

Lez. III - La concezione vetero e neotestamentaria dell'anima. Corpo, anima, persona:  
le elaborazioni teologiche cristiane fra platonismo e aristotelismo

E' opportuno ben distinguere fra il mondo culturale dell'antico testamento e il mondo cristiano. Se il cristianesimo ha senz'altro una matrice ebraica, l'apporto ellenistico è tuttavia nient'affatto marginale; quanto alla teologia elaborata attraverso i secoli dal cristianesimo, l'eredità della filosofia greca, segnatamente del platonismo, è enorme.

Antico testamento (A.T.) Concezioni sull'aldilà poco definite e talvolta contraddittorie nella prima fase della religione israelitica (periodo dei re, dal sec. X, con Saul e Davide) e, in generale, in tutto l'A.T. La vita oltremondana ha, non meno che nella concezione omerica, ben scarso rilievo (è la vita sulla terra tutto quanto l'uomo può godere, quando non sia afflitto dai tanti mali che possono occorrergli, v. il pessimismo dell'Ecclesiaste e della sapienza di tutti i popoli medio orientali, echeggiata in tanti luoghi dell'A.T.). Jahveh è il "dio dei viventi" e la fedeltà al "patto" e alla legge hanno senso e valore per questa vita sulla terra: è questo un elemento importante della religione israelitica.

La vita umana, la morte. Salmi 90, 10: l'uomo è perituro, breve e difficile la sua vita: "Gli anni della nostra vita sono settanta, ottanta per i più robusti, ma quasi tutti sono fatica, dolore". Naturale e inevitabile la morte, per gli uomini come per gli animali, Eccl. 3, 19: "Infatti la sorte degli uomini e quella delle bestie è la stessa; come muoiono queste muoiono quelli; c'è un solo soffio vitale per tutti". Si noti qui l'espressione "soffio vitale", che la bibbia dei settanta rende con "pneuma": l'anima è vita-animazione-soffio (il respiro è il segno e l'alimento della vita), che abbandona il corpo alla morte (cfr. Gen. 2, 7 segg: Dio dà vita all'uomo mediante il "soffio" vitale, *nefesh*, corrispondente al gr. *pneuma*; il termine ebraico per 'spirito' è *ruah*, letteralmente soffio o vento: è lo "spirito" di Jahveh o spirito profetico che mette in grado i profeti di predire e ammonire e che nel nuovo testamento diventa lo "spirito di Cristo", che discende sugli apostoli coi suoi doni o carismi). Una lunga vita è in tanti luoghi del V.T. la ricompensa per l'osservanza delle Torah, mentre una morte improvvisa è punizione per gli empi e gli stolti.

Le usanze funebri di cui si dice nei testi più antichi dell'A.T. sono comuni o molto vicini a quelli dei cananei o di altri popoli medio-orientali: il cadavere è impuro, e chi lo tocca diviene impuro (Num., 19, 11 segg), tabù antichissimo non originale di Israele di cui il V.T. non dà mai motivazione; nel rito funebre ci si straccia le vesti, si indossa un abito scuro e grossolano, ci si batte il petto e ci si esprime in rumorose lamentazioni (anche ad opera di donne appositamente pagate, v. le nostre prefiche); una decorosa sepoltura (inumazione, di cui non è mai data motivazione) è un dovere; in Sir. 30, 18 si dice di cibo depresso presso il sepolcro, usanza di tanti popoli mediterranei.

Si pensa ad una qualche sopravvivenza nell'aldilà? In tanti luoghi dell'A.T. è data senz'altro per scontata, per quanto l'Ecclesiaste (v. passo sopra citato) sembri dubitare. Saul evoca, tramite una negromante, lo spirito del defunto Samuele (1 Sam. 28, 11 segg), che gli appare quale "elohim", "essere divino", sotto le mentite spoglie di un vecchio. In Is. 8, 19 gli spiriti dei morti sono definiti "divini e sapienti", e ad essi si ricorre per consigli o profezie, per quanto Isaia non approvi la prassi. E in effetti

Dt. 18, 11 proibisce la profezia per mezzo dei morti e le altre pratiche magiche: evidentemente la consuetudine di 'consultare' i morti (in particolar modo i parenti) risultava dalla contaminazione con altre culture religiose locali e, in generali, mediterranee.

