciò che restava di ciascun uomo scendeva, al pari di un'ombra, in un luogo sotterraneo della terra, e giù, insieme a tutta la grande massa dei trapassati, cominciava a vivere una vita priva di ogni consolazione, non potendo godere neppure della luce del sole, delle gioie del sesso e dei cibi prelibati. Raccolte nello *arallu*, una landa stepposa avvolta di oscurità, le ombre umane, *etemmu*<sup>3</sup>, abitano in una città cinta di mura e fornita di porte custodite da demòni; una città polverosa, piena di immondizie, e fornita solo di acqua sporca. I rifiuti e l'acqua sporca sono, inoltre, il cibo normale delle ombre, eccetto che i parenti non pensino a provvedere qualche cosa di meglio. Una condizione alquanto migliore esisteva soltanto per chi avesse lasciato sulla terra dei figli; solo dalle cure dei figli, infatti, i morti potevano usufruire di un qualche sollievo. In due redazioni, sumerica e accadica, è giunto a noi il mito della *Discesa di Inanna agli Inferi*<sup>4</sup>. Pubblicatati un primo momento, da frammenti parziali, la redazione sumerica è stata fatta oggetto di nuove ricerche da parte di S. N. Kramer, che ne ha date tre ricostruzioni. E tre sono le recensioni in cui è pervenuta la redazione accadica, dove la dea, che scende agli inferi, non è più Inanna, la dea sumerica dell'amore, ma la corrispondente dea semitica, Ishtar. La prima delle tre recensioni accademiche è quella di Ninive, che si è conservata in tre tavole neo-assire della Biblioteca di Assurbanipal; la seconda è quella di Assur, più antica della precedente, e la terza (conservata solo per l'inizio) è quella contenuta in alcune tavole di Assur e in altre di Sultantepe, risalenti a Tiglatpileser I (1112-1074 a.C). In entrambe le redazioni, sumerica e accadica, la trama è uguale, sebbene per la versione accadica, più che di una traduzione si debba parlare piuttosto di un vero e proprio rifacimento. La sintesi che segue è la parte comune alle due redazioni, senza tener conto delle varianti. Inanna, che è "regina del cielo", decide di far visita, nonostante i pericoli e i divieti, alla "terra senza ritorno" (*kur-nu-git-a*, in accadico *irsit la tari*), dove è regina sua sorella Ereshkigal. Ornata di quanto di meglio, in vestiti e gioielli, le offre il suo guardaroba, e dopo aver date le necessarie istruzioni al suo segretario, Ninshubur, perché intervenga in caso di necessità, la dea giunge alle porte del regno sotterraneo, bussa e pretende che le porte le siano subito aperte. Il portinaio, fedele alle consegne ricevute, chiede istruzioni alla sua regina, Ereshkigal. Questa udito che si tratta di sua sorella, ordina di farla entrare a condizione, però, che anche per lei siano rispettate le leggi comuni. Sette sono le mura che circondano la città, e sette le porte che occorre varcare prima di giungere al palazzo reale. A ognuna delle porte, il portiere si avvicina a Inanna e la priva di un qualche gioiello e vestito, sì che quando giunge al cospetto della sorella, si trova priva di ogni emblema della regalità e della seduzione. Contro di lei, quindi, Ereshkigal, che siede sul trono circondata dai sette Anunnaki e dai giudici infernali, fissa i suoi "occhi di morte". Inanna si sente venir meno, e spira. Il suo cadavere, freddo e stecchito, viene appeso a un uncino. Passato il terzo giorno, Ninshubur corre per chiedere soccorso agli dèi riuniti in assemblea, e poi a Enlil e a Nanna, i quali però non si commuovono affatto per la sorte toccata alla sua signora. Solo il dio di Eridu, Enki, appresa la notizia, si mette all'opera per salvare la capricciosa dea. A questo scopo, egli forma due particolari esseri, molto simili alle ombre, e, dopo averli muniti di "cibo di vita" e della "acqua di vita", li invia da Ereshkigal. Giunti sul posto, i due messi compiono i necessari riti per far rivivere Inanna. Tuttavia, è ugualmente difficile riportarla nel regno dei vivi, perché i demoni esigono che un altro dio, in cambio, occupi il suo posto. Inanna promette di trovarne qualcuno, e solo così può uscire, accompagnata da alcuni demòni, incaricati di impadronirsi del sostituto. Dopo varie ricerche la dea indica come sostituto il suo compagno,

Dumuzi, colpevole di non aver osservato il lutto per la sua scomparsa. Ma Dumuzi si rivolge a Utu (Shamash) e riesce a trasformarsi in serpente e a scampare agli artigli dei demòni. Scoperto e raggiunto dai demòni, ottiene da Utu di essere trasformato in gazzella, sin tanto che, dopo altre scoperte e trasformazioni, è raggiunto e torturato dai demòni che lo trascinano nel loro regno. Il racconto si incentra (le interpretazioni naturalistiche sembrano riduttive) sul risalto dato alla grande legge universale della morte, che sovrasta anche i capricci di una dea. Neppure gli dèi possono fare nulla contro di essa. Per quanto, anzi, immortali, essi stessi diventano mortali qualora si permettano di avventurarsi nel regno della morte. L'uomo mesopotamico dunque, quando considera la morte, la valuta per il suo peso di destino inevitabile. Niente, neppure la potenza degli dèi, può sottrarre l'uomo, dopo la morte, dal suo destino di triste e oscura sopravvivenza. E reagisce contro di essa con l'amaro rimpianto, dei beni a cui dovrà rinunciare e, solo più raramente (specialmente nei testi mitologici di Ghilgamesh, Etana, Adapa), con il sogno dell'impossibile conquista di una vita immortale. Sconsolato e sconsolante è, nel suo contenuto di fondo, il poema nazionale che narra e celebra le avventure e le imprese dell'eroe Ghilgamesh<sup>5</sup> Il poema, nella forma in cui è stato ritrovato nella biblioteca del re assiro Assurbanipal (669-629 a.C.), si compone di 12 tavolette (dovrebbero corrispondere ad altrettanti "canti"), di circa 300 versi ciascuna. Ma la forma, nella quale fu ritrovato, non era se non il risultato di un lungo processo compositivo e redazionale, cominciato sin dai tempi sumerici (ca. 2500 a.C.). Dal punto di vista letterario ed estetico, il poema non presenta, in ragione di varie sconessioni narrative, la perfezione che offrono, invece, alcune opere minori. Tuttavia, nessun'altra opera gli è sicuramente pari per la varietà dei temi e per il vigore rappresentativo, e, molto probabilmente, anche per la sua antichità. E' più che probabile, infatti, che la sua origine, costituita anche dalla messa insieme di precedenti racconti sumerici (es., *Ghilgamesh e il toro celeste*, *Ghilgamesh e Akka*, *Ghilgamesh e Enkidu*)<sup>6</sup>, sia da attribuire, nella sua prima stesura, alla metà del II millennio. Il poema narra le avventure dell'antico re di Uruk, narrate in parte già dagli antichi racconti sumerici<sup>7</sup>, e quelle del suo primo nemico e poi amico Enkidu. Ma lo spirito che anima il grande racconto accadico è diverso, affiorandovi sentimenti che mancano completamente nei precedenti racconti sumerici, come il problema del male, la nozione della "colpa", la concezione della morte<sup>8</sup>. L'autore, che fu un semita, fece uso delle fonti sumeriche con grande libertà e con la sensibilità religiosa della sua comunità. Non è, forse, del tutto esatto affermare che l'unico intento del poema sia di presentare l'uomo in cerca della felicità e della sua impossibilità a trovarla. In esso hanno rilievo diversi altri temi che direttamente non si richiamano a quello della felicità. Quale, per esempio, il tema del contrasto tra vita urbana e civile (la "cultura"), e vita selvaggia nelle steppe (la "natura"), rappresentate rispettivamente da Ghilgamesh e da Enkidu (tav. I-II)<sup>9</sup>; il tema dell'avventura rischiosa come alternativa e sfogo degli istinti di lotta e eroismo (tav. III-V)<sup>10</sup>; e, inoltre, il tema dell'autonomia, da parte dell'uomo, nei confronti della stessa divinità, o almeno di fronte alle prospettive di una vita comoda offerte dalla dea Ishtar (tav. VI).<sup>11</sup> E da capo a fondo un particolare rilievo ha pure il tema dell'amicizia<sup>12</sup>. Il poema si presenta con un chiaro e consapevole impianto etico e dottrinale che lo rende di indubbio interesse per la nostra ricerca. Da almeno la metà del racconto (tav. VII) cominciano le considerazioni intorno al senso triste e sconsolato della vita umana. Avvertito da alcuni sogni premonitori che la morte gli era ormai vicina, Enkidu maledice il giorno in cui fu introdotto alla vita civile, e, dopo aver versato amare lacrime, muore, lasciando (tav. VIII) un Ghilgamesh che non sa, neppure lui, rassegnarsi al destino di morte. Superare il triste traguardo diventa da allora per Ghilgamesh il supremo degli impegni, costi quel che costi (tav. IX). A questo scopo decide di recarsi da un suo antenato, Utnapishtim<sup>13</sup>, che, favorito dagli dèi al tempo del diluvio, fu da essi trasferito nelle isole dei beati e da essi ebbe pure il dono dell'immortalità<sup>14</sup>. Il viaggio è lungo e faticoso<sup>15</sup>. Raggiunto il monte Mashu e le porte del sole (l'estremo oriente) custodite da uomini-scorpioni, è da essi dissuaso a proseguire il rischiosissimo cammino e a non entrare nella lunghissima galleria della montagna, per la quale si accede alle isole dei beati<sup>16</sup>. Ghilgamesh prosegue e, traversata la montagna, entra (tav. X) nel giardino della dea Siduri (la Ebe e la Calipso dei miti greci)<sup>17</sup>, la quale, udito lo scopo del viaggio, lo scongiura ancora di non proseguire, perché nessuno, eccetto il dio Shamash (Sole), è

mai riuscito ad andare oltre, e perché la dimora di Utnapishtim è circondata dalle acque della morte, e l'unico uomo che attraversi quel mare insidioso è il traghettatore di Utnapishtim, Urshanabi<sup>18</sup>. Molto più conveniente sarebbe quindi per Ghilgamesh non tentare, ma rassegnarsi piuttosto alla sorte comune a tutti gli uomini, e di godere di ciò che la vita offre di meglio: mangiare, divertirsi, gioire. Ma ancora una volta l'eroe si ostina a tentare: Siduri gli indica allora, dove si trovi il nocchiero, Urshanabi, esortandolo a seguire le sue istruzioni. Giunto finalmente alla residenza del suo privilegiato antenato, la prima e cruciale domanda che gli rivolge è quella di sapere come egli abbia potuto ottenere dagli dèi l'immortalità. Per rispondere, Utnapishtim prende a raccontare al re di Uruk la storia del diluvio (tav.XI), perché fu ai tempi di quella catastrofe che egli ottenne dagli dèi il particolare favore. Il racconto, che quando fu scoperto sorprese per la sua notevole somiglianza con quello biblico (Gn cc.6-9), costituisce come la cornice del tema centrale della dottrina mesopotamica del destino riservato agli uomini. Quasi, infatti, traendo le conclusioni del racconto del funesto avvenimento, Utnapishtim cerca ancora di convincere l'eroe, che pure è riuscito a raggiungerlo dopo inaudite difficoltà di viaggio, dell'impossibilità di ottenere quanto desidera. Poi, cedendo alle insistenze, e come a titolo di prova, propone a Ghilgamesh di mantenersi sveglio per sette giorni; ma la prova non riesce. L'eroe, stanco dal viaggio, cade molto prima del tempo in un sonno profondo. Resosi conto del fallimento, piange e si dispera. Il pianto muove a compassione la moglie di Utnapishtim, la quale convince il marito, a comunicare all'eroe il segreto circa l'esistenza di una "erba di vita", che porta il nome "il vecchio diventa giovane" e che si trova in un particolare tratto del mare sulla via del ritorno. Accompagnato quindi da Urshanabi, Ghilgamesh giunge a quel tratto di mare. Per potersi calare meglio si lega delle pietre ai piedi; arriva in fondo, coglie l'erba, toma a galla e, soddisfatto, riprende da solo il cammino del ritorno. Strada facendo incontra uno stagno d'acqua dolce e fresca, e, lasciando l'erba sulla riva, vi si immerge per prendere un bagno ristoratore. Mentre egli però è in acqua, un serpente, che ha fiutato l'erba, sale fuori dalle onde, la mangia perdendo immediatamente la sua vecchia pelle. Per Ghilgamesh è dunque davvero finita ogni speranza:

"...per che cosa si sono affaticate le mie braccia? Per quale scopo è scorso il sangue nelle mie vene? Non sono stato capace di ottenere alcunché di buono per me stesso".

Come ogni uomo egli pure deve accettare il destino di morte e accontentarsi di sopravvivere nel ricordo dei posteri: ciò che fa costruendo gli imponenti muri di cinta della sua città di Uruk. E qui terminava la primitiva stesura del poema. Soltanto infatti, in un secondo tempo fu aggiunta l'ultima tavola (tav.XII), che non è neppure originale, bensì la traduzione della seconda parte del poemetto sumerico che narra la discesa di Enkidu agli Inferi. È un'aggiunta fatta d'altra parte per semplice giustapposizione, tanto che vi si fa parola di Enkidu come ancora vivente, mentre secondo il poema è già morto da tempo. L'aggiunta comincia dunque là dove Gilgamesh si lamenta, disperato, della perdita di due strumenti, il *pukku* ("tamburo"?) e il *mokku* ("bacchetta"?) che gli erano scivolati dalle mani e caduti giù nel profondo. Enkidu si offre a compiere l'impresa. Temendo però che all'amico possa capitare qualche brutta sorpresa, Ghilgamesh gli ordina di osservare i "tabù" che regolano il mondo sotterraneo. Ma per dimenticanza o leggerezza, Enkidu invece non li osserva, e resta pertanto preso e trattenuto dai demòni. Difficile è liberarlo. Soltanto quando, in seguito alla preghiera di Ghilgamesh, il dio Enki di Eridu ordina al dio Utu di aprire uno spiraglio dagli Inferi sino alla superficie, a Enkidu è possibile tornare, sotto forma di spirito, sulla terra per informare il sovrano sulla sorte degli uomini nell'aldilà. Aggiungendo domande su domande, Ghilgamesh vuole allora sapere, minutamente, in quale condizione si trovino i trapassati, come continuino a trascorrere la loro sopravvivenza, una volta che, in seguito alla morte, vi abbiano fatto il loro ingresso. Ma le risposte di Enkidu non sono che sconsolanti. Ovunque è oscurità e sporcizia, e tutti, anche se con qualche piccola differenza, giacciono in uno stato di squallore e tristezza: "Il mio corpo, che tu potevi toccare e del quale il tuo cuore gioiva, il mio corpo è mangiato dai vermi, come un vecchio vestito. Il mio corpo che tu potevi toccare e del quale il tuo cuore gioiva, è come una crepa del

terreno, piena di polvere". E più o meno la sorte è uguale per tutti, anche se la peggiore sventura sovrasta coloro che sono morti senza figli o con un solo figlio, Coloro che sono restati insepolti, e coloro che non hanno qualcuno sulla terra che si occupi di essi. I primi di costoro piangono amaramente, accovacciati lungo il muro di cinta (tav.XII, 98-99), e gli altri, quanti non hanno più chi si curi di loro, devono accontentarsi di mangiare gli avanzi delle marmitte e i resti caduti per terra (tav.XII, 154-155). Sotto questa livida luce di pianto e di sconforto termina, dunque nella forma definitiva, il poema che, tutto sommato, può essere ben chiamato il poema dell'umana esistenza in ognuna delle sue forme più rappresentative. I due amici, Ghilgamesh ed Enkidu, hanno gustato l'ebbrezza delle grandi imprese, si sono acquistati gloria e fama; si sono misurati con la realizzazione delle più audaci imprese; particolarmente Ghilgamesh, sfidando le difficoltà più tremende, è pure giunto di là dai confini della terra. Ma, per entrambi, la realtà ultima dell'esistenza è una soltanto: l'assoluta incapacità di evadere dal triste destino della morte, e perciò dalla morsa della sofferenza e del dolore, essendo da prendere per scontata la sinonimia tra mortalità e infelicità, sinonimia parallela e contraria a quella tra felicità e immortalità. Gli dèi sono felici perché sono immortali; per cui, sino a tanto che l'uomo non è immortale non può essere che infelice. Ciò che all'uomo è concesso è di godere, secondo il suggerimento che la dea Siduri dava a Ghilgamesh, delle poche e fugaci gioie che offre la vita. Ma al di fuori di queste il suo destino esistenziale è quello di essere infelice; desiderare e non ottenere, illudersi per poi rattristarsi, amare la vita e vedersela sfuggire. Nient'altro che un'illusione è, pertanto, sperare in un qualche cambiamento. Neppure gli dèi, come abbiamo visto nella *Discesa di Inanna agli Inferi*, possono nulla per cambiare in meglio la triste situazione. Neppure il "padre" Anu può nulla. La loro potenza è, sotto questo specifico aspetto, più che limitata. La loro stessa buona volontà si ritrova incapace di imporsi alla crudele realtà dei fatti, come sembra abbiano voluto puntualizzare, sullo sfondo del grande poema, gli autori di altri due poemetti mitici, "Etana" e "Adapa", così chiamati anch'essi dal nome del loro rispettivo protagonista<sup>21</sup>. Che, però, strettamente parlando, in nessuno dei due poemetti, è un eroe nel senso più comune del termine, di una persona cioè che, sia in guerra che in pace, si cimenta coraggiosamente in una serie di ardue e avventurose imprese e ne esce in continuazione vincitore. Non è questa, infatti, la veste in cui compaiono i protagonisti dei due poemetti. Nessuno dei due rassomiglia, in questo senso, né a Ghilgamesh né a Enkidu, anche se ognuno dei due fu al centro di una particolare e singolare avventura. Più che andarne in cerca, l'avventura gli capitò piuttosto addosso. La loro impostazione è soprattutto mitica, poiché l'uno e l'altro dei due protagonisti, per quanto uomini, vantano una specie di parentela con gli dèi, ed è in conformità a questa parentela che sembra essersi determinata la loro particolare avventura. In altre parole, l'uno e l'altro dei due poemetti, sembrano essere stati concepiti da sacerdoti-teologi unicamente per dimostrare che non è colpa o cattiva volontà degli dèi se il mondo è quello che è, se gli uomini muoiono e soffrono. Siamo perciò di fronte a una specie di "teodicea", protesa a salvare l'ossequio e la venerazione verso le divinità. Per quanto riguarda il poemetto "Etana", i vari e larghi frammenti che sono restati, appartengono a tre diverse recensioni che, in vista della successione dei fatti, possono essere ordinate in maniera diversa. Tuttavia, nonostante la possibilità di una diversa ordinazione dei frammenti, il senso fondamentale del racconto è sicuro. Nella disposizione più comune, il mito si apre con un'evocazione degli inizi della vita urbana, e del tempo in cui tra gli uomini non esisteva ancora la regalità, ma questa risedeva ancora unicamente presso gli dèi. Una lacuna del testo permette, a questo punto, di rendersi conto del nesso tra la precedente evocazione della prima vita urbana e la scena che segue, una scena tratta dal mondo degli animali. Un serpente e un'aquila si sono giurati amicizia, e tra di loro s'intendono bene sino al giorno in cui l'aquila divora i piccoli del serpente. Questi, disperato, chiede aiuto agli dèi, e l'aquila è condannata a morire di fame e di sete nel fondo di un fosso. Il dio Shamash si commuove ai suoi pianti e conduce presso la fossa il re Etana: il re che, nelle liste reali, è ricordato come quarto re della prima dinastia di Kish, e come chi sali al cielo.<sup>27</sup> Tale designazione è in relazione all'amicizia che, in seguito all'incontro si stabilì tra il re Etana e l'aquila. Come condizione per trarla fuori dal fosso, Etana aveva, infatti, chiesto all'aquila di essere aiutato a salire al cielo per trovarvi l'erba adatta a guarire

