

Oltretomba e retribuzione nella cosmologia ebraico-biblica

A cura di *Daniele Salamone*

BIBLIOGRAFIA

- ALFRINK, B.J., *L'idée de Résurrection d'après Dan. XII,1-2*, Bibl 40, 1959.
ID., *L'expression «être réuni à son peuple»*, OTS 5, 1948.
BIRKELAND, H., *The Evildoers in the Book of Psalms*, Oslo 1955.
CALLAWAY, J.A., *Burial in Ancient Palestine: From the Stone Age to Abraham*, VA 26, 1963.
CARREZ, M., *Souffrance et gloire dans les Epîtres pauliennes*, RHPR 31, 1951.
COSSER, W., *The Meaning of «Life» in Prov., Job, Qoh.*, in Glasgow Un. Or. Soc. Trans. 15, 1955.
COSTE, J., *Nation grecque et notion biblique de la «souffrance éducatrice»*, RSR 43, 1955.
CULLMANN, O., *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?*, Neuchâtel 1956.
DE FRAINE, J., *Adam et son lignage*, Parigi-Bruges 1959.
DHORME, P., *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, RB 16, 1907.
GARCIA-CORDERO, M., *Intuiciones de retribución en el mäs allà en la literatura sapiencial*, CT 82, 1955.
GAROFALO, S., *Sulla «Escatologia intermedia» in S. Paolo*, Greg 39, 1958.
LEONARDI, G., *Soddisfazione vicaria nell'A.T.*, Studia Patavina 5, 1958.
LYS, D., *Nephes. Historie de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proche orientales*, Parigi 1959.
MAY, H.G., *Individual Responsibility and Retribution*, HUCA 32, 1961.
MARCHEL, W., *De resurrectione et de retributione secundum II Mach. Et IV Mach.*, VD 34, 1956.
MENOUD, P.H., *Le sort des trépassés*, Neuchatel 1945.
PENNA, A., *Libri dei Maccabei* (Bibbia Mons. Garofalo), Torino 1953.
RAGOZZINO, G., *La morte di Socrate e l'immortalità dell'anima*, Asprenas 6, 1959.
REFOULÉ, F., *Immortalité de l'âme et résurrection de la chair*, RHR 159, 1961.
ROWLEY, H.H., *The Rediscovery of the O.T.*, Filadelfia 1946.
SANDERS, J. A., *Suffering as Divine Discipline in the Old Testament and Post-Biblical Judaism*, New York 1955.
SAUER, G., *I nemici dei salmi*, Prot 13, 1958.
SCHARBERT, J., *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt. I. Vaterfluch und Vatersegen*, Bonn 1958.
ID., *«Fluchen» un «Segen» im A.T.*, Bibl 39, 1958.
SCHILLING, O., *Der Jenseitsglaube im A.T.*, 1951.
SCHMITT, E., *Leben in der Weisheitsbuchern Job, Spruche und Jesus Sirah*, Friburgo 1954.
SPADAFORA, F., *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*, Roma 1983.
STAMM, J.J., *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, Zurigo 1946.
TESTA, P.E.O.F.M., MAROCCO, D.G., LACON, P.M.O.P., ROLLA, MONS. A., FESTORAZZI, D.F. (a cura di), *Il messaggio della salvezza, II, Antico Testamento, parte 2: Dall'esilio a N.S.G.C.* Corso completo di studi biblici, Elledici, Torino-Leumann 1966.
VACCARI, A., *La Sacra Bibbia*, vol. V, Firenze 1950.

1

Sopravvivenza

Come tutti i semiti, anche gli ebrei hanno sempre creduto che, dopo il ritorno a Dio del principio vitale¹ alla morte, non è tutto finito per l'uomo. Egli continua ancora a esistere con tutto il suo essere nel «soggiorno dei morti» o *sheol*.²

Questo *sheol* è immaginato come una terra³, dalla quale non è possibile tornare indietro⁴. È localizzato nelle viscere della terra, nel sottosuolo⁵; è la casa delle tenebre⁶, il luogo della polvere, dove l'uomo, fatto di polvere, si dissolve in polvere⁷.