Il luogo dove vanno i trapassati è chiamato *sheol*, termine dal significato incerto. "Scendere allo *sheol*" equivale a "morire". Talvolta la parola significa semplicemente "tomba", ed equivale a *sahat* (fossa) o *afar* (polvere). Altre volte esprime un luogo specifico nelle profondità della terra (Dt. 32, 22), più di rado è associato alle acque (torrenti impetuosi, onde, flutti etc.). Giona 2, 3-4: "Dal profondo degli inferi ho gridato / e tu hai ascoltato la mia voce. / Mi hai gettato nell'abisso, nel cuore del mare, / e le correnti mi hanno circondato; / tutti i tuoi flutti e le tue onde / sono passati sopra di me". Secondo l'antica idea orientale del cosmo, sotto la terra (disco galleggiante sull'oceano) c'è acqua. Altrove, lo *sheol* è nella terra. In Gb. 10, 21 segg. è una landa di profonda oscurità e disordine, nera come la notte, luogo di tenebra e putrefazione, dove ci si rivolge ai vermi chiamandoli "madre e sorella" e dove tutti alla fine giungono: ricchi e poveri, principi e schiavi, saggi e stolti. In Is. 5, 14 e Prov. 30, 15 è un mostro che insaziabile spalanca le fauci per inghiottire lo splendore dell'uomo. Gb. 7, 9 e 24, 20: "chi scende negli inferi più non risale" e viene dimenticato da tutti. In Is. 14, 19 segg. descrivendo come il re di Babilonia entri nello *sheol*, se ne dà una vivida immagine: "nell'inferno è precipitato il tuo fasto, / la musica delle tue arpe; / sotto di te c'è uno strato di marciume, / una coltre sono i vermi". Gli spiriti dei morti sono, generalmente, immaginati come languide ombre (*refahim*, fiacco e debole, cfr. Is. 26, 14), che tuttavia mantengono ancora qualcosa della dignità terrena (es. i troni), non diversamente dall'Ade omerico.

Nello *sheol* Jahveh è assente: è il "dio dei viventi", lo *sheol* non lo riguarda, cfr. Sal. 88, 11 segg: "Compi forse prodigi per i morti? / O sorgono le ombre a darti lode? / Si celebra forse la tua bontà nel sepolcro? / la tua fedeltà negli inferi? / Nelle tenebre si conoscono forse i tuoi prodigi, / la tua giustizia nel paese dell'oblio?" Ma altri luoghi dei Salmi assicurano che Jahveh, più forte della morte e dello *sheol*, è anche lì (Sal. 139: "Se salgo in cielo, là tu sei; / se scendo negli inferi, eccoti") e non abbandona l'uomo, cfr. Sal. 30: "Signore, mi hai fatto risalire dagli inferi, / mi hai dato vita perché non scendessi nella tomba"; Sal. 16: "Poiché non abbandonerai la mia vita nel sepolcro / né lascerai che il tuo santo veda la corruzione"; Sal. 49: "Ma Dio potrà riscattarmi dal potere dello *sheol*, / poiché egli mi accoglierà". E' l'unico barlume di speranza nella religione dell'antico Israele, ma non viene detto come si attuerà la liberazione né si parla ancora di una resurrezione dei morti.

Della resurrezione dei morti v'è invece chiara affermazione nell'epoca post esilica, in cui l'influenza persiana si è certamente fatta sentire, ma in cui anche si registra l'emergere di concezioni cananee. Is. 26, 19: "Ma di nuovo vivranno i tuoi morti, / risorgeranno i loro cadaveri. / Si sveglieranno ed esulteranno / quelli che giacciono nella polvere, / perché la tua rugiada è rugiada luminosa; / la terra darà alla luce le ombre." Si noti la rugiada, forza dispensatrice di vita nelle concezioni cananee (Ringgren).

E' questo il testo più antico in cui tale idea trova espressione. Propriamente, il passo è la divina risposta al lamento del popolo per le sventurate condizioni del paese e la scarsità della popolazione. Non si tratta dottrina dogmatica, e convive con l'idea dello *sheol/hades* (Sir. 14, 16; 17, 27-28) e lo scetticismo dell'Ecclesiaste (3.19-20). In Daniele (12, 2), invece, la dottrina appare meglio definita: "Molti di quelli che dormono nella polvere della terra si risveglieranno, gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna". Nei Maccabei (2 Mac. 7, 9 segg.), egualmente, si dice del risveglio dei giusti alla vita eterna, mentre per i malvagi si parla di "punizione" ma senza accennare alla loro resurrezione. Nei Salmi di Salomone (14, 6), gli empi restano in eterno nella condizione di morte. In Enoc e in Esdra (4 Esdra, 7, 32) si prevede invece la generale resurrezione di tutti i morti. Come si vede, manca una dottrina unitaria. Giuseppe Flavio dice che i Sadducei (sacerdoti addetti al culto del tempio) non credevano nella resurrezione, e negli scritti di Qumran non si ritrovano affermazioni ben nette sulla resurrezione.