sua moglie dall'infertilità, e avere un erede per il trono. Accordo fatto. Etana monta dunque in groppa all'aquila, e entrambi salgono sempre più in alto verso il cielo, e tanto in alto che i monti, i lumi, le case, le città appaiono alla loro vista sempre più piccoli. A un certo momento, però, dopo diverse ore di volo, all'aquila vengono meno le forze, le ali si fanno pesanti e immobili, e i due cominciano a precipitare. Come sia finita la vicenda, se i due siano precipitati a terra ovvero se, dopo il cedimento, l'aquila sia riuscita a riprendere le forze e il volo, non si sa. Il testo termina, allo stato attuale, nel punto in cui all'aquila vengono a mancare le forze. Dal fatto che, secondo la lista dei re, Etana ebbe per successore al trono un proprio figlio, qualcuno (G. Castellino), ha supposto che lo scopo del viaggio fu raggiunto, che cioè l'aquila, con l'aiuto di Shamash, si sia ripresa e ambedue siano riusciti a raggiungere il cielo così che Etana si sia potuto provvedere dell'erba desiderata. Se la vera conclusione del racconto fosse questa, ben poco il poemetto di Etana avrebbe a che fare con il problema dell'immortalità e della tragica situazione esistenziale dell'uomo. Il problema trattato non sarebbe altro se non quello della regalità: che cioè la regalità è un'istituzione di origine divina (secondo il prologo) e che la forma dinastica (se gli dèi hanno esaudito il desiderio del re), ne costituisce l'autentico modello. Ma il significato del racconto potrebbe essere anche un altro: quello di mostrare, mediante l'irreparabile caduta dei due nel momento stesso in cui stavano per raggiungere la meta, che nessuna industria umana e nessun mezzo è sufficiente a mettere l'uomo in condizione di superare la distanza che separa la terra dal cielo, l'umanità dalla divinità<sup>28</sup>. Neppure il più forte dei volatili, l'aquila, è in grado di offrire l'aiuto necessario. Il mondo degli dèi è una meta assolutamente irraggiungibile per l'uomo. Meglio gli conviene rassegnarsi e togliersi dalla mente l'idea di tentare di forzare impunemente gli inviolabili confini. In ogni modo, nessuna perplessità c'è per il senso del mito di "Adapa", chiaramente connesso con il problema dell'immortalità: il racconto è tutto proteso a mostrare l'impossibilità per l'uomo di uscire dal cerchio del suo infelice stato di mortalità. Il poemetto c'è giunto in quattro frammenti di disuguale importanza. Il più esteso, contenente la parte centrale del racconto, fu ritrovato primamente in Egitto fra i documenti di Tell Amarna e fu, per primo, pubblicato da A. Schroeder nel 1915. Gli altri frammenti, contenenti l'inizio e la fine del poema, sono venuti invece alla luce in successivi ritrovamenti, tra il 1894 e il 1930, tra i resti della Biblioteca di Assurbanipal (669-629 a.C.). Il mito racconta, dunque, che ad Adapa, figlio di Ea (il sumerico Enki, dio della sapienza con sede a Eridu) e suo sacerdote che aveva l'incarico di provvedere al rifornimento di pesci per l'offerta giornaliera, un giorno, mentre si trovava in barca per la pesca, un improvviso e violento colpo del vento del Sud, rovesciò l'imbarcazione. Con reazione istintiva Adapa impreca contro il vento, e ottenne che, spezzato delle ali, cessasse di soffiare. Quando, dopo sette giorni che il vento aveva smesso di alitare, Anu volle accertarsi del perché il vento non spirasse più, venne a sapere dal suo messaggero Illabrat che causa ne era stato Adapa. Ordinò perciò che il colpevole fosse portato alla sua presenza. L'ordine venne a conoscenza del dio Ea, il dio della sapienza e protettore di Adapa. Volendo premunire il suo protetto contro ogni cattiva sorpresa, Ea s'affrettò a dargli alcuni consigli e ammonimenti: dovendosi portare alla presenza di Anu, si sarebbe dovuto vestire a lutto e lasciare i capelli incolti, e quando fosse giunto nell'anticamera e i due dèi, Tammuz e Gishzida, addetti al servizio, l'avessero interrogato sul perché vestisse a lutto, avrebbe dovuto rispondere (dando l'impressione di non conoscerli) che faceva ciò per lamentare la scomparsa degli stessi due dèi dalla terra. Particolarmente accorto, egli doveva essere quando i due dèi l'avessero introdotto alla presenza di Anu. Il padre degli dèi gli avrebbe offerto, per ristorarsi cibo e bevanda. Non avrebbe dovuto accettarli, perché non gli sarebbero stati che cibo di morte. Adapa si comportò secondo le istruzioni impartitegli. Giunto nell'anticamera incontrò i due dèi e rispose, secondo gli ordini ricevuti, alla loro domanda. Questi entrarono da Anu per annunziargli l'arrivo del colpevole. Poi fu introdotto anche Adapa. Interrogato si difese. Anu lo assolse, e ordinò anzi che gli fossero portati cibo e bevanda; lo invitò a deporre le vesti di lutto e indossare gli abiti della gioia. Fedele però ai consigli di Ea, Adapa rifiutò, con grande sorpresa di Anu. Ma fu uno sbaglio grande e irrimediabile, perché Anu, irritato dal rifiuto, ordinò immediatamente che Adapa fosse ricondotto sulla terra, tra i mortali. Diversamente infatti da quanto il dio Ea aveva fatto intendere, il dio Anu non si mostrò affatto irremovibile, aspro e cattivo nei



confronti di Adapa. Un po' l'intercessione dei due dèi (Tammuz e Gishzida), lusingati dal suo pianto, e un po' la stessa amabile difesa di Adapa, non solo avevano ben disposto Anu ad assolverlo dalla colpa e dalla morte, ma lo avevano deciso a fargli dono dell'immortalità. La bevanda e il cibo, che gli aveva fatto offrire, tutt'altro che bevanda e cibo di morte (come aveva fatto intendere il dio Ea), erano davvero cibo e bevanda di divina immortalità. Gli studiosi si sono posti la domanda, insieme ad altre questioni circa il ruolo rappresentativo di Adapa nei confronti dell'immortalità, su quali furono esattamente le intenzioni del dio Ea nel dare ad Adapa dei consigli che risultarono, poi, estremamente funesti per lui.<sup>29</sup> Per quanto concerne il ruolo rappresentativo di Adapa, egli apparirebbe nel racconto mesopotamico, a giudizio di alcuni, il capostipite della umanità, in maniera analoga, stando ai racconti biblici della Genesi, ad Adamo (Gn cc. 2- 3). Per la analogia rappresentativa dei due personaggi sembra stare il fatto che tanto il termine *a-da-pa*, attestato in un sillabario accadico, che il biblico *'dam*, hanno il generico significato di "uomo", umanità. Tuttavia l'analogia non è tale da far considerare l'Adapa mesopotamico come il prototipo dell'Adamo biblico. Del tutto diverso è, infatti, il motivo per cui l'uno e l'altro, nei loro rispettivi racconti, persero, la possibilità di essere immortali. Adapa si trovò a mani vuote per aver obbedito al dio della conoscenza (Ea), mentre Adamo fu cacciato dal paradiso per aver direttamente trasgredito l'ordine del Dio biblico. D'altra parte, a differenza del racconto biblico su Adamo, il mito di Adapa non è per nulla un mito delle origini. Al tempo, infatti, in cui Adapa ha la sua avventura, l'umanità già esisteva, e già esisteva la regalità. Da ciò tuttavia non segue che alla figura di Adapa manchi, nelle intenzioni del mito, un ruolo rappresentativo della situazione umana. Un mito può ben essere rappresentativo di una condizione esistenziale dell'umanità senza essere, necessariamente, un mito delle origini. Il poema di Ghilgamesh non è un mito delle origini, eppure è sicuramente rappresentativo dell'umanità e dei nodi cruciali della condizione umana. D'altra parte, è proprio con questo poema, con il problema dell'immortalità trattato nella sua ultima parte (tav. XI), che il racconto di Adapa mostra notevolissime affinità dottrinali. Allo stesso modo, infatti, che gli dèi, di comune accordo, concessero a Utnapishtim l'immortalità per essere riuscito (grazie al suggerimento del dio Ea) a sfuggire il disastro del diluvio, così pure Anu, sia per l'intercessione dei due dèi addetti alla sua anticamera e sia per i meriti acquisiti da Adapa, è disposto a concedere anche a lui il dono dell'immortalità. In ambedue i racconti sembra agire il principio secondo il quale un primo privilegio ne chiama un secondo. La somiglianza tra la figura di Utnapishtim e quella di Adapa cessa soltanto nel momento dell'accettazione dell'offerta fatta alla divinità. Utnapishtim divenne immortale perché impiegò la dovuta accortezza per cogliere l'offerta nel giusto modo, mentre Adapa, per suggerimento di Ea, sbagliò. In ciò Adapa fu piuttosto simile a Ghilgamesh, il quale, nonostante la buona disposizione degli dèi i quali, tramite Utnapishtim, gli indicarono l'erba della vita, non riuscì a diventare immortale. Per la sua imprevidenza non seppe avvalersi del dono fattogli. E tale fu appunto, in qualche modo, Adapa. Rigorosamente parlando egli non fu né un disattento né un imprevedente. Sbagliò soltanto perché accettò i consigli del suo dio protettore, Ea. Come fu possibile lo sbaglio? Il dio Ea, nel dare ad Adapa i consigli che dette, fu sincero e agì con la sola intenzione di salvarlo, ovvero, sotto le spoglie del dio protettore e mediante falsi consigli, mirò a impedirgli di ottenere il dono dell'immortalità? Ammessa la possibilità di questa seconda ipotesi, è facile notare quanto l'agire di Ea, il dio della sapienza, rassomigli a quello che svolge, nel racconto della Genesi, la figura del Serpente nei confronti di Adamo (Gn 3, 1-7)<sup>30</sup>. Alcuni, a conferma dell'ipotesi, hanno invocato la figura, ben nota agli etnologi, della divinità *trickster*, il "dio - briccone" che mira a sovvertire, con l'inganno e la frode, i piani fissati dagli altri dèi tanto per il gusto della comicità, dello "spettacolo", quanto per creare situazioni utili all'umanità. In fondo, è in questa parte di sovvertitore del piano degli dèi, i quali intendono distruggere tutta l'umanità<sup>31</sup>, che, secondo il racconto del diluvio, Ea rivela a Utnapishtim il modo di salvarsi dalla distruzione totale, e con lui salvare l'umanità. Nondimeno, nel mito di Adapa, la sincerità della divinità sembra fuori discussione. Il consiglio di non toccare il cibo che Anu gli dà, non appare diverso, per il tono di sincerità, di quello del vestirsi a lutto per avere le grazie dei due dèi custodi dell'anticamera di Anu. Meglio quindi concludere che, secondo il racconto, anche il dio Ea, a proposito dell'immortalità, si

sbagliò pienamente, ritenendo che Anu mai avrebbe potuto offrire agli uomini un tale dono. Ma su questo tema dell'immortalità, sembra che il racconto voglia far emergere che anche Anu s'ingannò, non avendo previsto che la sua offerta si sarebbe scontrata con il rifiuto di Adapa. Il che significa che gli avvenimenti si svolsero secondo la suprema legge della fatalità, una legge cioè superiore sia all'intelligenza di Ea che alla bontà di Anu. La colpa per cui l'uomo è mortale non è né degli dèi né dello stesso uomo: la colpa è di *nessuno*. La mortalità è solo un aspetto della fatalità che al di sopra della volontà degli dèi, domina e pervade il mondo e le cose, così come, con maggiore rilevanza dottrinale e letteraria, avrebbero scritto i Greci. Espresso soprattutto con il termine *heimarmene*, e usato come aggettivo sostantivo di *moira*, quindi "parte assegnata" ("destino"), il "fato" divenne tra i Greci, sin dal tempo della letteratura omerica, una delle idee fondamentali per l'interpretazione dell'essere e dell'agire di ogni cosa<sup>32</sup>. Derivato forse dalla costante ordinata inesorabile ripetitività dei vari fenomeni cosmici, il fato fu sentito apertamente come l'unità cosmica inscindibile e coinvolgente anche gli dèi e contro la quale nulla poteva il loro volere. A Sarpedonte, che è sul punto di morire. Zeus vorrebbe allungare la vita, ma desiste dall'impresa appena Hera gli ricorda che gli è impossibile violare le leggi dell'universo (*Iliade* XVI, 433-461; cfr. XIX. 186; XXI,82; *Odissea* III. 226, XI, 558). Le tre note *Moirai*, (Klotho, Lachesis, Atropos), così designate primariamente da Esiodo (*Teogonia* 905), non sorsero se non come espressione di tale concetto<sup>33</sup>. Una qualche frase, come quella in cui si parla della "moira degli dèi" (*Odissea* III, 269), potrebbe far pensare che le *Moirai* volessero essere soprattutto le personificazioni delle supreme e libere decisioni divine. In realtà, anche se figlie di Zeus, esse furono l'espressione, come risulta dalla letteratura successiva, dei diversi aspetti di quel destino cosmico e universale, cui soggiaceva, per quanto riguarda i punti nevralgici dell'esistenza, l'esercizio del potere divino. Così, soprattutto alla luce di quella "parte assegnata" vennero generalmente trattate dalla riflessione filosofica e dalla tradizione poetica e tragica, le tristi e sconvolgenti vicende della grande e piccola storia umana.<sup>34</sup> All'idea del "fato" gli Assiro-babilonesi, e, prima di loro, i Sumeri, non concessero lo stesso spessore ideologico dei Greci. Né i loro poemi né la loro varia produzione sapienziale fecero aperta e chiara professione dell'esistenza di una forza, superiore alla volontà degli dèi. Ma dalla mancanza di una tale aperta professione non si può minimamente concludere che l'idea del fato non fu presente e operante nella loro interpretazione del mondo e delle cose. Presente e operante essa fu, prima di tutto, già nella riconosciuta impossibilità per gli dèi d'intervenire nel mondo cosmico e nel mondo della storia, per arrestarne il ripetersi e dirigere gli eventi verso un determinato scopo<sup>35</sup>. Gli dèi non sono onnipotenti. Ma è proprio da questa concezione della limitata potenza degli dèi che deriva necessariamente, anche se non apertamente professata, la fede nell'esistenza di forze per le quali il mondo esiste come esiste, e alle quali anche gli dèi devono soggiacere. In altre parole, anche per i Mesopotamici, molto prima che per i Greci, l'idea del fato intervenne come spiegazione ultima di ciò che è il mondo e di ciò che esso contiene di triste, amaro, doloroso per l'uomo, e quindi anche di quella imprevidenza, per cui Gilgamesh si lasciò rapire l'erba della vita, e di quello sbaglio, per cui Adapa non mangiò il cibo offertogli da Anu. E fu sin da allora che l'ineluttabile presenza del fato impregnò di amaro pessimismo le opere più rappresentative del pensiero sapienziale. Allo stato attuale delle nostre conoscenze sono soprattutto tre, e discretamente ben conservati, gli scritti che i Mesopotamici, con un genere letterario differente da quello eroico-mitico, dedicarono alla valutazione complessiva dell'esistenza umana, se fosse cioè da viverla serenamente con gioia nella speranza di un mondo migliore ovvero, per non illudersi, fosse da vivere piuttosto nella convinzione disperata dell'impossibilità di un qualsiasi miglioramento. Tutti e tre gli scritti sono da riportare, per la loro origine, alle scuole sapienziali<sup>36</sup>, anche se, nell'ambito dell'attività sapienziale, esse restano prive di una particolare denominazione. J. B. Pritchard, nella sua nota silloge di testi antico-orientali (*The Ancient Near East Texts*, Princeton 1955), li ha raccolti sotto il titolo di *Osservazioni sopra la vita e l'ordine del mondo*. Sotto lo stesso titolo potrebbero pure andare i due particolari racconti egiziani, che nell'opera del Pritchard sono presentati sotto il titolo generico di *Racconti didattici*, e dei quali parleremo più avanti. Oltre che in queste cinque operette morali, tre mesopotamiche e due egiziane, valutazioni circa il valore della vita e la sua maggiore o minore godibilità affiorano anche