Nello *sheol* discendono tutti gli uomini e vi conducono un'esistenza ridottissima, paralizzata: essi sono *refaim*⁸. In questo luogo sono tutti uguali: innocenti e peccatori, felici ed infelici, buoni e cattivi, ricchi e poveri. Se si parla di ranghi sociali in esso⁹ è soltanto per quella che possiamo definire una "finzione poetica".

¹ Ebr. *ruach*, Eccl. 12,9.

² P. DHORME, pp. 59-78 (vedi bibl.); P.H. MENOUD, O. SCHILLING (vedi bibl.). Il termine *sheol* deriva dalla radice *sha'al*, «domandare, interrogare». È il luogo da cui sono evocati i morti e gli spiriti. Nell'antica Babilonia l'evocatrice dei morti o negromante è chiamata *sha'iltu*, «interrogatrice».

³ In Sumerico *Ki* «terra», *Ki-gal* «la grande terra»; in Accadico *Kigallu* (= Sumerico *Ki-gal*), *irtzitu rabitu* «grande terra», *irtzitu rapashtu* «la vasta terra», *irtzitu raqtu* «la terra lontana».

⁴ Giob. 7,9s.; 10,21. Sumerico *Kur-nu-gi-a* «terra senza ritorno», reso in Accadico *irtzit la tari*.

⁵ Is. 14,9; Deut. 32,22.

⁶ Giob. 10,21s.; 17,13. Accadico *bit ikli* «casa di tenebre». Anche il greco *ade* significa «senza vista»: ἄδης da Ἄιδης (α privativo e la radice = φιδ vedere: cfr. SOFOCLE, *Aiace*, p. 394ss.).

⁷ Nell'*Epopèa di Gilgamesh* Enkidu chiama l'oltretomba «casa di polvere»; nel poema *Discesa di Ishtar agli Inferi* si parla di «casa nella quale chi vi entra è privo di luce, là dove polvere è il loro nutrimento, il loro cibo è fango».

⁸ Da non confondere con i *refaim* dalla radice *rafah*, una tribù cananea di giganti (stregoni?). Nel nostro caso la parola deriva da *rafah*, «essere senza forza, senza consistenza, debole, impotente», o «cosa morta, defunto» (Giob. 26,5; cfr. Sal. 88,10; Prov 2,18; 9,18; 21,16; Is. 14,9; 26,14.19). Cfr. HALOT Lexicon, #8927, BibleWorks10; BDB, #7496, p. 952. Queste «ombre» sono simili agli *etimmu* assiro-babilonesi.

⁹ Is. 17,9; Ez. 32,18ss.

È concepito come un luogo di «perdizione» (ebr. *abaddon*)¹⁰, come una prigione con le porte ben serrate per impedirne ogni uscita¹¹ oppure come un mostro implacabile ed insaziabile che inghiotte tutti gli uomini¹² e mani¹³. In esso non v'è né gioia, né attività né conoscenza¹⁴.

Lo *sheol* ebraico non ha un pantheon¹⁵: il sovrano è Yahweh¹⁶ che però non è più possibile lodare¹⁷. Contrariamente a quello che è detto in maniera iperbolica nel Sal. 88,6 anche gli abitanti dello *sheol* sono sotto gli sguardi di Dio¹⁸.

La stesa fede nella sopravvivenza è probabilmente espressa dalle frasi «riunirsi al proprio popolo», «ritornare ai padri»¹⁹. Bisogna riconoscere che gli ebrei hanno concezioni sull'aldilà molto più sobrie di quelle degli antichi popoli orientali, soprattutto degli egiziani; tra l'altro questi ultimi ignorano quale sia il fulcro della sopravvivenza, giacché non conoscono la composizione umana di corpo e anima²⁰.

