

FRANCESCO LUCREZI

## SUL FINE VITA NELL'EBRAISMO

### 1. *Il "piano inclinato"*

Sono davvero lieto di prendere parte a questo significativo momento di riflessione, in cui si festeggia il venticinquennale dell'inizio delle attività di una realtà di tanta importanza – sul piano della cultura, dell'impegno civile, dell'interrogazione morale – quale l'Istituto campano di bioetica, a cui la nostra regione, il Paese e la comunità scientifica devono davvero molto, e ringrazio sentitamente gli organizzatori – in particolare, l'amico carissimo Raffaele Prodomo – di avermi invitato. E il compiacimento è decisamente accresciuto dal fatto che la sede scelta per questo incontro – certo non a caso – sono i locali dell'Associazione "Oltre il Chiostro" e del Museo di Arte religiosa "ARCA", due istituzioni a cui mi sento, da sempre, profondamente legato, e con le quali – grazie, soprattutto, al forte sodalizio che mi lega al loro Presidente, il Prof. Giuseppe Reale – ho condiviso tante intense esperienze, a livello culturale e artistico.

In questi stessi spazi, tra l'altro, già prima che nascessero l'Istituto di bioetica e il Museo ARCA, si sono svolti significativi incontri del dialogo ebraico-cristiano, a diversi dei quali – pur non professando nessuna delle due religioni, né nessun'altra – ho avuto il piacere e l'onore di prendere parte, accanto ad amici di alto livello (tra cui mi permetto di ricordare unicamente l'indimenticabile Alberta Levi Temin). Un cammino difficile e tortuoso, ma che, nonostante tutte le difficoltà, non va abbandonato, e che con la ricerca bioetica ha molti punti di contatto, tendendo, entrambi i percorsi, a contribuire a cogliere l'essenza ultima della natura umana, dell'intima dignità dell'uomo, del senso delle sue relazioni nei confronti del prossimo e del creato.

Impossibile, nel ristretto spazio di questo breve intervento, dare conto della molteplicità dei problemi che sono stati oggetto, in questo quarto di secolo, dell'attenzione dell'Istituto. L'esponenziale crescita delle possibilità offerte dalla scienza e dalla tecnica ha moltiplicato all'infinito le questioni proposte come oggetto di investigazione bioetica, tanto che anche le più urgenti e

drammatiche problematiche – inizio e fine vita, trapianti, crioconservazione degli organi, maternità surrogata, rapporto con gli animali subumani e con la natura, preservazione dell'ambiente, memoria, intelligenza artificiale, “diritto al futuro” ecc. – non riescono mai a captare a lungo l'attenzione dei ricercatori e dell'opinione pubblica, parendo fatalmente destinate ad essere sempre scalzate da nuove, sopravvenute domande.

Non c'è dubbio che, in questi venticinque anni, non solo il terreno delle tematiche oggetto di speculazione bioeticistica si è immensamente ampliato, in ragione degli sviluppi tecnologici (che rendono oggi possibile, o immaginabile, ciò che allora non lo era), ma è anche profondamente cambiata la comune percezione di alcuni problemi, che, precedentemente considerati appartenenti all'ambito dell'eccezionalità, o almeno della rarità, risultano oggi proporsi come temi potenzialmente vicini alla vita reale di tutti gli uomini, e, in quanto tali, logicamente oggetto di maggiore attenzione e interesse da parte dell'opinione pubblica.

Tra questi, sicuramente, una posizione di grande rilievo assume il complesso delle tematiche coinvolgenti il problema del fine vita: una questione che si può definire antica, in quanto da sempre oggetto di confronto e dibattito, ma che si presenta oggi con caratteri di ben più alta urgenza e drammaticità di quanto non avvenisse in passato, dal momento che sempre meno può configurarsi come un problema “di nicchia”, riguardante pochi, isolati casi di “tragic choices”: se, nel mondo antico, il problema di un protrarsi per lunghi periodi della vita umana, in condizioni di ridotta o annullata coscienza, in pratica, non si poneva (i pochi che arrivavano a morire, semplicemente, di vecchiaia, spiravano in genere rapidamente, in ragione della sopraggiunta fragilità), i progressi della medicina, dal secondo dopoguerra, hanno determinato, e sempre più lo faranno, un aumento esponenziale dei casi di soggetti chiamati a vivere per lunghi anni in condizioni di coma irreversibile, o di grave disabilità, tali da rendere la prosecuzione dell'esistenza un peso anche particolarmente duro e doloroso. Casi come quelli di Piergiorgio Welby, Eluana Englaro, D.J. Fabo e tanti altri simili sono sempre meno rari: ieri erano centinaia, oggi decine di migliaia, domani potrebbero diventare milioni. Comunque la si pensi in materia, le questioni della tutela della dignità umana nel fine vita e dei valori di libertà di cura e di autodeterminazione del soggetto si presentano come temi assolutamente non eludibili.

È sulla base di questa consapevolezza che il legislatore italiano ha recentemente introdotto l'importante novità del cd. “testamento biologico” (che, com'è noto, autorizza il soggetto a disporre anticipatamente riguardo al trattamento sanitario a cui desidera essere o non essere sottoposto,

in caso di grave e irreversibile malattia, una volta che abbia a perdere la piena capacità di esprimere la propria volontà): una legge, come è stato osservato, che segna un punto di inizio, non già di arrivo, e che solleva una molteplicità di domande, riguardo al concetto e ai limiti della cosiddetta autodeterminazione dell'uomo sul proprio corpo e sulla propria salute (sancita, com'è noto, nell'articolo 32 della Costituzione, ma finora lasciata prevalentemente, sul piano della pratica applicazione, alle discordanti decisioni giurisprudenziali).