in altri componimenti della letteratura mesopotamica (le "lamentazioni"<sup>37</sup>, i "proverbi"<sup>38</sup> e le "favole"<sup>39</sup>) e nelle "istruzioni" della letteratura egiziana<sup>40</sup>. Nell'una o nell'altra di queste composizioni si evidenziano detti e sentenze tese a rilevare, con valore sapienziale, il senso di attribuire alla vita e alle sue profonde aspirazioni e a indicare il modo di far fronte allo scoramento che tormenta l'esistenza di ogni uomo. Per il nostro intento, conviene limitarci alle cinque operette morali che sono le più rappresentative, e che hanno in comune la soluzione di rilevare e affermare l'assoluta incapacità umana a rimuovere dal mondo le condizioni che rendono triste e penosa la vita, e costringono l'uomo a vivere in desolata rassegnazione, sempre, anche quando non sia afflitto da particolari sofferenze fisiche, come le malattie, o anche indipendentemente dal male supremo: la morte. La prima delle composizioni mesopotamiche, composta durante la prima dinastia babilonese, fu conosciuta e diffusa attraverso le sue parole iniziali, *Ludlul-bel-nemeqi*, "Loderò il Signore della sapienza"<sup>41</sup> e che, in ragione delle somiglianze del racconto biblico su Giobbe e in mancanza di un vero e proprio titolo, è anche conosciuta come il "Giobbe babilonese". Il testo, distribuito in quattro tavole, di cui solo la seconda è completa, contiene i lamenti che un certo Subshi-meshre-Sakkan, governatore di una città, rivolge a Marduk, dopo averne celebrate le lodi con un inno, per essere liberato dalla sua malattia<sup>42</sup>. L'ammalato comincia a ricordare le tristi vicende che, preannunziategli da alcuni cattivi presagi, gli sono capitate addosso a causa della perdita della protezione divina (tav. I). Egli si è trovato allontanato dalla casa e dalla famiglia, messo in disparte, e maligne dicerie sono state fatte correre sul suo conto da parte dei suoi amici e conoscenti Parlandone male, i parenti e gli amici lo considerano riprovato dagli dèi, e insidiano il suo impiego e la sua professione, sì che non gli resta che piangere giorno e notte. E' a questo punto che, rivolto agli dèi, si apre un lungo lamento, che vuol essere anche un rimprovero verso il loro modo di agire (tav. II). Essi non hanno in realtà tenuto minimamente conto della sua religiosità e della cura da lui messa nell'osservanza delle pratiche di pietà. L'hanno trattato come uno che non abbia compiuto le dovute libagioni al suo dio, abbia trascurato i giorni festivi, le preghiere e le altre devozioni. Nasce il dubbio che gli dèi si comportino in modo bizzarro e capriccioso. Una povera creatura umana, così, non sa mai come comportarsi con loro, ignora quello che è di loro gradimento. Il male continua, però, a tormentarlo: un male che né gli indovini né gli incantatori né i maghi sanno diagnosticare e curare. In tal modo anche i parenti, convinti che la morte sia vicina, gli preparano già la fossa e si spartiscono l'eredità. Forse però c'è ancora da sperare. Difatti la guarigione arriva (tav. III). Per due volte gli appare in sogno un giovane che su di lui compie dei riti di purificazione<sup>43</sup>, e poi anche una regina, e insieme gli recano da parte di Marduk il messaggio della salvezza. Con l'intervento, difatti, del ministro incantatore, i suoi mali scompaiono e, una volta guarito (tav. IV), Shubshi assolve i vari obblighi della riconoscenza: riconosce e proclama che è stato il dio Marduk che lo ha guarito e, pertanto, in suo onore e in quello della sua paredra Sarpanit allestisce il banchetto di ringraziamento.<sup>44</sup> Infine, egli ricorda come abbia pure perfezionato il ringraziamento organizzando dei riti nel tempio dell'Esagila, di modo che fosse manifesta a tutti la grazia da lui ricevuta e la sua riconoscenza al dio che lo aveva guarito. Il poemetto, pur non esprimendo una visione assolutamente pessimistica della vita, poiché al tormento della vita fa succedere la gioia della guarigione, può fare da sfondo alle altre due operette mesopotamiche consentendo di evidenziarne, quasi a contrasto, i toni pessimistici. La prima è comunemente chiamata "Teodicea Babilonese", uno scritto dialogico e acrostico, composto da ventisette strofe di undici versi ciascuna<sup>45</sup>. Un'opera, dunque, di particolare elaborazione che, a quanto sembra, vide la luce nei primi secoli del I millennio. Consegnato nei segni della scrittura cuneiforme che formano l'acrostico, è il nome dell'autore e la sua funzione nel tempio: "Io, Saggilkina ubbib, sacerdote dello scongiuro, sono adoratore del dio e del re". Per quanto riguarda la forma dialogica, le ventisette strofe si succedono come dette, alternativamente, tra un "paziente" e un suo "amico", i quali si avvicinano per concludere, alla fine, che non è colpa degli dèi se nel mondo esistono ingiustizie e soprusi, se i buoni spesso ricevono il male e ai malvagi va tutto bene. Da qui il titolo datogli di "Teodicea"<sup>46</sup>. Colpito da varie sventure, il "paziente" si lamenta della sua triste situazione, mentre l'"amico", volta per volta, si sforza di moderarne gli attacchi. Orfano sin da bambino (I strofa), il paziente afferma di essere cresciuto in mezzo alle sventure; al che l'amico

risponde facendo notare che la morte è retaggio comune, e che, volendo, si possa sempre ottenere la protezione di un dio. Il paziente ripete che non gli riesce di avere un giorno felice, e l'amico ribatte invitandolo a non esagerare e a voler superare la prova. Il paziente replica che nel mondo sono sempre i più forti che, noncuranti dei doveri religiosi, prosperano e arricchiscono, mentre gli dèi appaiono del tutto indifferenti alla lotta che si svolge tra il bene e il male. L'amico replica che, come il leone, anche i ricchi fanno spesso una cattiva fine, Il paziente afferma che a nulla vale l'essere devoto agli dèi, come la sua stessa esperienza insegna, al che l'amico risponde che affermazioni simili sono delle autentiche bestemmie. A questo punto, mancano nel testo tre strofe (IX-XI) e poche sono le parole superstiti nella dodicesima. Dopo la lacuna, il paziente dichiara (XIII) che, stando così le cose, conviene darsi a una vita piuttosto dissoluta e vagabonda e non far alcun conto delle leggi. Ma un'altra lacuna, più grande, impedisce di nuovo di conoscere non solo la risposta dell'amico alla precedente affermazione del paziente, ma anche buona parte del dibattito. Le otto strofe seguenti (dalla XIV alla XXI) sono ancora troppo incomplete per poterne decifrare il contenuto. Il senso ritorna percettibile là dove l'amico (XXII) afferma che la vendetta divina non tarderà a punire il malvagio e la virtù invece sarà ricompensata. Il paziente torna a ripetere che tale e tanto è il male nel mondo che si deve giustamente concludere che gli dèi non fanno nulla per impedirlo: un'affermazione alla quale l'amico risponde facendo notare che il destino dell'uomo è un mistero, di cui gli dèi non sono responsabili. Ma l'afflitto torna ancora a ripetere che i soli ad avere successo, nel mondo, sono i perversi. E qui, quasi accettando il punto di vista del paziente, l'amico conviene nel ritenere che, per il destino che lo domina, l'uomo è corrotto nella sua natura, mentre poi, nell'ultima strofa, in forma di conclusione, il paziente finisce per implorare, sebbene non convinto dalle ragioni contrarie alle sue, la pietà sia dell'amico che degli dèi, onde potere, attraverso l'aiuto di costoro, soprattutto del dio Shamash, riacquistare la sanità e con questa il prestigio e il rispetto dei suoi concittadini. Al pari di quelli contenuti nel *Ludlul bel Nemeqi*, i rapporti letterari tra la sapienza mesopotamica e quella biblica non mancano neppure per questo Dialogo babilonese sulla giustizia degli dèi<sup>47</sup> Come più vicino al Dialogo, E. Ebeling ritenne il *Qohelet* biblico<sup>48</sup>. Tuttavia, a quanto sembra, meglio del Qohelet è lo stesso libro di Giobbe che entra, anche qui, in discussione<sup>49</sup>. Le contrastanti posizioni dialettiche, sostenute nel Dialogo mesopotamico rispettivamente dal paziente e dall'amico, rassomigliano a quelle sostenute nel libro di Giobbe, rispettivamente, da Giobbe e dai suoi tre amici, e allo stesso modo che nel Dialogo mesopotamico chi contesta le opinioni tradizionali è il paziente, così pure, nel libro biblico, il contestatore è Giobbe. Ma fra le due composizioni vi è una indubbia distanza dottrinale. Giobbe contesta per concludere che il male soggiace in tutto e per tutto alla onnipotente bontà di Yahweh, mentre l'afflitto mesopotamico finisce per ribadire le accuse contro l'incapacità degli dèi a cambiare il mondo, e proclamare che il mondo si muove dentro le ferree leggi di una permanente azione del male. E' indubbiamente la terza delle opere mesopotamiche che abbiamo preso in considerazione, quella più decisamente acre e pungente e intrisa di un radicale pessimismo. Nelle edizioni è generalmente nota con il titolo di *Dialogo fra padrone e servo*, ma ricorre pure con il titolo di *Dialogo sul pessimismo* o *Dialogo pessimistico*<sup>50</sup>. Diverse tra di loro, per l'ordine delle strofe, sono le due redazioni del dialogo, l'assira e la babilonese, ma nessuna delle due è completa; e per quanto riguarda l'età di composizione due elementi sembrano suggerire un tempo piuttosto tardivo<sup>51</sup>. La menzione difatti del "pugnale di ferro" esclude l'antico periodo babilonese (I dinastia) e la prima metà del periodo cassita (c. 1517-1280). Portato avanti con un singolare tono umoristico, il dialogo si svolge in un succedersi incalzante di botta e risposta, secondo uno schema che fissa gli elementi sia per la proposta del padrone che per la risposta del servo. Anche per questo motivo (cioè la struttura schematica), il dialogo, così come quello in precedenza esaminato, appare come frutto di un tempo di fine ricerca letteraria. Le battute, sono rapide e incisive e lo schema è il seguente: il padrone chiama il servo all'ascolto; il servo si dichiara pronto; il padrone gli manifesta una sua particolare intenzione; il servo l'approva con piena disponibilità e ne espone i vantaggi; ma il padrone cambia subito idea e dichiara più opportuno fare tutto il contrario di ciò che aveva proposto; il servo approva con altrettanta disponibilità l'intenzione contraria, la loda anzi e anche di

questa espone i vantaggi. Nella tavola trovata ad Assur, questo schema si ripete per dieci volte, tanti sono i progetti, che il padrone successivamente propone e disdice e tante le risposte con cui il servo conferma la proposta e la disdetta: fare una visita a corte, accettare un invito a pranzo e prepararsi, fare una gita in campagna mettere su famiglia e litigare con il vicino, fare il ribelle e il fuorilegge, amare una donna, offrire un sacrificio agli dèi; fare prestiti per aumentare il capitale, essere generoso e largo di doni, farla finita con la evita tanto da parte sua che dello schiavo. Vediamo uno di questi progetti, il terzo che riguarda una gita in campagna:

*"Schiavo, fammi il favore! - eccomi. signore, eccomi - Di corsa, alzati e attacca la carrozza, attacca, voglio portarmi in campagna - Vai signore vai. Chi vaga all'aperto sazia il suo stomaco; il cane randagio (può) rompere il suo osso, il corvo che vola al largo (trova di che) intrecciare il suo nido. L'asino selvatico che fugge veloce si riempie a piacere nella steppa - No, schiavo, io non (voglio più) portarmi in campagna! - Non andarci, signore, non andarci l'uomo che girovaga, il cervello gli dà di volta, il cane randagio gli rompono i denti il corvo che vola al largo finisce per trovare la casa nelle crepe (?) del muro, e l'asino selvatico (dopo essere) fuggito si sdraia nella steppa"*

Ed ecco l'ultimo brano, secondo il quale, in conclusione, padrone e servo valutano se il togliersi la vita non sia la migliore delle scelte:

*"Schiavo, fammi il favore' - Eccomi, signore, eccomi! - Che cos'è in fondo il bene? - Rompere il mio collo e il tuo ed essere buttato nel fiume (ecco, ciò che) è bene! - Chi e (abbastanza) lungo da salire al cielo" Chi è (abbastanza) largo da esaurire (nell'abbraccio) l'Ade? - No. schiavo ucciderò prima te e ti spedirò (all'Ade) - E (così) potrà il mio signore sopravvivermi per tre giorni?"*

Padrone e servo paiono divertirsi a rilevare, attraverso i rispettivi ruoli, la capricciosità da parte del padrone e l'ossequiosa obbedienza dello schiavo, i modi diversi e contrastanti con cui possono essere prese le varie realtà della vita niente esiste che non si presti a una duplice e contraddittoria valutazione. Ma niente esiste, appunto, che risulti di piena soddisfazione. I desideri dell'uomo sono maggiori di quanto offrano le due alternative. Si vorrebbe salire al cielo. Ma nessuno può sfuggire alla morte, come finisce per concludere lo schiavo, "né è abbastanza lungo da salire al cielo né così largo da non essere assorbito nell'Ade", cioè da non morire. Oltre che umoristico, così, il tono è anche fortemente pessimistico. E questa è l'interpretazione che si è imposta e che ha dominato per vari decenni dopo la scoperta e pubblicazione del testo, ma, poi, dal 1948, l'interpretazione ha subito una svolta. La composizione è stata intesa come una parodia o una mimica eseguiti durante i *saturnalia* babilonesi, come una divertente critica dell'obbedienza servile. Recentemente, tanto da parte di G. Lambert quanto di G. Castellino si è tornati alla prima interpretazione, di un poemetto volutamente e tremendamente tragico. Per quanto rappresentative, le tre operette morali della sapienza mesopotamica, per sé, sono forse poche per assumerle come espressione piena e autentica del pensiero dei sapienti, di tutti i sapienti, in merito ai problemi, strettamente connessi tra di loro, della vita e della morte, del bene e del male, della sofferenza e della felicità, dello sconforto e della gioia. Non dovrebbe, per sé, escludersi l'ipotesi che potettero ben esistere, tra la produzione letteraria di tipo sapienziale, altre operette più aperte alla gioia e all'ottimismo esistenziali della vita. Ma, stando a quanto di sicuro conosciamo sulla visione mesopotamica dell'uomo e dei suoi destini ultimi, che ci appare chiusa a ogni fondata speranza di un mondo diverso, convinta che né gli dèi né gli uomini potessero distruggere la morte, è quasi impossibile immaginare l'esistenza di altre opere meno pessimistiche di queste che sarebbero potute nascere soltanto dalla fede in una illimitata potenza degli dèi o in quella di un Dio onnipotente e buono.

### III. L'Egitto e il destino dell'uomo.

Alla radice della complessa religione funeraria egiziana<sup>1</sup> vi è la particolare idea che gli Egiziani ebbero sui rapporti esistenti fra la vita e la morte. Protesi verso il godimento della vita, non riescono a concepire la morte come una "negatività" e sono portati a escludere la possibilità di una estinzione completa dell'uomo con la morte. Il Gardiner (*EnRE*. VIII, 20) mette chiaramente a fuoco questa particolare attitudine mentale ed esistenziale dell'uomo egiziano, così poco accessibile per noi e assai lontana dalla moderna mentalità: "La vita e la morte - scrive - sono fatti da sempre impostisi alla nostra osservazione. Tuttavia la morte è una falsità giacché non siamo mai riusciti ad accettarla come vera di noi medesimi, e, inoltre, perché non ammetteremmo mai che essa possa essere vera nei riguardi di noi stessi. Conseguentemente, se dopo la morte fisica non siamo morti, dobbiamo essere vivi", questo era il sentimento degli antichi Egiziani, per cui si passa ad una nozione d'immortalità più che di sopravvivenza. Tale atteggiamento, originato da una naturale incapacità di accettare la morte, dovrebbe portare a un'indiscutibile fede nella continuazione della vita, dopo un passaggio agonico puramente transitorio; invece, in una contraddizione tipica della religiosità egiziana, a esso si sovrappone il sentimento del terrore di ciò che ci attende nell'aldilà. Da un lato l'uomo egiziano, avvinto nella quotidianità di una goduta esistenza, è portato a rimpiangerla nell'attesa di abbandonare il suo mondo. Dall'altro, il "passaggio" diviene un mistero con tutte le sue tremende incertezze, le sue prove e sofferenze. A differenza dei Mesopotamici (Sumeri, Assiri, Babilonesi), gli Egiziani non produssero né poemi né poemetti di carattere eroico-mitico<sup>2</sup>. Moltissimi furono i generi letterari ai quali essi, nella loro altrettanto lunga attività culturale, dettero origine. Tuttavia il loro pensiero religioso e sapienziale non amò esprimersi in grandi costruzioni letterarie, tendenti a trattare il problema sia religioso sia antropologico in modo unitariamente complesso. Nessun poema cosmogonico paragonabile all'*Enuma elish* dei babilonesi e nessun poema eroico-mitico pari a quello di *Ghilgamesh*. Così, a differenza che tra i Mesopotamici, anche le riflessioni concernenti il problema della vita e della felicità assunsero tra gli Egiziani dimensioni veramente articolate. In ogni modo, circa lo stesso problema, la differenza più notevole, tra gli uni e gli altri è quella concernente la stessa soluzione del problema. Tante e così ricche sono, infatti, le espressioni di gioia e di ottimismo che si incontrano nei testi egiziani, che si stenta quasi a credere che gli Egiziani abbiano mai avuto, nei riguardi dell'esistenza umana, pensieri così tristi come i Babilonesi. Chiara testimonianza di ciò paiono essere già le poesie d'amore<sup>3</sup>. Solo gli Egiziani, fra tutti i popoli pre-greci, fecero dell'amore un argomento letterario di largo impiego, assumendolo come elemento equilibratore delle aporie della vita<sup>4</sup>. Una qualche breve composizione amorosa, rinvenuta fra i testi della III dinastia di Ur, non è tale che lasci intravedere l'esistenza di una consistente tradizione letteraria nel mondo mesopotamico<sup>5</sup>. Degli Egiziani si può dire invece senz'altro che essi ebbero il gusto di descrivere e cantare l'amore, descrivere e cantare soprattutto le emozioni e tenerezze delle coppie di fidanzati o di giovani sposi. Per questo nacquero le tre sillogi di poesie amorose contenute nel papiro Harris 500, il noto papiro conservato a Londra e databile al tempo di Ramses II (1298-1232 a.C.).<sup>6</sup> Ma non è solo il papiro Harris che ha conservato poesie d'amore; altre tre ci sono giunte conservate in un papiro di Torino, e hanno di particolare il fatto che a parlare dei sentimenti dei due amanti sono, in qualità di segreti testimoni, gli alberi del giardino: melograno, fico, sicomoro, all'ombra dei quali gli amanti si scambiano le loro effusioni d'amore<sup>7</sup>. Altre, sia pure brevissime, sono note mediante un *ostrakon* del Cairo; altre tre ancora nel frammento detto di Posener.<sup>8</sup> Ma, insieme alle tre raccolte del papiro Harris 500, un particolare sviluppo letterario possiedono le altre tre raccolte del papiro Chester Beatty (I, II, III), soprattutto la seconda, che, redatta in forma di alterni monologhi celebrativi degli innamorati, è presentata come "parole della grande rallegratrice del cuore"<sup>9</sup>. E questa è la composizione che mostra, meglio di ogni altra e sotto vari aspetti, l'esistenza nell'ambito stesso della produzione amorosa egiziana del genere letterario in cui, tra gli ebrei del V sec. a.C., fu composto il *Cantico dei Cantici*. Ma un'altra non minore testimonianza, oltre la poesia d'amore,