Contro la sopravvivenza viene preso in considerazione Eccl. 3,18-21. Però a torto. L'autore è unicamente preoccupato di sottolineare che l'uomo e l'animale sono destinati entrambi alla stessa sorte, cioè la morte: questa si avrà quando Dio ritirerà da entrambi la *ruach* vivificatrice, il soffio materiale, che ha loro concesso nel momento stesso della loro animazione, e il corpo si dissolverà in polvere. Perciò errano coloro che nutrono l'illusione di vivere eternamente da sé. Sulla sorte di questo soffio vitale, dopo che si è separato dal corpo, l'autore professa la più completa ignoranza. Con questo non è negata la sopravvivenza nello *sheol*, perché

¹⁰ Giob. 26,6; 28,22; Prov. 15,11 ecc.

¹¹ Giob. 38,17. Nella già citata *Discesa di Ishtar agli Inferi* l'oltretomba è presentato come un palazzo, un *ekallu*, circondato da possenti mura e munito di sette porte doppie diligentemente vigilate da quattordici demoni.

¹² Sal. 69,16; 141,7.

¹³ Sal. 49,16; 89,49.

¹⁴ Giob. 14,21; Eccl. 9,5-10.

¹⁵ Invece l'oltretomba mesopotamico ha la sua regina Ereshkigal, con il relativo sposo Nergal, e gli Anunnaki che costituiscono il supremo tribunale infernale.

¹⁶ Sal. 139,7ss.

¹⁷ Sal. 6,6; 20,10; 88,11.13.

¹⁸ Prov. 15,11; Giob. 26,6; Sal 139,8.

¹⁹ Gen. 15,15; 25,8.17; Num. 20,24.26; 27,16 ecc. B. J. ALFRINK, *L'espressione «être réuni à son peuple»*, pp. 335-371 (vedi bibl.). È però possibile che queste espressioni riflettano l'antica pratica della sepoltura collettiva. Cfr. J. A. CALLAWAY, *Burial in Ancient Palestine: From the Stone Age to Abraham*, VA 26, 1963, p. 74-91.

²⁰ D. LYS (vedi bibl.).

la *ruach* non ne è il fulcro e, del resto, l'Ecclesiaste attesta esplicitamente la credenza di tale sopravvivenza²¹.

2

Retribuzione terrena

Gli ebrei hanno da sempre professato una fede in un Dio giusto e infallibile, concependolo come l'entità cui spetta l'imparziale amministrazione della giustizia. Pertanto, hanno costantemente creduto che l'atto del peccato e il comportamento morale debbano essere soggetti alla sanzione divina, in conformità con la necessità della sua giustizia sovrana. Per un lungo periodo, questa sanzione si limitò alla vita terrena, con i beni e le avversità dell'esistenza considerati rispettivamente come ricompensa e punizione. Grazie a una vivida percezione dell'azione della Provvidenza in tutti gli avvenimenti, anche quelli di minore importanza, gli ebrei interpretarono tali eventi come manifestazioni della premiazione o punizione divine. Tale concetto di retribuzione terrena può essere applicato sia a livello collettivo che individuale, a seconda che coinvolga la collettività nel suo insieme (Israele) o un individuo specifico (un re, un profeta, ecc.).

Come tutti i popoli semiti, anche gli ebrei hanno da sempre dimostrato una marcata propensione alla solidarietà, un tratto che si riscontra fin dai tempi patriarcali e che si è perpetuato fino al periodo post-esilico²². Tale