**Conclusioni.** E' evidente che la fede nella resurrezione non è originaria della religione di Israele. E' concezione tardiva, post esilica, di cui gli studiosi si sono chiesti l'origine. Ringgren (*Israele*, Jaca Book, Milano 1987, pp. 361-362): "Dato che si deve tener conto di un riflesso relativamente forte di idee iraniche, viene immediata la supposizione che anche la fede nella resurrezione sia stata ispirata in questo senso. A questo proposito, però, non si deve neppure dimenticare che il testo più antico (*Is.* 26, 19), presenta evidenti tracce dell'antico sincretismo cananeo. Viene da supporre che sia qui presente uno dei presupposti della fede nella resurrezione. In ogni caso, non si può spiegare tutto risalendo ad influssi iranici, e sicuramente ha contribuito al risultato anche l'antica convinzione che Jhwh sia più forte della morte e dello *sheol*". Influssi iranici senz'altro, dunque, ma anche elementi autoctoni, cananei, più la fede nella potenza di Jahveh nel quadro complessivo dello sviluppo di idee escatologiche ed apocalittiche nell'ebraismo successivo all'esilio.

**Nuovo testamento.** Nello sviluppo della dottrina cristiana dell'anima bisogna tener conto: **1) della matrice ebraica**, e precisamente delle idee escatologiche ed apocalittiche (l'avvento del "regno di Dio"), da cui la fede nella resurrezione dei morti (dell'uomo tutt'intero, corpo e soffio vitale o anima), per i giusti e gli empi, ai quali ultimi è destinata l'eterna dannazione. Tale, propriamente, è la concezione evangelica dell'aldilà, senza che si dia traccia di una dottrina dell'anima spirituale ed eterna, distinta dal corpo nel suo destino ultimo (idea greca, dei misteri e pitagorico-platonica); **2) dell'influsso ellenistico**, e precisamente dei culti di origine greca, iranica, egizia diffusi nel mediterraneo, incentrati sul tema del dio che muore e rinasce (es. il culto di Iside) e sull'esigenza soteriologica - la salvezza dell'anima, il suo riscatto dalla morte - che in essi si esprime con particolare forza; **3) dell'assimilazione progressiva della concezione platonica dell'anima**, quando inizia a svilupparsi, dal II secolo, la teologia cristiana: assimilazione che non si compie senza esitazioni, contrasti, sviluppi dottrinali eterogenei.

**Nel nuovo testamento.** Matt. XVI, 26-27: "Quale vantaggio avrà l'uomo se guadagnerà il mondo intero, e poi perderà la propria anima? O che cosa l'uomo potrà dare in cambio della propria anima? Poiché il Figlio dell'uomo verrà nella gloria del Padre suo, con i suoi angeli, e renderà a ciascuno secondo le proprie azioni. In verità vi dico: vi sono alcuni tra i presenti che non moriranno finché non vedranno il Figlio dell'uomo venire nel suo regno". "Anima" è qui "psyché", corrispondente all'ebraico "nefesh", e "combina i tre significati di vita, anima, persona" (nota esegetica de *La Bible de Jérusalem*). La "perdita" della "vita-anima-persona" è qui riferita, nell'ottica escatologica, alla venuta del Regno, quando con la resurrezione dei morti saranno assegnati premio e castigo eterno, secondo la concezione ebraica sopra richiamata. Si noti, in questo come in tanti passi del N.T., l'imminenza del Regno nell'aspettativa della prima comunità cristiana. Cfr. S. Paolo, I Cor. XV, 52: "I morti (nekròì) risorgeranno incorruttibili (àph tartoì)": il corpo di cui saranno dotati, sarà un corpo rinnovato e indistruttibile (il corpo "di gloria" dei santi).

L'evoluzione, difficile e combattuta, della dottrina teologica cristiana dell'anima sarebbe materia vastissima. Ci limitiamo a qualche nota significativa. Per **Tertulliano** (ca. 150-220 d.C.), padre apologista, "*nihil enim est, si non corpus*". Ne segue che anche lo "spiritus" è un "corpus", sia pure "sui generis in sua effigie", e cioè specialissimo nella forma propria, e Dio stesso, che è "spiritus", è non meno "corpus", il più sottile e tenue di tutti, brillante tanto che il suo stesso splendore lo rende invisibile (*Adversus Praxean*, 7-8): posizione, come si vede, ispirata al pensiero stoico combinato con l'antico testamento (ma del pensiero stoico è poi ovviamente condannato il panteismo: Dio è uno-singolare e trascendente). In questa ottica trova piena giustificazione la 'resurrezione dei morti'. Nulla, in effetti, nella Scrittura vieta di far propria una visione 'corporeistica' della realtà tutta e di Dio. L'opzione dello

spiritualismo platonico si deve all'orientamento predominante dei padri greci più ancora che dei padri latini.