mostra come gli Egiziani valutarono il vivere come una gioia, e rifuggirono dal sentirsi e dal presentarsi sopraffatti dal peso immancabile delle malattie e degli affanni; o anche della morte.<sup>10</sup> Non altrimenti che un canto di gioia appaiono le rappresentazioni delle varie attività umane offerte dalle scene con le quali artisti e pittori ornarono le pareti delle tombe, sia dei corridoi che delle camere mortuarie. I molteplici mestieri, le varie occupazioni domestiche, le diverse professioni, e anche le attività di svago e i vari passatempi, tutto vi appare rappresentato con fine gusto, garbo, misura e serena compostezza da far apprezzare la vita in ognuno dei suoi aspetti, anche in quelli abitualmente faticosi e spesso estenuanti. C'è come la volontà di mostrare che né la sofferenza di oggi né la morte di domani equivalga alla possibilità di poter vivere la vita così come è fatta. Fiducioso in se stesso, l'Egiziano credette anche di poter veramente e concretamente superare quel destino della morte, di fronte al quale i Mesopotamici si erano dichiarati impotenti. Presso nessun altro popolo, lo stato dell'uomo nell'altro mondo fu visto o si è voluto vedere soddisfacente come presso gli Egiziani<sup>11</sup>. Incoerenze e contraddizioni emergono tra i numerosi testi e le non poche iscrizioni riguardanti la vita dell'aldilà, ma una certa coerenza non manca. Costante, così, fu la distinzione dell'uomo in due elementi: l'elemento materiale, il corpo (*Djet*), e alcuni vari elementi d'ordine non fisico in esso contenuti. Né meno costante fu l'idea di ritenere che, alla morte di ognuno, il suo elemento materiale si duplicasse per tal modo da avere, da una parte, il cadavere che era deposto nel sarcofago, e, dall'altra, un'impalpabile proiezione dello stesso corpo, che scendeva a soggiornare nella *Dat* (*D'it*) o *Duat* (*Dw'it*), ossia il mondo sotterraneo. Separati dal cadavere esistevano, inoltre, gli elementi spirituali<sup>12</sup>. Non meno di tre: il *ba*, principio immateriale capace di rianimare il cadavere e di farlo tornare alla luce nella forma desiderata dal defunto; l'*ach*, "personalità efficace", posseduto in vita soltanto dal sovrano, e il cui compito era di illuminare e glorificare il defunto; infine, il *ka*, che alcuni interpretano come genio protettore, una forza di vita indistruttibile, creata nello stesso tempo che l'uomo, ma che entrava in funzione solo nella vita dopo la morte; altri invece l'intendono come un insieme di forze fisiche ed energie spirituali che permettono all'uomo di sussistere in quanto essere e persona. Da qui la necessità della mummificazione. Il cadavere andava conservato perché il *ba* fosse in grado di meglio riconoscerlo e, penetrandovi, incarnarsi in esso e farlo durare eternamente. Per quello che riguarda il genere di vita che il trapassato conduceva nell'aldilà, le idee non furono sempre le stesse e occorre distinguere i tempi più antichi da quelli più recenti. Nei tempi più antichi esse non differirono molto da quelle comuni agli altri popoli, mesopotamici compresi. Allo stesso modo che altrove, infatti, anche tra gli Egiziani le migliori condizioni di vita per un morto potevano raggiungere quelle di un tranquillo borghese, ma solo a patto che i parenti non si dimenticassero di deporre presso la sua tomba convenienti offerte di cibo, ovvero ornare la stessa tomba di scene di caccia, pesca, raccolti agricoli, perché dall'animazione agricola fossero trasformati in cibo. Era inoltre opinione diffusa che il morto, pur dimorando nella sua tomba, poteva uscirne sotto una qualche forma "verso la luce" e visitare i luoghi che, da vivo, aveva frequentato. Quest'antica concezione non fu mai del tutto rimossa, e anche in tempi molto recenti continuò a essere la più diffusa in tutti quegli strati della popolazione che non si potevano permettere i costosi riti della mummificazione o tombe sontuosamente decorate. Nel frattempo, comunque, e sin dai tempi della V Dinastia (2480-2350 a.C.), cominciò a farsi avanti, nel contesto della ideologia regale, una nuova concezione. Diverso da quello comune era da ritenere, secondo i sacerdoti di Heliopolis, il destino oltremondano dei faraoni. Partecipò della natura degli dèi, ai sovrani era riservata la glorificazione solare. Ogni sovrano, purificato prima di tutto da una particolare lustrazione, e assunta la forma di un qualche animale (uccello, cavalletta, scarabeo), saliva verso i raggi del sole, trasportato da volute d'incenso ovvero salendo i gradini di una scala tenuta dagli dèi. Giunto a destinazione, il dio Ra lo prendeva nella sua barca, da dove poi passava, dopo aver compiuto lodevolmente alcune mansioni, nel gruppo degli dèi. In ogni modo, la prospettiva della felicità oltremondana cominciò a far parte e diffondersi pure tra il popolo, in connessione con il diffondersi del culto del dio Osiride<sup>13</sup>, che, da semplice divinità di Busiris, divenne in breve tempo potenza ctonica a Memphis, partecipe della Grande Ennade a Heliopolis e patrono dei morti e delle necropoli di Abydos. Di lui

si raccontava che, divenuto re del mondo, fu ucciso dal dio Seth, e che le sue sorelle Iside e Nephtys dopo averne ritrovato e ricomposto il corpo, ottennero dalla madre Nut (secondo altre versioni, da Ra o da Anubis), che risultasse e diventasse, per tal modo, il dio supremo del regno dei morti. Mediante l'idea di un dio morto e risuscitato, e benefico, sovrano di tutta l'oltretomba, prese pure a diffondersi la persuasione che, non solo ai sovrani, ma a tutti fosse possibile garantirsi una migliore vita oltremondana, attraverso i riti di assimilazione alle vicende di morte e di resurrezione del dio. La credenza era già comune ai tempi della XI Dinastia (2134-1991 a.C.). Così, secondo le norme, i racconti, le figure del *Libro dei Morti*, il morto, che si era assimilato alle vicende della morte e resurrezione di Osiride, intraprendeva un lungo viaggio, e, dopo aver fatto la "confessione dei peccati"<sup>14</sup>, entrava in una amena e spaziosa pianura dei domini di Osiride, situata nel "campo delle offerte e dei ciperi", e là continuava a svolgere le attività esercitate durante la vita<sup>15</sup>. Larghissimo fu, dunque, lo spazio che, in Egitto, ebbero le credenze circa la possibilità, proposte da una parte autorevole del sacerdozio, di sfuggire alla tristezza angosciosa del dopo-morte. Un po', forse, perché sorretti da una forte fiducia in se stessi, e un po' forse perché meno disposti a guardare con la freddezza dell'intelligenza i problemi esistenziali della vita<sup>16</sup>, e un po', e soprattutto, perché quanto mai sensibili, per antica tradizione, alle suggestioni della magia<sup>8</sup>, gli Egiziani presero per tempo e continuarono a nutrire, quasi per non sentirsi degli sconfitti, una speranza che altri popoli, soprattutto i Mesopotamici, avevano già da tempo ritenuto una follia. Neppure perciò l'idea del fato, inteso come assoluta impossibilità per l'uomo di uscire dalla morsa dei tragici destini sia umani sia personali, ebbe un particolare rilievo. Gli Egiziani, riguardo alle condizioni del vivere umano, non ritennero che fosse sufficiente considerare solo l'esclusivo orizzonte dato delle gioie del vivere, e, relativamente al problema del *post-mortem*, neppure ritennero che fosse tranquillamente condivisibile l'ottimismo magico-sacerdotale. Lungo tutti i secoli, molti spiriti non mancarono di denunciare le superficialità sia dell'uno sia dell'altro atteggiamento. Grida di dolore e di disperazione occorrono un po' ovunque nei testi. S. Morenz ne ha raccolte alcune, e occorre scorrerle come sfondo religioso culturale alle due operette più note sul pessimismo egiziano<sup>8</sup>. Le angosciate grida, unite anch'esse a degli inviti per una vita di piacere, mostrano chiaramente come le due operette non nacquerò come espressioni di una qualche, anima sconsolata, ma come, piuttosto, voce di molte voci, espressione di un diffuso stato d'animo. Così già la prima, comunemente indicata con il titolo di *Dialogo di un disperato con la sua anima*, e scritta durante i difficili tempi che intercorsero tra la fine dell'Antico Regno (c.2200) e gli inizi del Medio (c. 1991), i così detti tempi eracleopolitani (Din.VII-XI)<sup>19</sup>. Sotto forma di dialogo, essa racconta e descrive le vicende e le considerazioni per le quali, un uomo (che la mancanza delle prime linee del testo non permette di meglio identificare) decide di porre fine alla propria vita<sup>20</sup>. Egli è stanco di tutto. La vita è priva di ogni attrattiva per poter essere vissuta sino in fondo. L'onestà e l'onore sono in piena decadenza. Ognuno cerca il proprio interesse e profitto a spese degli altri. Nessun rispetto neppure tra i fratelli della stessa famiglia: non ci si può fidare di nessuno! A questo punto interviene il suo *ba*, il quale, non sicuro di poter sopravvivere in seguito alla morte violenta, tenta di dissuadere l'uomo dal suo proposito, suggerendogli di non farsi sopraffare dall'angoscia, di procurarsi una conveniente sepoltura e di darsi, nel frattempo, al divertimento e alla gioia. Ma lo "stanco della vita" non si lascia convincere. Replica notando che i piaceri della carne comprometterebbero la sua reputazione. D'altra parte, un mondo privo di amicizia è un mondo senza gioia, e se nella vita non c'è possibilità di gioia l'unica via per trovare un po' di pace è la morte. E' questo il tema centrale, ripetutamente espresso con una serie di paragoni: "La morte è oggi per me la salute per l'invalido, come l'uscire all'aria aperta dopo una malattia" (vv. 131-133). La morte è l'unico suo grande bene: essa è per lui come l'odore di mirra, l'odore di loto, la fine della pioggia, ecc. (vv. 134-143). A questo punto anche il suo *ba*, come in un atto di discendente comprensione dello stato d'animo del disperato, accetta ch'egli compia il suo gesto: "Smetti, o mio compagno, o mio amico, di lamentarti! Gettati nel fuoco, e (così) come tu dici, raggiungerai la vita" (v. 140). L'altro racconto, composto anch'esso durante lo stesso tormentato periodo eracleopolitano (c.2200-1991), pervenuto in quattro copie papiracee del Medio Regno (c. 1991-1750), è quello dello *Oasita*



*eloquente*, ovvero *I lamenti del contadino*, o con altri titoli simili.<sup>21</sup> Lo scritto narra le vicende di un certo Hu-en-anpu, un abitante dell'oasi del sole (odierno Wadi en-Natron), il quale subisce prepotenze e angherie e vuole giustizia, ma, prima di ottenerla, è costretto a presentare nove estenuanti suppliche.<sup>22</sup> L'operetta si compone di due parti: una narrativa e breve che racconta la triste vicenda capitata al contadino, e l'altra, più lunga, comprendente le nove suppliche in cui si intende stabilire il diritto che ogni uomo ha di essere trattato secondo giustizia. Mentre, dunque, un giorno l'oasita si recava, secondo il suo costume, in città per vendere i prodotti del suo campo, si trovò completamente privato dei suoi pochi beni dalla vorace prepotenza dell'intendente Thut-Nakht che aveva alte protezioni presso la corte. Per più giorni l'oasita supplicò l'intendente affinché gli restituisse i suoi averi, ma in compenso ricevette una buona dose di legnate. Si rivolse quindi al soprintendente e capo della corte, Rensi, che, incantato dai modi garbati e eloquenti del contadino, parlò della vicenda al sovrano. Questi però, incuriosito, dispose che Rensi differisse la riparazione dei danni, e ordinasse al contadino di mettere per iscritto le lamentele, e che, nel frattempo, tanto lui che la sua famiglia avessero il necessario per vivere. Una dopo l'altra il contadino inoltrò nove diverse suppliche e lamentele, sino a che, stanco di attendere una giustizia che sembrava aver perso la sua strada, richiamò il dignitario al suo dovere ricordandogli che un custode e dispensatore della *maat* ("giustizia") deve essere preciso e imparziale come l'ago della bilancia, e che se la disonestà permette di accumulare ricchezze soltanto la *maat* conduce all'eternità. E aggiungeva di essere ormai deciso, nel caso che non fosse ascoltato, di andarsene a chiedere giustizia presso il tribunale di Anubis (I.115), ossia di uccidersi. La decisione però non fu messa in atto, poiché alla fine riuscì a riottenere quanto gli era stato rubato. Il racconto si conclude in un modo meno tragico e sconcolato del Dialogo precedente, e perciò stesso, a prima vista, potrebbe sembrare più la descrizione di un'epoca carica di ingiustizie che una considerazione sulle tristezze della vita. Ma quest'ultimo aspetto non è per nulla assente, se è vero che al contadino il suicidio appare come l'unica via per uscire dalla disperazione, a lui come a tanti altri del suo tempo. Stando alla testimonianza delle *Ammonizioni di Ipuwet*, vissuto durante la stessa epoca<sup>23</sup>, non furono pochi gli Egiziani che preferirono piuttosto togliersi la vita che continuare a vivere in un mondo implacabilmente dominato dalla corruzione e dall'ingiustizia. Un vento di follia e di anarchismo pervade la società egiziana. Tutto va in malora: sarebbe stato meglio non nascere per niente; ci si comporta in modo efferato; si violano pure le tombe. Tale è l'incuria dei parenti che i loro stessi morti restano privi anche dei riti tradizionali; ma soprattutto tale e tanta è la disperazione degli spinti, che non sono pochi coloro che, stanchi del patire ingiustizie e disagi, decidono di togliersi la vita e si gettano fra le fauci dei coccodrilli, facendo del sacro fiume la loro tomba. Con il suo proposito di togliersi la vita, dunque, l'oasita esprime molto più che un sentimento strettamente personale. Erano in molti, con lui a condividere la stessa angoscia, lo stesso pensiero; in molti a ritenere che il suicidio fosse l'unico efficace rimedio contro l'inutilità della vita. Il che sta a significare che, forse, l'immagine che vuole gli Egiziani esclusivamente confinali entro un modulo di irriducibile ottimismo, confidanti nelle risorse della propria intelligenza o in quelle della magia, è fortemente riduttiva della complessa realtà egiziana. Oltre le due operette morali, esiste nella letteratura egiziana qualche cosa di ancora più specifico per attestare come la vita umana non fu vista e sentita, dagli spiriti più rappresentativi, che come un insieme d'insolubili e angoscianti problemi. Parlo del "Canto dell'Arpista"<sup>24</sup>: un invito ad affogare il senso dell'angoscia nella ricerca piena e illimitata delle gioie e dei piaceri<sup>25</sup>. Nella forma più completa il canto è contenuto nel papiro Harris 500, e esso appare, secondo l'indicazione dello scriba, come la trascrizione di un testo inciso in una parete della tomba del re Antef: *Canto che si trova nella tomba di Antef e che sta davanti all'arpista*. È il testamento di quel buon sovrano "dal felice destino". Di qui il nome del componimento, tanto più che, fra le scene con cui già anticamente in Egitto si usò ornare le pareti delle tombe, una assai frequente fu quella che rappresentava un arpista in atto di intrattenere, con il suono e il canto, gli ospiti di un convito. Il canto non è presente solo ed esclusivamente nel papiro Harris 500<sup>26</sup>; sebbene notevolmente frammentato compare anche nella tomba di Pa-Atum-em-heb a Saqqara, appartenente al periodo di Amarna (1375-1360), ora al Museo di Leida, e inoltre in una decina di

testi, più o meno diversi tra di loro, la cui età si estende dallo stesso periodo di Amarna, al quale appartiene quello della tomba di Nefertit di Tebe (c. 1350-1320), sino ai tempi della XX Dinastia (c. 1200-1185). Per quanto riguarda il tempo di origine del canto, la questione in parte dipende dall'identificazione del re Antef (*Jn.tw.f*), poiché tre sono i re noti con questo nome: Antef I che fu il fondatore della XI Dinastia (c. 2134-1991); Antef II, uno dei re della XII dinastia (c. 1570- 1610), probabilmente uno dei re che, data la disgregazione politica, regnarono su particolari territori; e Antef III, uno dei re che, in posizione subalterna dal dominio centrale, regnarono in qualche territorio durante la XVIII dinastia (c. 1570-1318). Tenuto conto che di questi tre re dal nome Antef, il più noto fu sicuramente Antef I (XI dinastia), è molto probabile che alla sua tomba intese riferirsi lo scriba del papiro. Il canto cioè sarebbe nato in tempi molto anteriori al periodo (XVIII dinastia) nel quale, secondo le testimonianze superstiti, conobbe la sua larga diffusione. L'ipotesi può però essere non pienamente convincente, poiché non sembra conveniente distanziare troppo il tempo dell'origine da quello della sua maggiore diffusione, per cui non sarebbe improbabile l'attribuzione ad Antef I, nell'ipotesi che lo scriba si riferisse veramente ad esso, poté nascere e nacque solo come finzione letteraria, per dare al testo una patina di maggiore antichità e quindi il prestigio di una più convalidata esperienza. Quel che sembra di potersi meglio affermare, è che il testo del canto, come ci è dato dal papiro Harris 500 - trascritto o meno da uno scriba dalla tomba dell'uno o dell'altro Antef - fu il modello e il prototipo delle altre recensioni e che, pertanto, la sua età debba collocarsi intorno alla prima metà del XIV secolo a.C. Almeno da allora cominciò a risuonare insistente l'invito a risolvere, in una pragmatica visione edonistica, le profonde tristezze della vita. Niente, in realtà, è stabile e sicuro nel continuo fluire delle generazioni, tutto è caduco; rovinato e distrutto sono le tombe dei sovrani, e nessuno sa più nulla del mondo di là. Meglio dunque godere il più possibile per tutto il tempo che si sta sulla terra:

*"Rallegra il tuo cuore: ti è salutare l'oblio! - Segui il tuo cuore sin tanto che vivi' - Metti mirra sul tuo capo, vestiti di lino fine, profumato di vere meraviglie, che fan parte dell'offerta divina - Aumenta la tua felicità, che non languisca il tuo cuore. - Segui il tuo cuore, compi il tuo destino sulla terra. - Non affannare il tuo cuore, finché venga per te quel giorno della lamentazione. - Ma non ode la loro lamentazione colui che ha il cuore stanco (= chi è morto?) i loro pianti non salvano nessuno dalla tomba - Pensaci. Passa un giorno felice, e non te ne stancare - Vedi, non c'è chi porta con sé i propri beni; vedi, non torna chi se n'è andato!"*

L'edonismo, la proposta di vivere la vita in quello che essa possiede di più piacevole e rifuggire dai pensieri angoscianti, fu una delle correnti del pensiero greco; ma molto prima che dai filosofi greci, questa visione delle cose, fu formulata proprio dagli Egiziani. Assertivo e drastico nelle sue affermazioni, l'Arpista non lascia un qualche spazio neppure ai lamenti: non servono a nulla, la situazione è quella che è. Di certo esiste solo la vita terrena, e non sono né i riti funerari né le tombe né le lamentazioni che offrono validi motivi per credere a un'apprezzabile sopravvivenza. Anche le voci delle apparizioni dei morti, sono solo il frutto della fantasia. Nessuno è mai tornato dall'aldilà. E' quindi inutile continuare a illudersi com'è inutile continuare a lamentarsi. L'unica cosa che l'uomo possa fare per consolarsi della sua triste situazione, è godere, per quanto gli è possibile, del tempo presente, fare del piacere il programma della propria esistenza. Né gli dèi né la magia possono cambiare l'ordine delle cose, dare all'uomo la possibilità di superare il suo destino, e di realizzare il desiderio di una sopravvivenza felice. Le credenze tradizionali circa la possibilità di una vita felice oltremondana non sono che velleitarie illusioni, illusioni avverse al vero interesse dell'uomo, perché, cullandolo con la speranza di una vita futura, lo privano anche delle uniche gioie che, nella vita, gli sono possibili. Non potendo gioire di una speranza certa nell'eterna felicità, l'uomo è dunque un essere assolutamente infelice, che della sua infelicità può unicamente consolarsi cercando, durante la sua esistenza, gli sparsi frammenti dell'irraggiungibile felicità. Un'altro sapiente, con un'altra iscrizione, posta nella stessa tomba di Nefertit di Tebe, cercò di

contrastare le affermazioni dell'Arpista, mostrandone l'arrogante audacia<sup>27</sup>. E dai più si continuò a credere nell'efficacia felicitante del culto dei morti, ma anche le considerazioni dell'Arpista circa l'infelicità umana e la sua proposta edonistica ebbero il loro seguito. Ai tempi della Bassa Epoca, un'iscrizione del grande sacerdote del dio Ptah invitava tutti, non meno esplicitamente del canto dell'Arpista, a non farsi illusioni circa la felicità dell'oltretomba, e pertanto, a "vuotare", durante la vita, "la coppa del piacere e dell'amore".<sup>28</sup> Non è dunque per nulla vero che gli Egiziani, nelle espressioni più forti della loro coscienza critica, non avvertirono, al pari dei Mesopotamici, la triste angoscia esistenziale del vivere. E' piuttosto vero invece che, per quanto fu possibile, essi si adoperarono a non dargli importanza, e aprirono più volentieri l'animo a una visione della vita nei suoi aspetti migliori. In questo senso, un certo ottimismo fu, sicuramente una delle costanti dello spirito egiziano, che, almeno nelle manifestazioni sia artistiche sia letterarie, i Mesopotamici non ebbero. Anche se l'angoscia, a volte, finì per prevalere, anche letterariamente, sulla volontà di illudersi, spingendo a proclamare apertamente quanto fosse fragile la costruzione di un aldilà felice, sia che si trattasse dell'aldilà dei sovrani o di quello comune della gente del popolo. Il pessimismo esplose, allora violento, come una molla fortemente repressa, ove si considerino le due soluzioni proposte per uscirne: il suicidio e l'edonismo. I mesopotamici erano stati assai più moderati. Tutto sommato, essi si limitarono soprattutto a suggerire la rassegnazione. Ma il problema di fondo fu ben avvertito e svolto letterariamente nell'una e nell'altra delle due maggiori civiltà del tempo. All'una e all'altra fu comune l'idea che né gli dèi né gli uomini possono far nulla per cambiare l'ineluttabile sorte che affligge gli uomini. E il motivo della comune idea è semplice. Nessuno degli dèi fu ritenuto, né da una parte né dall'altra, onnipotente: onnipotente in senso stretto, creatore e signore delle cose e della storia.

#### IV. Israele e l'idea della beata speranza.

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<sup>1</sup>. 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*<sup>2</sup>, 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 viene riportato alla radice verbale *sha'al*, "interrogare", consultare e desiderare, sì che il sostantivo pote significare, primariamente, il luogo del l'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 *nephesh*, 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 figliù di deporre pane e vino nella tomba dei giusti (Tb 4,17). Ma, a quanto sembra, il precetto, tratto dalla *Sapienza di Ahiqar*, 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 volta 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 è 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<sup>4</sup>. 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<sup>5</sup>. 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 empi (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<sup>14</sup>. In una specie di "confessione", l'autore racconta il modo in cui venne 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 che di E. Poderchard, il salmista 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. Pödechard), 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 neotestamentario. 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, 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 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 il Siracide, riservarono alle stesse nuove idee un'accoglienza tutt'altro che benevola. Nel libro di Qohelet<sup>15</sup>, 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*)<sup>16</sup>. 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 rompessero 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<sup>17</sup> 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 radicasse, 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. E' 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<sup>18</sup> 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 II 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 probabilmente, 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.

## *V. Le "cose ultime" e la beata speranza dei primi cristiani*

La morte è la separazione totale dell'anima dal corpo, sia che questo venga considerato come una prigione per l'anima, sia che venga considerato insieme all'anima come un tempio vivo di Dio. Le due valutazioni si alternano nei documenti cristiani a fini diversi, ma la liberazione dalla vita temporale assume nella fede cristiana significati sconosciuti ai filosofi. L'anima separata dal corpo sopravvive: "Cessa di comparire, non di esistere", "I morti vivono nel Cristo". Quelli che muoiono prima di noi "non li perdiamo, ma ci precedono"; "Le divine Lettere insegnano che le anime non si estinguono, ma o sono premiate per la loro santità o punite per le loro colpe". Il ripensamento soprannaturale della morte comincia, per i cristiani, dal problema stesso della sua origine. La morte universale è una punizione inflitta da Dio al peccato e la morte personale si compie sempre sotto il segno della volontà divina: "Noi che conosciamo le origini dell'uomo, dichiariamo con ogni sicurezza che la morte non ci colpisce per natura ma per colpa. La potremmo ascrivere alla natura, solo se fossimo stati creati direttamente per la morte. Al contrario l'uomo non è stato fatto per la morte e lo dimostra lo stesso precetto che sospendeva la minaccia a una condizione e legava l'evento della morte all'arbitrio dell'uomo. "Se non avesse peccato, non sarebbe morto". "Ricordati che nessuno viene fatto uscire da questa vita senza la volontà di Dio, essendo vero che neppure una foglia cade da un albero senza che Dio lo voglia. Chi ci toglie dal mondo, dev'essere quegli stesso che ci mette al mondo". La morte è l'ultimo termine utile per poter usare dei mezzi di salvezza. La sorte delle singole anime al momento del trapasso rimane decisa definitivamente quanto al merito e al demerito, mentre il premio e il castigo saranno completi soltanto dopo la risurrezione e il giudizio universale. Il documento più bello lo fornisce san Cipriano rivolgendosi ai pagani: "Provvedete alla vostra sicurezza e alla vostra vita mentre ne avete la possibilità. Abbracciate la nostra fede, abbiate la vita e godete con noi nell'eternità, voi che ci perseguitate nel tempo. Dopo che saremo partiti di qua, non ci sarà più luogo a penitenza, non sarà più accolta nessuna nostra espiazione. E' di qua che la vita si perde o si guadagna, è di qua che si assicura la salvezza eterna con il culto di Dio e con i frutti della fede. E nessuno per i peccati o per gli anni si disperi di conseguire la salvezza: per chi rimane in questo mondo la penitenza non arriva mai troppo tardi. La porta dell'indulgenza divina è sempre spalancata ed è facile l'accesso a chi cerca la verità". Stando ad alcuni scrittori sembra che il caso di quanti erano già morti prima della venuta di Gesù Cristo, Ebrei o no, debba essere considerato a parte. La possibilità della salvezza eterna dev'essere stata offerta anche a loro. In quale modo? L'anima di Gesù nei giorni della sua discesa agli inferi avrebbe predicato ai morti ed essi si sarebbero poi pronunziati per lui o contro di lui. Oppure, se nell'oltretomba come pure sulla terra il Salvatore volle limitare la propria missione personale ai soli Ebrei, allora il compito di portare a conoscenza degli altri defunti la rivelazione cristiana sarebbe stato affidato agli Apostoli dopo la loro morte. L'essenziale è che la provvidenza divina non danni nessuno senza aver dato prima i mezzi di salvezza. L'autore che più si occupa dell'argomento è Clemente Alessandrino: "Se il Signore non scese agli inferi se non per annunziare l'Evangelo, o lo predicò a tutti o soltanto agli Ebrei. Se a tutti, furono allora salvati quanti crederono anche tra i pagani. Se invece Gesù predicò solo ai Giudei, è chiaro che, non facendo Dio preferenze personali, ai pagani devono avere annunziato l'Evangelo nell'aldilà come qui gli Apostoli". Rimane tuttavia valida, anche nell'eccezione, la norma fondamentale del buon uso della libertà umana: alla predicazione postuma di Gesù o degli Apostoli sarebbero stati ammessi tra gli Ebrei e tra le Genti dell'oltretomba soltanto quelli che sulla terra erano vissuti rettamente secondo la legge mosaica o secondo la legge naturale. Quale è la sorte delle anime dei morti ora nell'attesa della risurrezione? La loro posizione è già chiara o sarà definita soltanto nel giorno del Signore, alla fine dei tempi, nell'ultimo giudizio? Gli orientamenti vanno precisandosi progressivamente. Per sant'Ireneo le anime sopravvissute alla morte non trasmigrano da un corpo all'altro, conservano il loro carattere umano e i ricordi terreni, ricevono già prima del giudizio finale un'abitazione degna di loro. E' un luogo invisibile, assegnato da Dio, dove le anime aspettano la risurrezione, ma per un periodo molto più lungo di cui ignoriamo

la data. Sul medesimo tema s'impegna Tertulliano. Pone gli inferi nelle viscere o nel cuore della terra, secondo l'espressione di *Mt* 12, 40, che riferisce le parole di Gesù stesso. Confuta quei cristiani che non reputavano le loro anime meritevoli degli inferi e pretendevano per sé più di quello che era stato riservato a Gesù, sdegnando "di cogliere nel seno di Abramo il sollievo di aspettare la risurrezione". Quei cristiani obiettavano che "il Signore andò agli inferi, affinché non ci andassimo noi. Altrimenti che differenza ci sarebbe tra i pagani e i cristiani, se tutti i morti finissero nel medesimo carcere?". Risponde negando alle anime l'ingresso in cielo fino al giudizio universale, ma insieme dichiarandosi per una sostanziale definizione, sebbene incompleta delle loro pertinenze: "Come può dunque l'anima esalando volare al cielo, mentre il Cristo se ne sta ancora seduto alla destra del Padre, prima ancora che la tromba dell'angelo faccia echeggiare l'intimazione divina, prima ancora che siano rapiti in aria quelli che il ritorno del Signore troverà vivi sulla terra insieme a coloro che, morti nel Cristo, risorgeranno per primi? A nessuno si apre il cielo finché la terra rimane sana e salva o, direi, chiusa. Quando questo mondo passerà, allora si spalancheranno i regni celesti". Tertulliano nega che siano andati in paradiso quei patriarchi e quei profeti che risorsero insieme al Redentore, come "appendici della sua risurrezione"; ricorre alla visione di san Giovanni nell'*Apocalisse* 6, 9 e della martire Perpetua per sostenere che la regione del paradiso contiene per ora, prima della risurrezione, soltanto le anime dei martiri: "La doppia spada, messa a fare da portinaia, non lascia passare nessuno all'infuori di chi è morto nel Cristo e non in Adamo", e "Chi affronta questa nuova morte in omaggio a Dio e con amore straordinario al Cristo, viene accolto in una sede diversa da quella degli altri e privilegiata". Sulla scorta della parabola evangelica ammette tra le anime degli inferi l'esistenza di supplizi e di refrigeri nell'attesa del giudizio, di condanna o di salvezza, come anticipazione della pena completa e come candidatura alla felicità piena. Respinge l'idea che la vita negli inferi possa ridursi ad una specie di sonno, perché le anime non dormono neppure durante la vita terrena, o a una specie di ozio assoluto. Reclama in maniera esplicita un *giudizio particolare* che senza dilazioni, immediatamente dopo la morte, emani la sua sentenza per togliere alle anime sia ogni stato d'incertezza e d'illusione, sia ogni terrore. Spiega come l'anima per poter soffrire o godere non abbia bisogno di aspettare il corpo, esistendo sofferenze e gioie spirituali che si possono già sperimentare nella vita terrena, senza che vi partecipi la carne. Formula, sostanzialmente, la dottrina cattolica del Purgatorio: "Insomma, poiché per inferi intendiamo quel carcere di cui parla l'Evangelo e per ultimo quadrante intendiamo ogni più piccolo peccato da espiare durante l'attesa della risurrezione, nessun dubbio può sussistere che negli inferi l'anima riscuota il suo compenso, salva la pienezza che di esso apporgerà la risurrezione associando all'anima la carne". Origene, richiamandosi all'insegnamento tradizionale della Chiesa, scrive: "L'anima, poiché è dotata di vita autonoma, quando lascia questo mondo, sarà assegnata per i suoi meriti o al possesso dell'eterna beatitudine o ai supplizi del fuoco eterno". Tutte queste considerazioni ispiravano ai cristiani una radiosa morale della morte. Se la dovevano sentire vicina, perché "non è mai lontano quello che accadrà", certamente e inopinatamente, scriveva Lattanzio (*Div. inst.* 3, 19). La meditavano spesso. Sant'Ireneo ne fa il compito del cristiano: " Il suo dovere non è altro che di meditare sulla morte (*Fragmenta* 11)"; Minucio Felice dichiara: " Noi viviamo la nostra vita nella contemplazione dell'avvenire (*Octavius* 38)". Tertulliano vede nell'apparente somiglianza tra il sonno e la morte un espediente provvidenziale per l'esercizio della fede e della speranza, un aiuto per imparare a vivere e a morire, per imparare a vegliare anche durante il sonno ( cfr. *De anima* 43). Clemente Alessandrino è fiero di attestare che: "Niente conturba il perfetto cristiano tra le cose che accadono. Non ha mai paura di ciò che la provvidenza divina dispone a nostro vantaggio e non teme la morte, avendo una buona coscienza e la consapevolezza che dopo la morte sarà meglio per lui". Come esiste la legge della morte, così "dal giorno in cui il Signore a esempio per tutti gli altri si risvegliò nella realtà del proprio corpo, andò in vigore la legge della risurrezione". Che cosa fa la morte con il nostro corpo? " Quello che un ceramista fa con le sue terre cotte. Le frantuma, se hanno qualche imperfezione e le modella di nuovo. In nome di Dio la morte sbriciola la nostra carne, ma allo scopo che l'uomo attraverso la risurrezione ritorni con un corpo mondo, giusto, immortale". "L'uomo muore, ma non finisce". Mancavano vocaboli a san Paolo per