²¹ Eccl. 9,10; 11,9; 12,14. L. DI FONZO (vedi bibl.). Anche A. VACCARI, *La Sacra Bibbia*, vol. V, Firenze 1950, propone la stessa interpretazione: l'autore dell'Ecclesiaste «non dubita dell'immortalità dell'anima, bensì della differenza fra il soffio vitale dell'uomo e quello dei bruti, cioè se anche il secondo, come il primo (12,7), meriti di tornare a Dio». Per mettere meglio in evidenza che l'autore ignora il destino del soffio vitale dell'animale, potremmo tradurre il versetto 21 subordinando le due proposizioni fra loro: «Chi sa se, mentre il soffio vitale degli uomini sale in alto, quello del bruto discende sottoterra?». Questa interpretazione, che si raccomanda per la sua semplicità e aderenza all'antropologia ebraica, distingue il «soffio vitale» (*ruach*), che Dio infonde nella produzione dell'individuo vivente (Gen. 2,7; Sal. 104,30) e ritira alla morte (Giob. 34,14-15; Sal. 104,29), dall'«anima» (*nefesh*) che gli ebrei concepivano sopravvivere alla morte e discendere nello *sheol*. Il Testo Masoretico non presenta alcuna difficoltà, giacché l'autore si limiterebbe a osservare che ben pochi badano all'essenziale differenza fra l'uomo e il bruto: «Chi sa se lo spirito degli uomini sale in alto e quello del bruto discende sottoterra?». Però tutte le antiche versioni presuppongono prima dei due participi ebraici la particella interrogativa ebraica invece dell'articolo. E gli esegeti, dal canto loro, preferiscono le versioni, considerando alterato il Testo Masoretico.

²² F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*, Roma 1983, dimostra con una ricca documentazione che la solidarietà, il collettivismo e l'individua-

propensione solidale si manifesta nell'interconnessione tra l'individuo e il gruppo, che si sviluppa all'interno della famiglia, del clan, della tribù, della città e del regno. Questa mentalità solidale costituisce anche il fondamento della religione mosaica, la cui essenza è incarnata dall'alleanza stipulata al Sinai tra Dio e la nazione d'Israele, con relativi doveri collettivi per i quali sono previste sanzioni appropriate per i trasgressori²³. Dio fa la promessa condizionale di proteggere la nazione dagli avversari esterni e di garantire abbondanti raccolti *solo se* la nazione adempie fedelmente ai termini dell'alleanza (Decalogo); al contrario, se essa diventa infedele, sarà data nelle mani dei suoi nemici, destinata alla distruzione e i sopravvissuti saranno deportati in esilio.

La retribuzione collettiva è un tema affrontato non solo nella Torah, ma anche nei libri storici dell'Antico Testamento, che narrano l'applicazione dell'alleanza lungo tutta la storia d'Israele, e nei profeti, i quali sono chiamati a riportare Israele alla fedeltà dell'alleanza stipulata al Sinai. Inoltre, alcuni libri storici (Esodo, Giudici, Re e Cronache) presentano la narrazione da questa prospettiva di retribuzione terrena. Accanto alla retribuzione terrena collettiva, si trova fin dall'inizio anche quella individuale. La Torah stessa promette al singolo individuo che obbedisce alle *mitzvot* (comandamenti) una vita lunga, prospera e pacifica, mentre minaccia povertà e morte prematura per il trasgressore, cioè l'empio²⁴. Numerosi esempi di retribuzione personale sono presenti nei libri storici dell'Antico

lismo coesistono in tutto il periodo veterotestamentario e in tutti i settori della vita. Appaiono così infondate le conclusioni della scuola wellhauseniana che parla di un passaggio graduale dal collettivismo all'individualismo. Si veda anche J. SCHARBERT, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt. I. Vaterfluch und Vatersegen*, Bonn 1958; ID. «Fluchen» un «Segen» im A.T., *Bibl* 39, 1958, pp. 1-26; H.G. MAY, *Individual Responsibility and Retribution*, *HUCA* 32, 1961, pp. 107-120. Alcuni studiosi, in particolare H.H. ROWLEY, sostengono che «un gruppo può essere considerato come esercitante la sua attività in un solo membro individuale, che in quel momento rappresenta il gruppo così completamente, che questo diventa una cosa sola con lui. Grazie a una notevole fluidità di pensiero si passa facilmente dalla comunità all'individuo che la rappresenta e dall'individuo alla comunità, senza che vi sia consapevolezza riflessa di un passaggio» (H.H. ROWLEY, *The Rediscovery of the O.T.*, Filadelfia 1946, p. 216). Abbiamo qui la cosiddetta «personalità corporativa», studiata e approfondita da J. DE FRAINE, *Adam et son lignage*, Parigi-Bruges 1959. È degno di nota che questa nozione, lungi dallo sminuire il valore della persona individuale, la pone maggiormente in evidenza.