**Origene** (alessandrino, 185-253 d.C.), il più grande dei padri greci, sostanzialmente platonico, ma in cui si registrano anche influenze stoiche, pitagoriche, aristoteliche, distingue nell'uomo corpo (*soma*), anima (*psychè*) e spirito (*pneuma*), e non crede necessario che sia il corpo stesso a risorgere, poiché è nell'anima l'identità e la personalità propria di ciascuno; quanto allo *pneuma*, è sì posseduto in proprio, individualmente, ma è l'elemento trascendente e divino dell'uomo, partecipando allo Spirito divino. Alla morte l'anima è giudicata, premiata o punita, ma il castigo (e dunque le pene dell'inferno) sono limitate nel tempo: l'anima del reprobato torna di nuovo in vita, in altro corpo, per purificarsi; in tal modo, attraverso successive vite (e mondi), il numero dei reprobati s'assottiglia e scompare: nessuno di noi resta fuori dal "regno della grazia" (la Somma Bontà esclude una sacca di male irredento, un inferno eterno). È la celeberrima dottrina dell' "apocatastasi" o "riabilitazione" (anche "origenismo"), condannata dalla chiesa.

**Traducianesimo.** Tertulliano aderiva al traducianesimo, di cui dava chiara formulazione: l'anima è trasmessa *ex traduce seminis*, dal seme paterno. Dio crea solo, dunque, l'anima di Adamo. Dottrina discussissima in tutta la teologia seguente (lo stesso Agostino è al riguardo, incerto e oscillante): essa permette di motivare la dannazione dei figli di Adamo, "trasmettendone" il peccato mediante il seme e l'anima, ma ne viene a indebolire la spiritualità. La teologia cristiana vi oppose presto il "creazionismo" (creazione immediata dell'anima da parte di Dio), a cui si andò orientando con sempre maggiore decisione. La scolastica rigettò per lo più il traducianesimo, ma le discussioni si riaccessero in età moderna: Lutero vi aderì, Calvino la rifiutò.

Il problema mette bene in luce **la difficoltà di una dottrina dell'anima** che voglia congiungere la lezione biblica col platonismo. **Le ipotesi possibili sull'origine dell'anima, spiegava Leibniz, sono tre:** preesistenza (posizione platonica), traducianesimo e creazionismo. Tutte e tre le posizioni si ritrovano nella teologia cristiana, e tutte e tre danno adito a problemi. **La preesistenza** dovrà essere limitata, da un punto di vista cristiano, all'Idée dell'Uomo nel Verbo divino (identificato col *Nous* di Plotino): è la creazione eterna, intelligibile e non sensibile (dottrina che si ritrova, per es., nell'Eriugena, *De div. nat.*, IV, 7); con la creazione sensibile o materiale l'essenza universale dell'Uomo s'individua nel singolo, in cui è principio vivificante (*psychè, anima*) ma anche intelligente e spirituale (*pneuma, mens, spiritus*). **Il traducianesimo**, più conforme alla lezione biblica, lega assai più intimamente anima e corpo e meglio giustifica la trasmissione della colpa di Adamo, ma mette in gioco la pura spiritualità dell'anima, che il creazionismo vuole appunto salvare. In generale, da Agostino a Tommaso e oltre, la teologia cristiana cerca di congiungere l'idea platonica della spiritualità dell'anima alla sua intimità con l'organismo corporeo, in cui ha la piena individuazione.

Esemplare **la posizione di Tommaso**, che riprende la concezione aristotelica ma svolgendola in senso spiccatamente platonico: l'intelletto agente (*nous poietikòs*) è *individuale e proprio* di ciascuno, non unico e trascendente: "chi pensa è proprio lui", "questo singolo uomo" (*Contra gentiles*, 1, II, c. 69 segg.). La posizione di Tommaso, creazionista (l'anima è fatta esistere dal nulla per atto divino, non emerge dalla materia ma la vivifica e la domina), ma anche platonica e aristotelica, premette di inserire armonicamente l'uomo nella natura, riconoscendone il vincolo col corpo, di cui è principio animatore, ma anche affermando vigorosamente l'indipendenza e la trascendenza dello spirito. Il discrimine tra uomo e animale è qui l'anima spirituale, di cui *solo* l'uomo è dotato.