indicare la morte? Ha voluto indicarla in modo da esprimere nello stesso tempo la fede nella risurrezione: "Ha usato la frase: *Partire dal corpo come pellegrini* per significare un'assenza temporanea dell'anima dal corpo: infatti chi è pellegrino, ritorna poi a casa". Non si trova uno scrittore cristiano dei primi tre secoli che non tocchi più o meno l'argomento della risurrezione dei morti. Alcuni si accontentano di affermarne il fatto, altri ne tentano anche una qualche spiegazione. La spiegazione più frequente e più decisiva è il ricorso alla onnipotenza divina, già manifestatasi nella creazione di tutte le cose: "Noi abbiamo la speranza di ricevere nuovamente i nostri corpi, dopo che avranno subito la morte e il disfacimento, perché sappiamo che nulla è impossibile a Dio". La fede nella risurrezione è più ragionevole della fede negli dèi del paganesimo o nella metempsicosi: "Tu credi che siano dèi e che possono fare miracoli i simulacri costruiti dagli uomini e non vuoi credere che Dio tuo Creatore ti possa riportare alla vita?". La possibilità della risurrezione viene affermata anche per quanto concerne direttamente la carne. Essa, si osserva, rimane sempre a disposizione di Dio, pronta a ricevere il tocco della sua arte plasmatrice non meno che ad assecondare qualsiasi intervento della sua potenza: "Poiché dunque il Signore ha il potere di vivificare la sua creatura e poiché la carne ha il potere di essere vivificata, che cosa mai può impedire che essa riceva la incorruttibilità, che è la vita senza fine donata da Dio?". Nella carne come parte della natura umana o nelle esigenze proprie dell'integrità dell'uomo, gli scrittori cristiani trovano argomenti di convenienza a favore della risurrezione contro ogni spregio del corpo umano. La persona umana sarà ammessa, tutta intera, alla felicità divina, in anima e corpo: "Nessuno di voi dica che questa carne non sarà giudicata e non risorgerà. Sappiatelo. In che cosa foste salvati? In che cosa avete ritrovato la vita se non in questa carne? Dobbiamo dunque custodire la carne qual tempio di Dio. Come foste chiamati nella carne, così andrete nella carne. Come il Cristo, nostro Signore e Salvatore, da spirito si è fatto carne e in tal natura ci ha chiamato, così anche noi in questa carne riceveremo il premio". Atenagora è l'autore più impegnato e uno dei più felici nella ricerca di simili argomenti. L'uomo, egli dice, non è stato creato per la vita temporale, ma per la vita eterna; questo della vita eterna è secondo Atenagora l'argomento principale della risurrezione, più forte anche del giudizio divino, perché tutti avranno da risorgere, ma non tutti avranno da essere giudicati: l'apologista ne esclude i bambini non giunti all'uso della ragione. Un altro argomento, che dopo diverrà comunissimo: "Non è giusto che l'anima sola riceva il premio delle azioni che ha compiuto con la collaborazione del corpo. E' giusto invece che sia chiamato in giudizio tutto l'uomo, composto di anima e di corpo. Non avverandosi questo né durante la vita presente né dopo la morte prima della risurrezione, sarà necessario, come dice l'Apostolo, che questo nostro corpo corruttibile si rivesta d'incorruttibilità. Allora richiamati in vita con la risurrezione coloro che erano morti e ricomposti insieme gli elementi che si erano dispersi o addirittura dissolti, ciascuno avrà il suo giusto compenso del bene e del male che ha fatto nel corpo". Un argomento nuovo è quello che Tertulliano abbozza sul primato dell'uomo nell'universo. In natura la risurrezione è un fenomeno frequentissimo e l'uomo, signore della natura, sarà invece destinato a morire tutto? "Uomo, tu con il nome che porti, così grande se lo sai capire, padrone di tutte le cose che muoiono e che risorgono, tu proprio morrai per finire completamente? Dovunque andrai a dissolverti, qualunque materia ti distrugga, ti assorba, ti disperda, ti annienti, Dio ti restituirà a te stesso. A lui appartiene il niente, perché a lui appartiene il tutto". La solidarietà tra l'anima e il corpo è presentata da Tertulliano sotto un aspetto nuovo, quello liturgico e ascetico. La carne ha il diritto alla salvezza eterna, perché nei sacramenti secondo la volontà del loro istitutore e nel martirio l'anima percorre l'itinerario della santità che è la via della salvezza in stretta unione con il suo corpo. Lo dovrebbe ricordare lo stesso Marcione, che conserva i sacramenti del battesimo e del matrimonio e sprona i suoi seguaci al martirio. La dottrina del corpo mistico offre a Tertulliano uno splendido spunto: i nostri corpi devono risorgere, "perché ormai non sono più cosa nostra ma membra del Cristo". "Come a noi ha dato in caparra lo Spirito, così da noi ha preso in caparra la carne e se l'è portata in cielo come acconto dell'intero capitale da riunire un giorno lassù. Statevene tranquilli, voi carne e sangue: nel Cristo siete in possesso del cielo e del regno di Dio". L'immortalità delle anime senza la risurrezione dei corpi sarebbe una ingiustizia. Immaginate un'anima che abbia indotto il corpo a peccare e che

poi, espiate le sue colpe, ottenga il regno di Dio. Se il suo corpo rimanesse nella morte, sarebbe punito per sempre. Eppure peccò meno dell'anima: "Somministrare un veleno è un delitto, ma non ne ha colpa il calice in cui si propina. Così il corpo è il vaso delle opere esterne e l'anima vi versa il veleno delle cattive azioni. Si dovrà punire il calice?". Il regno di Dio non è propriamente un regno di anime, ma di persone, di uomini. Quando si compirà la risurrezione universale? Gli antichi ne sapevano quanto noi: nulla. Se la cavavano sempre con frasi generiche. San Clemente Romano l'annunziava come prossima, ma certamente adottava le stesse misure di tempo che aveva insegnato san Pietro: "Una cosa, carissimi, non dovete ignorare: un giorno davanti al Signore è come mille anni e mille anni come un sol giorno. Il Signore non tarda nel mantenere la sua promessa, come taluni credono accusandolo di essere lento, ma è invece paziente verso di voi, perché vuole che nessuno perisca e tutti giungano al ravvedimento". In quest'ordine d'idee il grande vescovo di Roma scriveva ai Corinti: " In poco tempo il frutto dell'albero giunge a maturazione. Presto si compirà la volontà di Dio, come lo attesta anche la Scrittura: *Egli verrà presto e non tarderà. D'improvviso verrà il Signore nel suo tempio e il Santo che voi attendete* (Is. 14, 1; Mal. 3,1)". Secondo sant'Ippolito "le anime rimarranno nell'Ade fino al tempo della risurrezione stabilito da Dio (*Adv. Graecos* 2)". La speranza della risurrezione ispirava ai primi cristiani una morale di fervore e di gioia, che da sola dissolve le impressioni di tristezza che qualche giudice troppo affrettato ha subito dall'incontro con il cristianesimo primitivo. "La risurrezione è un tale mistero che compendia tutta la nostra fede e comanda a tutta la nostra disciplina ", osservava Tertulliano (*De res. carnis* 21). " Noi ", scrive Giustino, " per non fare sacrifici a questi simulacri ai quali li offrivamo un giorno, affrontiamo supplizi atroci; ma, mentre ci ammazzano, godiamo, perché non abbiamo il più piccolo dubbio che Dio per il suo Cristo ci richiamerà in vita e ci farà incorruttibili, impassibili e immortali (*Dialogus* 46)". Tra l'incarnazione e la fine del mondo gli uomini vivono in un secondo avvento a somiglianza dei credenti della legge antica. Quando ritornerà sulla terra, il Redentore glorioso aprirà le tombe e schiaccerà la morte: " Tutto l'uomo, anima e corpo è destinato alla salvezza e non l'avrà se non quando ritornerà il Signore, che è la chiave della risurrezione (Tertulliano, *De res. carnis* 47)". La fine del mondo coinciderà con il ritorno di Gesù e con il suo giudizio. Egli ritornerà sulla terra " a porre fine al tempo dell'Iniquo, a giudicare gli empi, a mutare il sole, la luna e le stelle. Poi si riposerà gloriosamente il settimo giorno. Nella sua parte conclusiva la *Didachè* raccomanda la vigilanza in rapporto al ritorno di Gesù: " Vigilate sulla vostra vita. Non si spengano le vostre lampade e non si sciolgano le cinture dei vostri fianchi, ma state pronti, perché non sapete l'ora nella quale il Signore verrà". Ce n'è tanto più bisogno, in quanto le difficoltà alla fine cresceranno di numero e di gravità: " Si moltiplicheranno i falsi profeti e i corruttori. Le pecore si cambieranno in lupi e l'amore in odio. Con l'aumento dell'iniquità infatti gli uomini si odieranno a vicenda, si perseguiteranno e tradiranno tra di loro. Apparirà allora il seduttore del mondo, che si spaccerà per figlio di Dio facendo segni e prodigi. La terra sarà data nelle sue mani ed egli vi opererà cose mostruose, quali non avvennero mai dall'inizio dei tempi. Allora l'umanità entrerà nel fuoco della prova. Molti si scandalizzeranno, ma quelli che avranno perseverato nella loro fede, saranno salvi". I segni annunciatori del Cristo glorioso sono indicati con queste parole: " Il segno dell'aprirsi del cielo, poi il segno del suono della tromba e in terzo luogo la risurrezione dei morti", non di tutti, ma dei soli santi. " Allora il mondo vedrà venire il Signore sulle nubi del cielo". Al termine della preghiera dopo la comunione eucaristica la *Didachè* (10, 6) ripropone quasi con le medesime parole la supplica dell'*Apocalisse*: "*Maranà tha*: Signore nostro vieni". L'*Epistola di Barnaba*, che ha con la *Didachè* alcune parti in comune, esorta " ad avere una grande sollecitudine per la salvezza ", a causa dell'imminenza della fine del mondo. Le antiche profezie stanno arrivando all'appuntamento: " E noi vedendole avverarsi l'una dopo l'altra come il Signore ha predetto, dobbiamo progredire nel suo timore per una via più generosa ed elevata ". Lo scrittore crede di poter riscontrare i segni della fine del mondo in alcune vicende dell'impero romano, non chiare per noi. Per Barnaba i sei giorni della creazione equivalgono a seimila anni che Dio ha destinato alla storia di questo nostro mondo. Il settimo giorno è il settimo millennio durante il quale Gesù regnerà visibilmente sulla terra insieme con gli eletti che risorgeranno in anticipo sugli altri. Soltanto durante il regno millenario di



Gesù sarà possibile sulla terra la religione perfetta, perché allora saremmo messi da lui in possesso della redenzione piena, " quando non esisterà più l'ingiustizia, essendo stato tutto rinnovato dal Signore". Al termine del settimo millennio avrà inizio un altro mondo, il regno eterno, di cui è simbolo gioioso la domenica cristiana. E' questa la prima volta che s'incontra esplicitamente nella letteratura patristica la formulazione del *millenarismo*. Nel primo frammento conservatoci da sant'Ireneo (*Adv. haer.* 5, 33, 3) dell'opera di Papia, *Spiegazioni dei discorsi del Signore*, è descritta in termini strabilianti la fecondità della terra durante il regno millenario di Gesù Cristo dopo la risurrezione dei buoni, ma prima della risurrezione universale. Sulla base della Sacra Scrittura che parla di un solo ritorno di Gesù sulla terra per il giudizio finale dopo la risurrezione di tutti, la maggioranza dei Padri ha respinto il millenarismo, di cui Papia fu il propagatore più influente. Nei primi tre secoli, tuttavia, il millenarismo fu l'opinione più diffusa presso gli scrittori cristiani. Hanno potuto dare adito al millenarismo le parole dell'*Apocalisse* (20, 1-15; 21, 1-5) sulla sconfitta del dragone e sull'ultimo giudizio. In questo suo testo san Giovanni intende come prima risurrezione il rinnovamento spirituale prodotto nelle anime dall'opera redentiva di Gesù. Coloro che seguendo il Salvatore acquistano santità di vita, costituiscono il regno di Gesù sulla terra, la Chiesa. La sua durata di mille anni è soltanto simbolica e non traducibile in termini di tempo. Per seconda risurrezione, sebbene l'espressione materiale manchi nell'*Apocalisse*, s'intende la risurrezione fisica di tutti i morti, di cui san Giovanni parla esplicitamente. Segue poi nel suo testo il giudizio universale, la descrizione del castigo eterno dei malvagi, l'annuncio e la presentazione del nuovo ordine di cose riservato all'umanità eletta. La descrizione che sant'Ireneo dice di aver appresa dai presbiteri è posta da lui sulle labbra stesse di san Giovanni apostolo, il quale avrebbe ripetuto gli insegnamenti di Gesù. La citazione di Papia in appoggio a tale descrizione è fatta da sant'Ireneo nel modo seguente: "Sono cose che attesta per scritto nel quarto dei suoi libri anche Papia, uditore di Giovanni e condiscipolo di Policarpo". La *II Clemente* descrive il giudizio divino come il giorno della manifestazione di Dio in tutta la sua giustizia verso gli uomini, come il giorno della discriminazione decisiva tra i buoni e i malvagi, come il giorno in cui Gesù giudice assumerà palesemente il governo dell'universo. Perché non trepidare? " Io sono pieno di peccati e non sono ancora fuori dalle tentazioni, ma tra le insidie del diavolo mi sforzo di seguire la giustizia per potermi almeno avvicinare ad essa. Temo infatti il giudizio futuro. Dobbiamo vigilare continuamente in attesa dell'epifania di Dio: " Aspettiamo di ora in ora il regno di Dio vivendo nella carità e nella giustizia, perché non sappiamo il giorno dell'apparizione di Dio. Forse è vicino. Lo scrittore fa capire che crede nella sua imminenza (16, 3): "Sappiate che viene ormai il giorno del giudizio, simile a fornace ardente, e tutta la terra sarà come piombo che si fonde nel fuoco. Allora saranno manifeste le opere degli uomini, le occulte e le palesi". Anche Erma si dimostra convinto che di tempo ne rimane ormai più poco a disposizione degli uomini. Gesù è ancora al lavoro per l'edificazione della Chiesa, ma il cantiere sta per chiudersi: "La torre è ancora in costruzione. Quando sarà terminata, c'è la fine. Presto sarà terminata". "Se qualcuno deve fare penitenza, sia sollecito, prima che la torre venga ultimata". Perché, si domanda Giustino, il mondo continua a vivere? Quale è il senso della storia e dell'avvenire? E lo rileva con queste parole: " Come per quei settemila uomini che non avevano piegato le ginocchia davanti a Baal, Dio tratteneva il suo sdegno così attualmente Dio non ha giudicato finora il mondo né lo giudica ancora, perché sa che ogni giorno alcuni vengono guadagnati al nome del suo Cristo e si allontanano dalla via dell'errore. Illuminati dal nome del Cristo, essi ricevono le grazie divine nella misura in cui ne sono degni ". Ma il mondo attuale un giorno sarà distrutto dal fuoco, quando Gesù ritornerà nella gloria. Nella sua seconda venuta Gesù distruggerà la morte e ogni miseria, San Giustino segue il millenarismo: " Io e gli altri cristiani sappiamo che ci sarà la risurrezione della carne e ci saranno mille anni nella città di Gerusalemme ricostruita da Dio, ornata e ampliata (*Dial.* 80, 81)". Più descrittivo è sant'Ireneo: "Con la medesima carne nella quale patì la morte, verrà a rivelare la gloria del Padre", mentre nella sua prima venuta ha rivelato la misericordia del Padre (*Adv. haer.* 3, 4, 2; 3, 16, 8). Il ritorno del Cristo sarà preceduto dall'Anticristo: "Dopo che l'Anticristo avrà devastato tutto in questo mondo spadroneggiando per tre anni e mezzo (cfr. *Apoc.* 13, 5), dopo che si sarà assiso nel tempio di

Gerusalemme, allora verrà il Signore dei cieli sulle nubi nella gloria del Padre, manderà l'Anticristo e quelli che gli obbediscono nello stagno di fuoco, inaugurerà finalmente per i giusti un periodo di regno, cioè il riposo, il settimo giorno santo e adempirà così alla promessa di eredità fatta ad Abramo (*Adv. haer.* 5, 30, 4)". Ireneo applica, come se fosse una profezia riguardante gli sviluppi della storia cosmica, il testo: "E Dio finì di fare tutte le sue opere nel sesto giorno (*Gen.* 2, 1-3)". Il regno di Gesù con i suoi eletti avrà per sede questa nostra terra, ma in condizioni diverse da quelle di oggi: "Prima in questo mondo che si rinnoverà all'apparire di Dio bisogna che i giusti, risorti, ricevano in eredità la terra promessa da Dio ai padri e che in essa regnino: poi ci sarà il giudizio (*Adv. haeres.* 5, 32, 1.)". Come vivranno i cristiani nel regno millenario? "Non avranno da faticare il alcun modo, ma si troveranno sempre apparecchiata la tavola da Dio e colma di qualsiasi cibo (*ivi*, 5, 32, 2)". Sant' Ireneo difende il senso vero e proprio della felicità temporale dei cittadini del regno di Gesù sulla terra, esclude ogni allegorismo e assegna a tale prosperità il compito di preparare gli eletti alla più grande beatitudine dei cieli: "Tutte queste cose non possono intendersi della vita in cielo, ma si devono intendere dei tempi del regno. Non si possono interpretare come se fossero delle allegorie. Sono invece cose sicure, vere e concrete, fatte da Dio perché ne abbiano a godere gli uomini giusti. Come infatti è vero che Dio risusciterà gli uomini, così è vero e non un'allegoria che gli uomini risorgeranno dai morti. E come realmente risorgeranno, così realmente verranno preparati all'incorruttibilità. Cresceranno e prospereranno nei tempi del regno al fine di diventare capaci della gloria del Padre. Poi l'universo sarà rinnovato e l'umanità abiterà veramente nella Città di Dio. Ha detto infatti colui che sedeva sul trono: *Ecco, io faccio nuove tutte le cose* (*ivi*, 5, 35, 2)". Il mondo attuale non è destinato propriamente alla distruzione, ma alla trasformazione, in parallelismo con quello che accadrà all'uomo: "Né la sostanza né la materia del mondo creato subirà lo sterminio, ma sarà cambiata la figura attuale di questo mondo. Mutata questa figura, diventato nuovo l'uomo e talmente incorruttibile da non poter invecchiare, egli avrà a sua disposizione un cielo nuovo e una terra nuova. Allora l'umanità vivrà in essi a colloquio con Dio sempre e su argomenti nuovi (*ivi*, 5, 36, 1)". In Lattanzio si raccolgono in sintesi quasi tutti gli elementi che abbiamo notato negli altri scrittori. C'è il millenarismo: "Dopo che /Gesù/ avrà distrutto l'iniquità e fatto il più grande giudizio, dopo che avrà rimesso in vita tutti i giusti che sono esistiti fin dagli inizi, si tratterà con gli uomini per mille anni e li governerà con un giustissimo regno (*Div. inst.* 7, 24)". C'è l'imminenza della fine e insieme della sua impossibilità fino a quando Roma sopravviverà sana e salva: "Terminati i seimila anni, ci sarà il cambiamento: Ed è già vicino il giorno dell'ultima conclusione. Le cose stesse ci fanno capire che la loro rovina è a breve scadenza. Però finché la città di Roma sarà incolume, sembra che nulla di simile si abbia a temere... E' quella, è quella la città che tutto sorregge ancora! (7, 25)". E, dopo la fine, ci sarà un nuovo corso di cose, perché siamo fatti, noi e il mondo, per l'eternità: "Quando saranno finiti i mille anni, Dio rinnoverà il mondo, ripiegherà il cielo, cambierà la terra, trasformerà gli uomini rendendoli simili agli angeli. Saranno candidi come la neve, vivranno sempre in compagnia dell'Onnipotente, sacrificheranno e serviranno in eterno al loro Signore. Nel medesimo tempo avverrà la seconda risurrezione che risveglierà i cattivi per supplizi senza fine (7, 26)". La suprema speranza dei cristiani è il paradiso. La privazione del paradiso è l'inferno. Salvezza in paradiso e dannazione all'inferno; dentro questi due poli si muove tutto, in cielo e in terra. Per la sua salvezza eterna l'uomo è donato a se stesso mediante l'ingranaggio misterioso e vitale della sua libertà. Per la sua salvezza l'uomo ha la signoria dell'universo. Anche la morte dovrà cedere all'uomo per la legge della salvezza eterna. Lo nota Tertulliano: "Misere e miserande nazioni, ecco che vi presentiamo le prospettive della nostra disciplina. Essa promette la vita eterna a coloro che l'abbracciano e l'osservano, minaccia invece il supplizio eterno del fuoco a coloro che ne rimangono fuori o le si mettono contro. Per l'uno e per l'altro esito predica la risurrezione dei morti (*Ad nationes* 1,7)". Il richiamo al paradiso e all'inferno è onnipresente nei documenti cristiani. La *Didachè* e l'*Epistola Barnabae*, esponendo la sintesi della morale cristiana rispettivamente sotto le immagini di via della vita e via della morte, di via della luce e via delle tenebre, guardano alla medesima foce della felicità o dell'infelicità degli uomini nell'oltretomba: "Molti saranno travolti; ma quelli che persevereranno nella loro fede saranno salvi