²³ Es. 20,5s.; Lev. 26; Deut. 27-28.

²⁴ Es. 20,12; 23,20-23; Deut. 4,25-40.

Testamento. Frasi come «mi faccia Yahweh così e anche peggio»²⁵ esprimono chiaramente l'idea di retribuzione individuale. Il principio enunciato formalmente in 1Sam. 26,23 afferma che «Yahweh retribuirà ciascuno secondo la sua giustizia e fedeltà». I libri sapienziali-didattici, che pongono in primo piano i rapporti tra l'individuo e Dio, sono quelli che maggiormente sottolineano la retribuzione individuale.

3

Il problema del dolore

Secondo la visione tradizionale della ricompensa terrena, il dolore era principalmente interpretato come la conseguenza del peccato individuale o collettivo, inflitto da un Dio giusto. Quando l'esperienza quotidiana mostrava la prosperità degli empi e la sofferenza dei giusti, gli ebrei esprimevano il loro dissenso²⁶.

La massima manifestazione di questo dissenso si trova in Giobbe, che affronta il conflitto tra gli amici del protagonista, che lo ritengono colpevole in base alla tradizionale concezione del problema della sofferenza, e Giobbe stesso, che è fermamente convinto di essere innocente. Sebbene lo scopo del libro di Giobbe sia quello di esaminare le sofferenze del protagonista per trovarne una giustificazione etica, si dedica anche all'indagine delle sue origini. È proprio l'indagine sulle origini del dolore che consente di comprendere appieno il suo valore etico.

Anche una categoria di Salmi raccoglie questo dissenso: i salmisti assumono varie posizioni nei confronti di Dio, specialmente durante i momenti di sofferenza, come malattie, disgrazie e persecuzioni²⁷. Piuttosto che rivolgersi a nemici stranieri, calunniatori che cercano di rovinare il loro avversario o ad avversari maligni, si tratta più probabilmente di tentazioni irreligiose che mirano ad allontanare i fedeli dalle pratiche religiose, soprattutto gli «umili» e i «poveri». Le loro insidie, descritte con

²⁵ Rut 1,17; 1Sam. 3,17, ecc.

²⁶ Ger. 12,1ss.; Mal. 2,17; 3,15.

²⁷ Vedi H. BIRKELAND, *The Evildoers in the Book of Psalms*, Oslo 1955; G. SAUER, *I nemici dei salmi*, Prot 13, 1958, pp. 201-207.

varie metafore tratte dalla guerra, dalla caccia o dal regno animale, si traducono in tentazioni religiose. Anche di fronte al dolore²⁸, i salmisti seguono la concezione terrena e giuridica della ricompensa, diffusa in tutto il Vicino Oriente antico²⁹, secondo cui i giusti devono essere ricompensati qui sulla terra, mentre i malvagi devono essere puniti. Quando si rendono conto di aver attirato su di sé malattie, disgrazie e persecuzioni con un comportamento contrario alla legge divina, si umiliano di fronte a Dio, confessano il proprio peccato, chiedono perdono e la rimozione della punizione³⁰. Quando invece sono consapevoli della propria non colpa, la loro preghiera diventa una protesta di innocenza e un accorato appello alla giustizia divina per ripristinare l'equilibrio retributivo, liberando i giusti dalla sofferenza³¹.

Nonostante queste proteste, il conflitto non viene risolto perché viene proiettato nella misteriosa sapienza di Dio (come nel libro di Giobbe) o vengono proposte soluzioni parziali (come nei Salmi della ricompensa).

Tuttavia, già nell'Antico Testamento vengono riconosciute altre funzioni del dolore. C'è una funzione *purificatrice*³² e una funzione *sperimentale* (come prova di fedeltà) in risposta all'intervento degli spiriti maligni (persecuzioni) o alle condizioni stesse della vita umana³³. Si fa anche timidamente menzione della funzione espiatoria-soteriologica, che consente la realizzazione dei piani divini di salvezza: le sofferenze dell'esilio rivelano ai pagani la potenza, la giustizia e la misericordia di Yahweh³⁴; le sofferenze del servo di Yahweh³⁵ operano come sublime espiazione vicaria³⁶.