Emblematica nella sua diversità la posizione di **Cartesio**, che dota solo l'uomo di vita psichica (*cogito*) e contrappone materia e spirito così radicalmente da considerare gli animali pura *extensio* o materia, *privi di*

*psichismo*: è questo il dualismo più radicale e paradossale della storia del pensiero.

Il lascito più grande della concezione cristiana dell'uomo nella cultura occidentale è certamente il rilievo della individuazione, dell'interiorità individuale, dell'unicità della vicenda di vita e morte del singolo: è una prospettiva radicalmente nuova rispetto al pensiero greco e sconvolgente. Il significato più profondo della resurrezione dei morti (*anima e corpo*) e dell'incarnazione del Logos va ravvisato nel rilievo che l'individualità umana e la sua interiorità acquistano: la nostra esistenza terrena è *unica ed è questa*; in essa si decide *la nostra salvezza o perdizione eterna*; e si decide, precisamente, *nella nostra interiorità*, ovvero nell'intenzionalità dell'essere cosciente e nella sua capacità di ascoltare il "maestro interiore" (il Verbo divino).

**Terminologia agostiniana**: l'uomo ha un' "anima" o principio vitale al pari di tutti i viventi; specifico dell'uomo è invece l' "animus", insieme principio vitale e razionale; lo "spiritus" è la parte razionale dell'anima, il suo vertice; "mens" non ha per lo più diverso significato da "spiritus", ed è distinta in "ratio", o ragione discorsiva, e "intelligentia" o "intellectus", intelletto intuitivo.

L'atto di nascita della "persona" cristiana e moderna, che segna profondamente tutta la cultura occidentale, sono Le confessioni di Agostino, il racconto di una ricerca di Dio che è vicenda tutta interiore e drammatica: qui, nel colloquio col "Tu" divino, si costituisce l'io-persona cristiana (*confessio laudis* e *confessio peccati*: l'atto del "confidare" se stessi a Dio e in Dio, 'confessando' la propria miseria e la divina grandezza e misericordia). Ci scopriamo 'persona' umana dinanzi alla 'Persona' divina, fatti "a immagine e somiglianza di Dio". La 'persona' umana e divina: tre atti in perfetta unità, *mens-notitia-amor, esse-nosse-velle*: sono sapendo e volendo, so essendo e volendo, voglio essendo e sapendo. E' questa la persona 'spirituale'. Una tale visione dell'esistenza individuale, del rilievo della vita e dell'anima di ciascuno, dell'interiorità personale, manca nel pensiero classico, tutto teso all'universalità. Per Plotino ciò che conta è l'Idea di ciascuno compresa eternamente nel *Nous*, l'Intelletto divino, idea che riveste corpi diversi in successive esistenze. Ma ciò che così viene a mancare è, per Jaspers, la "scossa dell'esistenza", la sua drammaticità profonda:

*"Nei pensieri di Plotino si trova una profondità che può soddisfare solo a costo che resti qualcosa di occulto che però ci parla solo quando l'uomo si espone realmente nella sua realtà storica alla scossa dell'esistenza, fino all'estremo, senza chiudere gli occhi di fronte ad essa né dimenticarla. La morte viene privata del suo carattere spietato non apportando che un cambiamento di scena. Allora la vita perde la sua importanza di realtà unica ed irripetibile. L'anima eterna è entrata in questa vita come in uno dei tanti corsi temporali in cui essa svolge la sua attività, restando intatta nel suo intimo [...] Poiché l'anima è da un canto intangibile, e dall'altro si muove attraverso le varie parti che svolge sulla scena del mondo a causa della trasmigrazione, la vita e la morte finiscono per perdere la loro seria importanza"* (K. Jaspers, *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973, trad. di F. Costa, p. 809).

#### **Bibliografia essenziale.**

H. Ringgren, *Israele*, Jaka Book, Milano 1987; H. Ringgren, *Le religioni dell'antico oriente*, Paideia, 1991; a cura di H. Ch. Puech, *L'ebraismo*, Laterza, 1988; E. Trocmé, *Il cristianesimo delle origini*, in H. Ch. Puech, *Storia delle religioni*, vol. VII, Laterza, Bari 1977; Tertulliano, *Apologia del cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1984; Agostino, *Confessioni*, testo ottimamente commentato da R. De Monticelli, Garzanti, 1990; Tommaso d'Aquino, *Le potenze dell'anima*, estratto dalla *Summa theologica*, a cura di E. Pucci, SEI, Torino 1993.