( *Did.* 16,5)"; " La via del Nero è tortuosa e piena di maledizione: è infatti la via della morte e del castigo eterno (*Ep. Barnabae*, 10, 5)". Clemente Alessandrino descrive ai pagani il paradiso non solo come visione di Dio, ma come meravigliosa unificazione dell'umanità in Dio: "Affrettiamoci a conseguire la salvezza rinascendo. Sull'esempio dell'unità dell'unica natura divina, affrettiamoci a congiungerci e a saldarci tutti tra noi in un solo amore. Ardentemente desiderosi di vedere la buona Monade, imitiamo la sua unità, come già partecipiamo della sua entità. L'unità ottenuta dal concorso di molti, come armonia nascente da voci diverse, produce un solo concerto sotto la direzione di uno stesso maestro e nella pace della medesima verità canta: *Abba, Padre (Protr.9)*". Il mistero di un'altra psicologia che acquisteremo necessariamente nell'eternità, si affaccia in Origene. Nella beatitudine divina "non saremo mai presi dalla sazietà. Quanto più ne gusteremo, tanto più il suo desiderio si estenderà o s'intensificherà in noi, perché andrà crescendo sempre più il nostro amore e la capacità nostra di conoscere e di possedere il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo (*De princ.* 1, 3, 8)". Che cos'è l'inferno ? Come dice l'Evangelo, consiste nell'essere eternamente separati e riprovati da Dio. Questa dottrina viene ricordata dalla *II Clemente*: " Se non osservate i miei precetti, io vi rigetterò e vi dirò: *Andatevene lontani da me, non vi conosco né so di dove siate, operatori d'iniquità*". Ma la separazione da Dio sarà allora tutta cosciente e si accompagnerà a indicibili pene interne ed esterne: " I giusti quando vedranno puniti con terribili supplizi nel fuoco eterno coloro che non hanno centrato il bersaglio e hanno rinnegato Gesù con le parole e con le opere, daranno gloria a Dio e diranno che era valida dunque la speranza di chi lo serviva con tutto il cuore". Da alcuni scrittori è tentata una qualche illustrazione del fuoco infernale: "I tormenti non avranno né misura né fine. Un fuoco intelligente arrostisce nell'inferno le membra e insieme le risana, le dilania e le vivifica, a somiglianza del fuoco dei fulmini che colpiscono senza incendiare o come i fuochi dell'Etna e del Vesuvio. Così quell'incendio penale non alimenta se stesso consumando coloro che vi ardono dentro, bensì lacerandoli in una maniera che li lasci interi. Che siano giusti questi tormenti per gli empi e per gli iniqui che ignorano Dio, lo ammette chiunque, all'infuori di chi è privo di ogni senso religioso. Ignorare infatti il Padre e Signore di tutte le cose non è colpa minore che offenderlo". Concetti questi che trovano maggiore sviluppo in Tertulliano, il quale ne conserva pure tutte le carenze d'ordine scientifico. San Cipriano nota il carattere prettamente punitivo della pena eterna, che è sterile di meriti come di pentimento: "Cremerà i condannati una geenna sempre accesa e una pena vorace con fiamme vive... Anime e corpi insieme saranno conservati al dolore da supplizi infiniti. Rimarrà allora senza i frutti della penitenza quel dolore castigante, rimarrà vano il pianto e inascoltata qualsiasi supplica. Troppo tardi crederanno nella pena eterna coloro che non vollero credere nella vita eterna". Lattanzio soddisfa una nostra esigenza razionale affermando che nell'inferno saranno diverse dalle attuali le proprietà della carne umana e che quel fuoco, per quanto vero, anzi proprio perché più vero del nostro, dovrà essere di un'altra natura: "Le anime, essendosi macchiate di peccati nei loro corpi, si rivestiranno di nuovo della loro carne per scontare la pena nei loro corpi. Tuttavia quella carne non sarà uguale a questa nostra carne terrena, ma incorruttibile e immortale così da poter soggiacere a tormenti eterni e a fuoco eterno. La natura di tal fuoco è diversa dalla natura del nostro che ci serve per i bisogni della nostra vita e si estingue se non si alimenta con qualche materia (*Div .inst.* 7, 21)". Come per i primi cristiani aveva una grande efficacia morale la speranza della risurrezione, così e per i medesimi motivi essi regolavano la propria condotta sulla certezza del paradiso e dell'inferno. Con intento missionario san Giustino dichiarava ai pagani, mentre lo ribadiva per i cristiani: " Si ha da abbracciare la nostra dottrina, se si vuole l'impassibilità e la liberazione dal dolore (*Simil.* 4)". Atenagora scrive: " Siamo gente che guarda a Dio come a sua legge. Sapete bene che per essere dinanzi a lui senza colpa e senza macchia non ci concediamo neppure il pensiero del più piccolo peccato... poiché sappiamo che Dio è presente giorno e notte a tutto ciò che pensiamo e diciamo e che, essendo tutto luce, egli vede le cose più nascoste dei nostri cuori; poiché noi sappiamo che, liberati da questa vita, ne vivremo un'altra più bella in cielo presso Dio e con Dio fuori da ogni mutazione e sofferenza, nella carne s'intende, ma non secondo le leggi della carne, bensì secondo le leggi degli spiriti celesti; poiché sappiamo che se ci danneremo con gli altri, vivremo una vita peggiore di questa e in mezzo ai

supplizi del fuoco: con queste convinzioni non è verosimile che ci diamo volentieri a peccare e ci consegniamo da noi ai castighi nelle mani del grande Giudice (*Legatio* 31)". Patire di essere bruciati vivi per la fede cristiana è saggezza degna di ammirazione, ma la forza necessaria viene attraverso la visione sicura della fedeltà di Dio alle promesse e alle sue giuste minacce: "Allora ammirerai e amerai coloro che vengono puniti, perché non vogliono rinnegare Dio. Allora condannerai l'inganno e l'orrore del mondo, quando avrai imparato a vivere veramente in cielo, quando disprezzerai quella che quaggiù si crede morte e temerai invece quella che è la vera morte, la pena riservata ai condannati al fuoco eterno, destinato a tormentare senza fine coloro che gli saranno consegnati. Quando tu avrai conosciuto quel fuoco, allora ammirerai e chiamerai beati coloro che affrontarono per la giustizia il fuoco temporale (*Epistula ad Diognetum* 10, 7)". Clemente Alessandrino sprona alla perseveranza i cristiani scrivendo che: "il Verbo chiama a seguirlo tutti coloro che lo vogliono seguire, ma che incorona soltanto coloro che restano invitti (*Strom.* 1, 11)".

## Note

### Capitolo I

- 1) O. Tommasini (cur.), *Diario della città di Roma di Stefano Infessura*, Roma 1890, pp. 178-80, cit. in J. Buckhardt, *La Civiltà del Rinascimento in Italia*, Firenze 1942, pp. 215-6.
- 2) G. Simmel, *Lebensschauung. Vier Metaphysische Kapitel*, München-Leipzig 1918; P. L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, Luzern 1937; E. Morin, *L'homme et la mort dans l'histoire*, Paris 1951; J. Choron, *La morte nel pensiero occidentale*, Bari 1971; J. Wilson, *The After-Death Experience*, London 1987.
- 3) A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris 1942, p.
- 4) Cfr. B. Broussol et al., *La mort et l'homme du XXe siècle*, Paris 1965; W. Fuchs, *Le immagini della morte nella società moderna*, Torino 1973.
- 5) S. Lemaitre, *Le mystère de la mort dans les religions d'Asie*, Paris 1943; F. Bar, *Les routes de l'autre monde*, Paris 1946; G. F. Brandon, *The Personification of the Death in some Ancient Religions*, in BJRL 43 (1961), pp. 217-335; id., *The Judgment of the dead. An historical and comparative study on the idea of post-mortem judgment in the major religions*, London 1967; F. Reynolds - F. E. Waugh, *Religious Encounters with Death: Insights from the History of Anthropology of Death*, Pennsylvania State University Press 1987.
- 6) *La discesa di Ishtar agli Inferi*; trad. in J. Bottero e S. N. Kramer, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, Torino 1992, p. 335.
- 7) Cfr. B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods. The Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, London 1965.
- 8) Cfr. W. D. O' Flaherty (cur.), *Karma and Rebirth in Classical Indian tradition*, Berkeley 1980.
- 9) R. Huntington e P. Metcalf, *Celebrazioni della morte. Antropologia dei riti funebri*, Bologna 1985.
- 10) R. Hertz, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, in Année Sociologique, 10 (1905-1906), pp. 121 ss.
- 11) M. Bloch e J. Parry (cui.), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge 1982.
- 12) S. C. Humphreys e H. King (cur.), *Mortality and Immortality: The Anthropology and the Archaeology of Death*, London 1981.
- 13) J. G. Frazer, *The Belief in the Immortality of the Soul and the worship of the Dead*, London 1933, tr. it, Verona 1959.

### Capitolo II

- 1) S. N. Kramer, *Death and Nether World according to the Sumerian Literary Texts*, in Iraq 22 (1960), pp. 59-68; R. Jestin, *La personnalité et l'au-delà chez les Sumériens*, in Rev. Phil. de la France et de L'Étranger 86 (1961), pp. 1-10; Idem, *La conception sumérienne de la vie post-mortem*, in Syria 33 (1956), pp. 113-18; E. Cassin, *La mort. Valeur et représentation en Mésopotamie Ancienne*, in Gh. Gnoli - J. P. Vernant (cur.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge-Paris 1990, pp. 355-72 e, nella stessa opera, J. Bottero, *Les Inscriptions cunéiformes funéraires*, pp. 373-406.
- 2) Cfr. *Lamentazione per Lillu*, vv. 45-8 e 58-9, trad. in G. R. Castellino, *Testi Sumerici e Accadici*, Torino 1977, pp. 326 e 327.
- 3) Per i significati di *etemmu*, GIDIM in sumerico, v. CAD, E, s.v., p. 397.
- 4) Trad. e commento in J. Bottero e S. N. Kramer, op. cit. pp. 287-308.
- 5) G. Pettinato, *La saga di Gilgamesh*, Milano 1992
- 6) S. N. Kramer, *Sumerian Myths and Epic Tales*, in ANET, pp. 37-59; cfr. G. R. Castellino, *The Epic of Gilgamesh and its Sumerian Sources*, in JACS 64 (1994), pp. 7-23.
- 7) Cfr. J. J. Stamm, *Das Gilgamesepos und seine Vorgeschichte*, in Asian Studies 6 (1952), pp. 9-29; A. Falkenstein, *Gilgamesh nach sumerischen Texte*, in RLA III (1957-1971), pp. 356-363.
- 8) E. Ebeling, *Tod und Leben nach Vorstellung der Babylonier*, I, Berlin 1931; F. R. Kraus, *Altmesopotamisches Lebensgefühl*, in JNF.S 19 (1950), pp. 117-152; *Love and Death in the Ancient Near East*. Fs. M. H. Pope, Guilford 1987.
- 9) G. Dossin, *Enkidu dans l'épopée de Gilgamesh*, in Académie R. de Belgique, Bulletin de la Classe de Lettres, V Serie, vol. 42, Bruxelles 1956.
- 10) G. Furlani, *Sul concetto dell'eroe in Babilonia*, in Atti del R. Istituto Veneto di Scienze 83/2 (1929), pp. 671-82.
- 11) Sull'idea di "autonomia" religiosa, cfr. G. Bertram, *Hybris...*, in GLNT XIV (1984), pp. 1-37.
- 12) G. Furlani, *L'epopea di Gilgamesh come inno all'amicizia*, in Belfagor 1 (1946), pp. 577-89.
- 13) Nel suo significato etimologico il nome di Utnapishtim, "Ha trovato la vita", è l'equivalente del re sumerico Ziusudra o Ziasuddu, l'ultimo dei dieci re ricordati da una delle liste dei re anteriori al diluvi, cfr. Th. Jacobsen, *The*

*tSumerian King List*. Assyriological Studies, voi. 12, Chicago 1939.

- 14) Cfr. J. De Fraine, *De conceptii vitae aeternae in epopea Gilgamesh*, in *Verhum Domini*. Commentari de re biblica 87 (1949), pp. 102-111.
- 15) F. M. Th. De Liagre Bohll, *Die Fahrt nach dem Lehen Kraut*, in *Archiv Orieniální* 18 (1950).
- 16) Ph. L. Mills, *The journey of Ghilgamesh to the isles of the Blest*, in *JAOS* 48 (1927), pp. 289-301
- 17) Sulle molte relazioni e dipendenze della letteratura e cultura greca dalle letterature e culture dell'Antico Oriente, si veda S. S. Weinberg (cur.), *The Aegaeon and the Near East*, New York 1956.
- 18) A. Salonen, *Die Wasserfahrzeuge in Babylonien nach sumerisch akkadischen Quellen*, Helsinki 1939.
- 19) A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and the Old Testament Parallels*, Chicago 1946.
- 20) V. R. Campbell - Thompson, *Assyrian Herbal*, London 1924.
- 21) Cfr. R. Labat et al., *Les Religions du proche-orient*, Paris 1970, p. 222.
- 22) W. von Soden, *Akkadische Handwörterbuch*, II, Wiesbaden 1972, p. 879 (pukku = Trommel) e p. 647 (mukku = Stampfer); diversamente *The Assyrian Dictionary*, X (M/2), Chicago 1977, 7 (pukku = hoop e mukku = driving stick).
- 23) Cfr. E. Dhorme, *Le séjour des morts chez les Babyl, et les Hebreux*, in *RB* 4 (1907), pp. 57-78:
- 24) C. Saporetti, *Etana*, Palermo 1990; R. Labat, op. cit., pp. 287-93
- 25) Cfr. R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris 1929.
- 26) Cfr. J. Morgenstern, *A Contribution to the Study of the Role of the Serpent in semitic mythology*, in *ZA* 29 (1914-15), pp. 284-301.
- 27) Cfr. G. Meier, *Etana*, in *LAs* II (1978-1983), p. 481.
- 28) R. Labat, op. cit., pp. 287-93.
- 29) Cfr. G. Furlani, *Il mito di Adapa*, in *RANL* VII, 5 (1929), pp. 113-71.
- 30) Cfr. J. Coppens, *La connaissance du Bien et du mal et le Péché du Paradis*, Paris-Louvain 1948.
- 31) Cfr. U. Bianchi, *Il Dualismo religioso*, Roma 1958, pp. 74-6.
- 32) Cfr. id. *Dios aisa, destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci*, Roma 1953.
- 33) Cfr. S. Eitrem, *Moirá*, in *PW* XV (1980), coll. 2249-2297.
- 34) Cfr. A. J. Festugière, *De L'essence de la tragedie grecque*, Paris 1969.
- 35) G. Furlani, *Sul concetto del destino nella religione babilonese-assira*, in *Aegyptus* 9 (1928), pp. 205-39.
- 36) Cfr. W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1967, pp. 1-20.
- 37) Cfr. S. N. Kramer, *Sumerian Lamentations*, in *ANET*, pp. 455-63 e 611-19.
- 38) Cfr. R. H. Pfeiffer, *Akkadian Proverbs and Councils*, in *ANET*, pp. 425-26 e 593-95.
- 39) Cfr. W. G. Lambert, *Babylonian...*, cit., pp. 150-221.
- 40) E. Bresciani, *Letteratura e Poesia dell'Antico Egitto*, Torino 1979, pp. 28-47, 83-92, 143-156, 491-506.
- 41) Trad. in G. Castellino, *Sapienza babilonese*, Torino 1962, pp. 37-49.
- 42) Cfr. G. Contenau, *La médecine en Assyrie et en Babylonie*, Paris 1938; id., *La magie suméro-akkadienne*, in *DBS* V (1957), coll. 706-721.
- 43) Cfr. C. H. W. Johns; *Purification*, in J. Hasting (cur.), *EnREh*, X, pp. 455-505.
- 44) Cfr. G. Van Der Leuw, *Fenomenologia delle Religioni*, Torino 1979, pp. 183-89
- 45) Trad. in G. Castellino, *Sapienza...*, cit., pp. 50-58.
- 46) B. Landsberg, *Die babylonische Theodizee*, in *ZA* 43 (1936), pp. 32-76.
- 47) Cfr. J. Lévêque, *Job et son Dieu*. I-II, Paris 1970.
- 48) Cfr. E. Ebeling, *Ein Babylonische Kohelet*, in *BBK* I/I, Berlin 1922.
- 49) Cfr. E. Dhorme, *Ecclésiaste ou Job*. in *RB* 32 (1923), pp. 5-27.
- 50) Trad. in G. Castellino, *Testi Sumerici e Accadici*, Torino 1977, pp. 507-08.
- 51) Cfr. J. Bottero, *Le "Dialogue pessimiste" et la transcendance*, in *Revue Theol. et de Philos.* 6 (1966), pp. 7-24

### Capitolo III

- 1) A. Gardiner, *The attitude of the Ancient Egyptians to Death and the Dead*, Cambridge 1935; H. Kees, *Totenglauben und Jenseilvorsellungen des Alten Aegypter*, 2a edz., Berlin 1956; S. Morenz, *Gli Egizi*, Milano 1983, pp. 233-71; E. Hornung, *Gli Dei dell'Antico Egitto*, Roma 1990; II. Ringgren, *Le Religioni dell'Oriente Antico*, Brescia 1991; E. Drewermann, *Io discendo nella Barca del Sole*, Milano 1993.
- 2) T. E. Peet, *A Comparative Study of the Literature of Egypt, Palestine and Mesopotamia*, London 1931 ; B. van De Walle, *La trasmission des textes littéraires égyptiens*, Bruxelles 1948; S. Donadoni, *Storia della letteratura egiziana antica*, Milano 1957.
- 3) G. Nolli, *Canti d'Amore dell'Antico Egitto*, Casale Monferrato 1959.
- 4) Cfr. A. Hermann, *Altaegyptischer Liebesdichtung*, Wiesbaden 1959; R. Schlichting, *Liebeslieder*. in *Lae*. III (1980), pp. 1048-1052.
- 5) Cfr. S. N. Kramer, *Love-Song to a King*, in *ANET*, p. 496.