²⁸ Sal. 1; 52; 112; 119; 127; 128.

²⁹ J. J. STAMM (vedi bibl.).

³⁰ Sal. 6; 41; 51 e altre lamentazioni individuali.

³¹ Sal. 9-10; 12; 14; 53; 94.

³² Prov. 3,12; Eccl. 3,4-5; Ez. con l'esilio babilonense; Giob. 35-37: discorsi di Eliu; 2Mac. 6,12-16. J. A. SANDERS, *Suffering as Divine Discipline in the Old Testament and Post-Biblical Judaism*, New York 1955; J. COSTE, *Nation grecque et notion biblique de la «souffrance éducatrice»*, RSR 43, 1955, pp. 481-523.

³³ Giob. 14,1; Eccl. 2,23; Prov. 14,13.

³⁴ Ez. 12,16; 14,24 ecc.

³⁵ Is. 53,6.12; cfr. Zac. 12,10.

³⁶ G. LEONARDI, *Soddisfazione vicaria nell'A.T.*, Studia Patavina 5, 1958, pp. 403-430.

Tuttavia, la problematica del dolore trova la sua soluzione definitiva solo alla luce della retribuzione escatologica affermata già negli ultimi libri dell'Antico Testamento, dove la sofferenza, sopportata in unione con Cristo, si trasforma nella gloria eterna³⁷.

4

Retribuzione ultraterrena

Pare che gli antichi israeliti iniziarono a discutere apertamente di una ricompensa nell'aldilà solo nel II secolo a.C., quando le feroci persecuzioni da parte dei sovrani seleucidi spinsero le menti a cercare una risposta consolante e motivante per sopportare pazientemente la lotta per la loro fede ancestrale (è in questo frangente che nasce la letteratura giudaica di genere [apocalittico](#)). Il primo accenno chiaro a una ricompensa nell'aldilà si trova nel libro di Daniele (12,1-13):

«Molti di coloro che dormono nella terra risorgeranno: alcuni per la vita eterna, altri per la vergogna e l'infamia eterna» (v.2)

Gli esegeti solitamente interpretano questo passaggio come una profezia della risurrezione dei morti: qui il profeta sembra passare dalla fine dei tempi in senso messianico³⁸ alla fine assoluta dei tempi, unendo i due aspetti dell'escatologia (messianica e cosmica)³⁹.

La dottrina della risurrezione dei morti, accettata da Farisei ma non dai Sadducei, è anche presente nel libro apocrifo dei Maccabei. I sette fratelli martiri dimostrano una fede incrollabile in essa⁴⁰. Anche il suicidio eroico

³⁷ At. 12,22; Rom. 8,17-18; 2Cor. 4,17. M. CARREZ, *Souffrance et gloire dans les Epitres pauliennes*, RHPR 31, 1951, pp. 343-353.

³⁸ Cfr. 8,17; 9,24-27.

³⁹ B. J. ALFRINK, *L'Idée de Résurrection*, pp. 335-371 (vedi bibl.). F. SPADAFORA, pp. 193-215, ha sostenuto invece che qui si tratta solamente della fine dell'attesa nello *sheol*, che si è realizzata con la discesa di Cristo (1Pt. 3,18ss.) assicurando ai giusti la partecipazione ai frutti della redenzione e la beatitudine eterna, per i malvagi invece ha segnato l'inizio dell'eterna infamia (leggi l'articolo [Yeshua è andato a predicare all'inferno?](#)). In questo modo, la dottrina ordinaria dell'Antico Testamento, secondo cui i defunti giusti ed empi dimoravano nello *sheol* senza discriminazione alcuna, in una specie di letargo o sonno (cfr. Dan. 12,2; 1Tess. 4,13), sarebbe l'espressione autentica di quella che è stata la realtà fino a Gesù Cristo prima della sua morte e risurrezione.

⁴⁰ 2Macc. 7,9-17; soprattutto il v.11.

di Rasis è motivato dalla fede nella risurrezione⁴¹. Alcuni esegeti tendono a limitare la risurrezione ai giusti, negandola ai malvagi, basandosi su 2Macc. 7,14: «Non vi sarà per te risurrezione alla vita». Non è chiaro se questa affermazione neghi la risurrezione per i malvagi in generale (come invece la conferma il profeta Daniele parlando di «eterna infamia») o solo quella verso la «vita», cioè la beatitudine. È più prudente e onesto considerare che il testo dei Maccabei non si pronuncia chiaramente sulla risurrezione dei malvagi.

Un altro dibattito riguarda il momento in cui inizia la ricompensa nell'aldilà secondo 2 Maccabei: immediatamente dopo la morte oppure solo al momento della risurrezione? Dal racconto del sacrificio di espiazione di Giuda⁴², al quale l'apostolo Paolo sembra alludere non in termini normativi ma didattici⁴³, emerge che i defunti, seppur macchiati di alcune colpe, dovevano aspettare prima di partecipare alla risurrezione beata. La possibilità di espiazione per i defunti peccatori non è solo creduta da Giuda Maccabeo, ma è condivisa almeno da una parte dei suoi soldati ed è espressamente approvata dall'autore del testo⁴⁴.

Tuttavia, i sacrifici espiatori per i defunti non sono mai contemplati nel sistema sacrificale levitico, e meno che mai la Torah concede la possibilità agli idolatri di espiare il proprio peccato. L'unica sorte che gli spetta è la pena capitale. Ciò indica che l'idea di Giuda e dei suoi soldati faceva parte solo di una tradizione giudaica che si discostava dalla Torah⁴⁵. Come ha riconosciuto persino Giuda Maccabeo, è proprio a causa dell'idolatria che i suoi soldati sono morti senza la protezione divina.

«Giuda poi radunò l'esercito e venne alla città di Odollam; poiché si compiva la settimana, si purificarono secondo l'uso e vi passarono il sabato. Il giorno dopo, quando ormai la cosa era diventata necessaria, gli uomini di Giuda andarono a raccogliere i cadaveri per deporli con i loro parenti nei sepolcri di famiglia. Ma trovarono sotto la tunica di ciascun morto oggetti sacri agli idoli di Iamnia, che la legge

⁴¹ 2Macc. 14,46,

⁴² 2Macc. 12,38ss.

⁴³ 1Cor. 15,29.

⁴⁴ A. PENNA, *Libri dei Maccabei* (Bibbia Mons. Garofalo), Torino 1953, pp. 34-37.

⁴⁵ Ho affrontato l'argomento più dettagliatamente in questo video: [Pregare per i defunti, sacrifici per i morti. Torah e Maccabei a confronto.](#)

proibisce ai Giudei; *fu perciò a tutti chiaro il motivo per cui costoro erano caduti*»

(2Macc. 12,38-40, il corsivo è mio)

Non è altrettanto certo se i giusti dovessero aspettare fino alla risurrezione per ottenere la loro beatitudine. Anche se la mentalità ebraica ammetteva la ricompensa solo al momento della risurrezione, le parole dei giovani martiri⁴⁶ suggeriscono che la beatitudine inizi per loro subito dopo la morte, prima della risurrezione:

«I nostri fratelli, che hanno sopportato un breve tormento, hanno ricevuto da Dio l'eredità della vita eterna»

Questo sarebbe in linea con altri apocrifi, specialmente 4 Maccabei, che parlano di una ricompensa immediata dopo la morte⁴⁷.

Il libro della Sapienza, di matrice ellenistica, parla di immortalità e incorruttibilità, ma non le considera come una conseguenza della spiritualità dell'anima come per i greci, bensì come un dono di Dio che va oltre le possibilità naturali. Questa immortalità sembra riguardare solo l'anima e iniziare subito dopo la morte⁴⁸.

E ancora, la Sapienza afferma anche l'esistenza di un giudizio universale alla fine dell'umanità⁴⁹, mentre già 2 Maccabei menziona la fede nel giudizio particolare divino (6,26).