- 6) Cfr. K. Th. Zauzich, *Papyrus Harris*, in Lae. IV (1982), p. 707; Trad. in G. Noll, *Canti...*, cit., pp. 7-22.
- 7) Trad. in G. Noll, *op. cit.*, pp. 23-27, 40-41.
- 8) Cfr. *Ibidem*, pp. 29-33.
- 9) *Ibidem*, pp. 47-64.
- 10) Cfr. W. Wrezinski, *Atlas zur altaegyptischen Kulturgeschichte*. I-III. Leipzig 1923-28.
- 11) Cfr. S. Morenz, *Gott und Mensch und Alten Aegypten*, Leipzig 1964.
- 12) Cfr. I-V. Zabkar, *A Study of the Ba concept in Ancient Egyptian Texts*, Chicago; I. Schweitzer, *Das Wesen des Ka*, Gluckstadt-Amburg-New York 1956, D. Meeks, *Les "quatre Ka*, in *Rev. Egyptol.* 15 (1963), pp. 35-47.
- 13) Cfr. A. Sharff, *Die Ausbreitung des Osiriskultes in der Fruhzeit und Wahrend des Alten Reiches*, Munchen 1947.
- 14) Cfr. Ch. Maystre, *Les déclarations d'innocence (Livre des Morts, cap. 125)*, Le Caire 1937.
- 15) E. Drioton, *Paradis égyptien*, Le Caire 1942.
- 16) Cfr. J. A. Wilson, *L'Egypte, vie et mort d'une civilisation*, Paris 1961, p. 132.
- 17) Cfr. A. Massart, *La magie égyptienne*, in *DBS V* (1957), pp. 721-732.
- 18) C. Saporetti, *A proposito del pessimismo*, in F. Bondi (cur.), *Studi in onore di E. Bresciani*, Pisa 1985, pp. 475-497.
- 19) Trad. in S. Donadoni, *Testi Religiosi Egizi*, Torino 1971, pp. 192-5.
- 20) Cfr. R. Weil, *Le livre du "Désespéré". Le sens, l'intention et la composition de l'ouvrage*, in *BIFAO 45* (1957), pp. 89-154; H. Goedicke, *The Report about the Dispute of Man with his ba, Pap. Berlin 3024*, London 1970.
- 21) Trad. in E. Bresciani, *Letteratura...*, cit., pp. 95-110.
- 22) Cfr. E. Suys, *Etude sur le conte du Fellah plaideur*, Roma 1933.
- 23) Trad. in E. Bresciani, *op. cit.*, pp. 65-82.
- 24) *Ibidem*, pp. 118-121.
- 25) Cfr. M. Lichteim, *The Song of the Harpers*, in *JNES 4* (1945), pp. 178-212.
- 26) Cfr. J. Assmann, *Harfnerlieder*, in *LAE. II* (1977), pp. 972-982.
- 27) Riportato da C. Desroches-Noblecourt, *Les religions égyptiennes*, Paris 1948, p. 280.
- 28) *Ibidem*, p. 279.

#### Capitolo IV

- 1) R. Quell, *Die Auffassun 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 Etymologic 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 Demoms 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. Lévêque, *Job et son Dieu*, Paris 1970, pp. 467-89; L. Brates Cavero, *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 Danktledemrn des AT*, Zurich 1947. R. Tournay, *L'eschatologie individuelle dans le Psalms*, 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.

## BIBLIOGRAFIA

### Introduzione:

- J.Vullemin, *Essai sur la signification de la mort*, Paris 1948;
- M.Eliade, *Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*, Paris 1949;
- P.L.Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort*, Paris 1951;
- R. Mehl, *Le vieillissement et la mort*, Paris 1956;
- A.Tenenti, *Il senso della morte nel Rinascimento*, Torino 1957;
- M.F.Sciacca, *Morte ed immortalità*, Milano 1959;
- L.Boros, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten-Friburg 1962;
- J. Goody, *Death, property and the ancestor*, London 1962;
- J.Choron, *Death and western Thought*, New York 1963;
- J.M.Denske, "Sein, Mensch und Tod" *Das Todesproblem bei M.Heidegger*, Friburg-Munich 1963;
- R. Fulton, *Death and Identity*, Londra 1965;
- A.Lippi, *La problematica della morte nella filosofia di san Tommaso*: Sapienza, 18 (1965), pp.288-305;
- G.Gorer, *Death, Grief and Mourning*, New York 1965;
- Vl. Jankélévitch, *La mort*, Paris 1966;
- R. Auzelle, *Dernières demeures, conception, composition, réalisation du cimetière contemporain*, Paris 1965;
- A. Basave Fernandez del Valle, *Metafisica de la muerte*, Madrid 1965;
- O. Schunack, *Das hermeneutische Problem des Todes*, Tübingen 1967;
- M.Bordoni, *Dimensioni antropologiche della morte*, Roma 1969;
- W. Fuchs, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1969;
- M. Mc Gatch, *Death: Meaning and Mortality in Christian Thought and Contemporary Culture*, New York 1969;
- H.Holz, *Philosophische Gedanken über den Tod*: NZfST, 13 (1971), pp.139-163;
- J.Ruiz de la Peña, *El hombre y su muerte*, Burgos 1971;
- R. Kastenbaum e R. Aisenberg,, *The Psychology of Death*, New York 1972;
- N.O. Jacobson, *Liv efter döden? Om parapsykologin, mystiken och döden*, Göteborg 1973;
- E.Becker, *The Denial of Death*, New York 1973;
- G.Martelet, *L'au-delà retrouvé: christologie des fins dernières*, Paris 1974;
- Ph. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du moyen âge à nos jours*, Paris 1975;
- L.V.Thomas, *Anthropologie de la mort*, Paris 1975;
- J.Ziegler, *Les vivants et la mort*, Paris 1975;
- E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, Torino 1975;
- Ph J.B.Lotz, *Tod als Vollendung*, Frankfurt a. Main 1976;
- J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris 1976;
- R.A. Moody, *Life after Life*, New York 1976;
- G. Raimbault, *L'enfant et la mort*, Toulouse 1976;
- J. Hick, *Death and Eternal Life*, New York 1976;
- Ph. Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris 1977;
- F. Reisinger, *Der Tod im marxistischen Denken heute*, Munich- Mayence 1977;



J. Ratzinger, *Eschatologie, Tod und Ewiges Leben*, Ratisbonne- Munich 1977;

L.V.Thomas, *Mort et pouvoir*, Paris 1978;

AA.VV., *Rites de la mort*, Catalogue de l'exposition, Musée de l'Homme, Paris 1979;

O. Kaiser e E. Lohse, *Death and Life*, Nashville, Tenn. 1981;

F. Antonelli, *Psicologia della morte*, Roma 1981;

AA.VV., *Filosofia e Religione di fronte alla morte*, Padova 1981;

R. Sicurelli, *Paura e morte in prospettiva trans-culturale*, Padova 1981;

H. Jonas, *Against the stream. Comments on the definition and redefinition of death*, in *Contemporary issues in bioethics* (a cura di T.L.Beauchamp e L. Walters), Belmont, CA. 1982;

E. Kübler-Ross, *La morte e il morire*, Assisi 1982;

A. Thodorides, P.Naster e J. Ries, *Vie et survie dans les civilisations orientales*, Leuven 1983;

N.Elias, *La solitudine del morente*, Bologna 1985;

L. Moraldi, *L'aldilà dell'uomo*, Milano 1985;

D. Lamb, *Il confine della vita: morte celebrata ed etica dei trapianti*, Bologna 1987 (ed. ingl. 1982);

P. e L. Badham, *Death and Immortality in the Religions of the World*, New York 1987; A.Bondolfi (ed.), *Malattia, eutanasia e morte nella discussione contemporanea*, Bologna 1989;

J. L. Hockey, *Experiences of Death: An Anthropological Account*, Edinburgh 1990;

D.Leviton (ed.), *Horrendous Death, Health and Well-being*, New York 1991;

L.M.Ross e H.R.Pollio, *Metaphors of Death: A Thematic Analysis of Personal Meanings*: Omega 23 (1991), n.4, pp.291-307;

G.L.Brena (ed.), *Il tempo della morte*, Padova 1991;

LF. Feldman, *Confrontation with the Reaper. A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*, New York 1992;

D.P.Irish e K.F.Lundquist (eds.), *Ethnic Variations in Death, Dying and Grief: Diversity in Universality*, Washington 1993;

P. Williams, *Nous, on n'en parle pas*, Paris 1993;

J.M. Fischer, *The Metaphysics of Death*, Stanford, CA, 1993;

F.M.Kamm, *Mortality, Mortality*, vol. I: *Death and Whom to Save From it*, Oxford 1993;

J.Donnely (ed.), *Languages, Metaphysics, and Death*, II edz, New York 1994;

S.Nuland, *Come moriamo. Riflessioni sull'ultimo capitolo*, Milano 1994;

G.Scherer, *Il problema della morte in filosofia*, Brescia 1995;

M.De Henzel, *La morte amica. Lezioni di vita da chi sta per morire*, Milano 1996;

H. Küng e W.Jens, *Della dignità del morire. Una difesa della libera scelta*, Milano 1996;

J. Bowker, *La Morte nelle religioni. Ebraismo, Cristianesimo, Islam, Induismo, Buddhismo*, Roma 1996; F. Giovannini, *Necrocultura. Estetica e culture della morte nell'immaginario di massa* 1998; V. Melchiorre, *Al di là dell'ultimo. Filosofie della morte e filosofie della vita*, Milano 1998.

### **Mesopotamia:**

K.Tallquist, *Sumerisch-akkadische namen der totenwelt*: Studia Orientalia, V (1934), pp.1-46; B.Alster (ed.), *Death in Mesopotamia*, Copenhagen 1980; J.D.Forest, *Les pratiques funéraires en Mésopotamie du cinquième millénaire au début du troisième. Étude de cas*, Paris 1983;

D.Bonnetterre, *À propos du kispum á Mari*: RTCA 1 (1983), pp.26-31;

M.Hutter, *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt*, Freiburg (Schweiz)/ Göttingen 1985;  
 A.Tsukimoto, *Untersuchungen zur Totenpflege (kispun) im alten Mesopotamien*, Kevelaer/Neukirchen 1985;  
 S.N. Kramer, *Il mito sumero della vita e dell'immortalità. I poemi della dea Inanna*, Milano 1985;  
 K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Kevelaer/Neukirchen/Vluyn 1986;  
 P.Xella (Ed.), *Archeologia dell'inferno. L'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, Verona 1987;  
 F.R.Kraus, *Ein altbabylonisches Totenopfer*: ZA 77 (1987),pp.96-97;  
 J. Bottéro, *Le "pays-sans-retour" in C. Kappler (et alia), Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Paris 1987;  
 J.Tropper, *Nekromantie. Totenbefragung in Alten Orient und im Alten Testament*, Kevelaer 1989;  
 F.Pomponio (a cura di), *Formule di maledizione della Mesopotamia preclassica*, Brescia 1990;  
 Y.Blanc, *Enquête sur la mort de Gilgamesh. Essai*, Paris 1991; S.Orel (Ed.), *Death and Taxes in the Ancient Near East*, Lampeter 1992;  
 K. Watanabe, *Lebenspendende und todbringende Substanzen in Altmesopotamien*: BaM 25 (1994), pp.579-596.

### **Egitto.**

E.Otto, *Die Anschauung von B; nach Coffin Texts Sp. 99-104*, in *Miscellanea Gregoriana*, Roma 1941;  
 C.E.Sander-Hansen, *Der Begriff des Todes bei den Aegyptern*, Copenhagen 1942;  
 G.Thausing, *Der Auferstehungsgedanke im ägyptischen religiösen Texten*, Leipzig 1943; H.Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der Alten Aegypter*, Berlin 1956;  
 S.Morenz, *Ägyptischer Totenglaube im Rahmen der Struktur ägyptischer Religion*: Eranos 34 1965 (1967), pp. 399-446;  
 P. Barguet, *Le Livre des morts des anciens égyptiens*, Paris 1967;  
 J.Cl. Goyon, *Rituels funéraires de l'ancienne Egypte*, Paris 1972;  
 A.J. Spencer, *Death in Ancient Egypt*, Harmondsworth 1982; P. Barguet, *Les Textes des sarcophages Égyptiens du Moyen Empire*, Paris 1986;  
 A. Roccati (a cura di), *Sapienza egizia*, Brescia 1994.

### **Israele:**

P. Dhorme, *L'idée de l'au-delà dans la religion hébraïque*: RHR 123 (1941), pp.113-142;  
 C.Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage und Dankliedern des AT*, Zollikon 1947;  
 J.Van Der Ploeg, *L'immortalité de l'homme d'après les textes de la Mer Morte*: VT 2 (1952), pp.171-75.;  
 M. Delcor, *L'immortalité de l'âme dans le livre de la Sagesse et dans les manuscrits de Qumran*: NRT 77 (1955), pp.614-30;  
 G. Castellino, *Il Libro dei Salmi*, Torino 1955;  
 R. Martin-Achard, *De la mort à la Résurrection d'après l'A.T.*, Neuchâtel 1956;  
 R.B. Laurin, *The Question of immortality in the Qumran "Hodayôt"*: JSS 3 (1958), pp.344-55;  
 B.J. Alfrink, *L'idée de la résurrection d'après Dan XII, 1-2*: Bib 40 (1959), pp. 355-371;  
 T.F. Glasson, *Greek Influence in Jewish Eschatology, with Special Reference to the Apocalypses and Pseudepigraph*, London 1961;  
 C. Larcher, *Etudes sur le livre de la Sagesse*, Paris 1969;  
 M.Lamm, *The Jewish Way in Death and Mourning*, New York 1969;

- G.Rinaldi, *La "riunione presso i padri"*: BibOr 15 (1973), pp. 68-90;
- W.Hermann, *Das Todesgeschick als Problem in Altisrael*, in MIOr 16 (1970), 14-32;
- J.Riemer (Ed.), *Jewish Reflections on Death*, New York 1974;
- TH.J. Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, Atlanta 1989;
- M.Karcik, *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6. A Study of Literary Structure and Interpretation*, Roma 1991;
- A.Weiss, *Death and Bereavement: A Halakhic Guide*, New York 1991; F.G.Martinez, *Textos de Qumrán*, Madrid 1992;
- A. Pinker, *Sheol*: JBQ 22 (1994), pp. 85-90; 23 (1995), pp. 168-179;
- E. Puech, *La croyance des esséniens en la vie future: immortalité, resurrection, vie éternelle?*, 2 voll., Paris 1993 (con ampia bibliografia);
- J. T.Barrera, *Gli uomini di Qumran*, Brescia 1996;
- E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, vol.3, t.1 e 2, Brescia 1998.

### **Cristianesimo:**

- J. Mossay, *La mort et l'au-delà dans S. Grégoire de Nazianze*, Louvain 1966;
- H. Crouzel, *Mort et immortalité selon Origène*: Bull. Litter. Eccles., t. 79 (1978), pp. 19-38, 81-96;
- Gregorio di Nissa, *L'anima e la Risurrezione*, Roma 1981;
- G. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg 1982;
- M. Ruggiero (cur.), *San Cipriano- san Paolino da Nola-Uranio. Poesia e teologia della morte*, Roma 1984;
- S. Felici (cur.), *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III e IV secolo*, Roma 1985;
- M.P. Ciccarese, *Visioni dell'Aldilà in Occidente*, Firenze 1987;
- Tertulliano, *La Resurrezione dei morti*, Roma 1990;
- J. Becker, *La resurrezione dei morti nel cristianesimo primitivo*, Brescia 1991;
- E. Rebillard, *In hora mortis. Évolution de la pastorale de la mort aux I<sup>ve</sup> et V<sup>e</sup> siècles dans l'Occident latin*, Roma 1994.





**Marco Pucciarini** (Perugia, 1955), laureato in Epigrafia Semitica alla "Sapienza" di Roma, ha trascorso periodi di studio presso l'Università Ebraica di Gerusalemme e la Karlova di Praga. E' professore di Storia delle Religioni nell'Istituto Teologico e nell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Assisi e ha al suo attivo pubblicazioni e conferenze nei vari ambiti della ricerca storico-religiosa.



**Èskathon Publishing | Apocalyptic Aperiodic serie**  
Marco Pucciarini - La Morte e il Morire nel Mondo Antico  
Idee sulla sopravvivenza e i destini dell'uomo nelle culture dell'Antico Oriente.

Licensed by Creative Commons : BY-NC-Nd-3.0 | 2012 | All the contents are the property of their respective owners.  
This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License:  
To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0>