Ci sono anche vaghi riferimenti a una risurrezione e a una ricompensa nell'aldilà nei libri biblici precedenti a 2 Maccabei e alla Sapienza, che rappresenterebbero anticipazioni di alcuni individui privilegiati. Il Nuovo Testamento, facendo riferimento alla Genesi, afferma che persino il patriarca Abraamo

⁴⁶ 2Macc. 7,36.

⁴⁷ W. MARCHÉL, pp. 327-341 (vedi bibl.) ammette per 4 Maccabei la retribuzione immediata dopo la morte; per 2Mac. 7,63 la retribuzione solo alla risurrezione dei morti.

⁴⁸ Così neppure nell'Antico Testamento avremmo l'alternativa «immortalità dell'anima o risurrezione dei corpi» che O. CULLMANN (cfr. bibliografia) ha sostenuto a torto per il Nuovo Testamento. Contro CULLMANN: S. GAROFALO, *Sulla «Escatologia intermedia» in S. Paolo*, Greg 39, 1958, pp. 335-354; G. RAGOZZINO, *La morte di Socrate e l'immortalità dell'anima*, Asprenas 6, 1959, pp. 346-366; F. REFOULÉ, *Immortalité de l'âme et résurrection de la chair*, RHR 159, 1961, pp. 11-52 (la concezione cristiana è originale perché si differenzia sia dal platonismo che dal mondo semitico).

⁴⁹ Sap. 4,20-5,23.

«era persuaso che Dio è potente da risuscitare anche i morti; e riebbe Isacco come per una specie di risurrezione»⁵⁰

Quindi, secondo l'ermeneutica dell'autore agli Ebrei, la risurrezione era un concetto già contemplato al tempo dei patriarchi. Tuttavia, non tutti gli esegeti concordano nel riconoscere questa realtà. Vengono presi in causa i cosiddetti Salmi della ricompensa⁵¹, il Salmo messianico 16 e il passaggio di Giob. 16,25ss. La dottrina è stata anche individuata in Is. 26,19 e Ez. 37,1-14, anche se Isaia parla esplicitamente solo della risurrezione nazionale in contrasto a 26,14, quindi solo in senso metaforico. Anche Ezechiele, con una visione simbolica, propone la restaurazione di Israele dopo l'esilio, smentendo gli esuli per cui questa promessa sembrava irrealizzabile.

Vengono citati anche accenni nei libri storici più antichi, come la fine del giusto Enoch⁵², che sembra essere scomparso senza morire (almeno non a causa del diluvio), come avverrà più tardi per il profeta Elia: l'intervento particolare di Dio nella fine serena di questi due giusti viene espressa con lo stesso verbo *laqach*⁵³, «prendere»⁵⁴. Infine, si sottolinea il concetto di «vita» per i giusti presente nei libri sapienziali⁵⁵ e nei libri profetici⁵⁶.

Tuttavia, molti studiosi moderni sono scettici riguardo alla validità di questi argomenti a favore di una ricompensa nell'aldilà, sostenendo che gli autori biblici, almeno consapevolmente, non trattano questioni al di là dell'ambito terreno.

⁵⁰ Ebr. 11,19.

⁵¹ Sal. 17; 49; 73.

⁵² Gen. 5,24.

⁵³ Cfr. Sal. 49,16.

⁵⁴ Per uno studio dettagliato sui vari «rapimenti» nella Bibbia si veda il seguente articolo scaricabile in PDF: [I Rapimenti nella Bibbia](#).

⁵⁵ Specialmente nei Proverbi: 2,18s., 8,35s.; 15,24; 16,22. E. SCHMITT (vedi bibl.); W. COSSER, *The Meaning of «Life» in Prov., Job, Qoh.*, in Glasgow Un. Or. Soc. Trans. 15, 1955, pp. 48-53; M. GARCIA-CORDERO, *Intuiciones de retribución en el más allá en la literatura sapiencial*, CT 82, 1955, pp. 3-24.

⁵⁶ Ez. 3,18; 18,9.13 ecc.