Una novità, questa dei cd. DAT (Disposizioni Anticipate di Trattamento) che è stata oggetto di un seminario di alto interesse organizzato dall'Università di Salerno, di concerto con il CIRB (Centro Interuniversitario di Ricerca Bioetica), l'8 maggio 2018, dal titolo "Disponibilità o indisponibilità della vita. Riflessioni bioetiche alla luce della legge 219 del 14/12/17". Un incontro particolarmente fecondo, che ha rappresentato un libero scambio di opinioni tra giuristi, medici, filosofi, chiamati non solo a interpretare il senso, le ragioni e le prospettive aperte della recente norma, ma anche a esaminare, dai diversi punti di vista, i molteplici, complessi profili morali e scientifici del fine vita, e da cui sono successivamente scaturite diverse nuove riflessioni, che non c'è lo spazio di riportare<sup>1</sup>.

Vorrei, al riguardo, limitarmi a fare un paio di brevi considerazioni riguardo alle sollecitazioni ricavabili, su tale tema, da due note fonti ebraiche, che costituiscono i principali punti di riferimento per il dibattito rabbinico sul tema: il suicidio di re Saul e il supplizio di Rav Chaninà. Si tratta di due brani molto conosciuti e commentati, dai quali paiono emergere indicazioni contrastanti, e che prestano il fianco, ciascuno dei due, a diverse interpretazioni. A questi due passi, ne aggiungo un altro, quello del racconto di Flavio Giuseppe relativo a una delle più note e drammatiche pagine della storia ebraica antica, ossia la tragica vicenda di Masada.

Prima, però vorrei fare una piccola precisazione preliminare, che mi pare importante.

La gamma delle possibilità di intervento umano su un soggetto coinvolto, a vario titolo, nel problema del fine vita è estremamente variegata, così come infinite sono le situazioni che si possono concretamente deter-

---

1 Cfr. Lucrezi, *Fine vita*, in "Moked. Pagine Ebraiche", 30/5/2018. Per uno sguardo generale sulle molteplici questioni connesse alla gestione della fase terminale dell'esistenza, rinvio, per tutti, alla sezione "Confini: fine vita" in F. Lucrezi, F. Mancuso (a cura di), *Diritto e vita. Biodiritto, bioetica, biopolitica*, Rubettino, Soveria Mannelli 2010, pp. 171ss. Suggestive sollecitazioni, da ultimo, tra etica, diritto e arte, in E. Savarese, *Il tempo di morire. Breve esortazione per una cultura della morte*, Wojtek edizioni, Napoli 2019.

minare, e che devono essere esaminate nella loro specifica valenza, senza fuorvianti generalizzazioni. La condizione di chi sia incapace di intendere e di volere (e la cui sorte deve quindi essere affidata a decisioni di altre persone), per esempio, è ben diversa da quella del soggetto adulto e perfettamente lucido, così come diversa è la condizione dell'individuo che abbia un'aspettativa di vita molto breve da quella di chi potrebbe vivere anche molti anni, sia pure in condizioni di grande privazione o sofferenza. E ancora, la condizione di chi soffre per la propria menomazione è diversa da quella di chi, ridotto in stato di coma, sia posto al riparo, presumibilmente, da forme di sofferenza. Ed è diversa la situazione di chi decida di porre termine alla propria esistenza a seguito di una lucida e oggettiva valutazione del proprio quadro clinico e della mancanza di soluzioni da quella di chi, invece, decida di "farla finita" in quanto preda di uno stato di depressione o di momentaneo sconforto.

Se, poi, si assume come valore primario quello della libera disposizione da parte del soggetto sulla propria vita, in linea col dettato costituzionale, va valutato il modo in cui tale volontà è stata espressa, così come – soprattutto in assenza di una chiara e valida volontà – va tenuto in debita considerazione l'elemento del cd. "best interest" del soggetto, ossia la difficile valutazione di cosa sia meglio per garantirgli una prosecuzione, o una fine, dell'esistenza all'insegna, il più possibile, del supremo valore della dignità della vita umana, da coniugare, ragionevolmente e responsabilmente, col principio di libertà.

Insomma, le situazioni sono tante, e tutte differenti, così come molte e diverse sono le modalità di approccio alle persone malate o sofferenti: accanimento terapeutico, cure palliative, idratazione, nutrizione e respirazione artificiale, distacco dai macchinari ecc. Molteplici casi specifici, altrettante possibili soluzioni specifiche. E trovo molto scorretto, di fronte a tale pluralità e diversità di situazioni, appiattire tutto nella comoda e inquietante categoria dell'"eutanasia", volutamente sbandierata per terrorizzare l'opinione pubblica, prospettando un oscuro futuro in cui tutti gli anziani non più lucidi saranno beatamente soppressi da figli ed eredi senza scrupoli, avidi di eredità e desiderosi di liberarsi di fastidiose incombenze. Così come trovo scorretta la rappresentazione del cd. "piano inclinato", secondo la quale, una volta iniziato a concedere qualcosa, si scivolerà inevitabilmente nel tenebroso spazio del "tutto lecito", nel quale la vita umana non avrà più alcun valore.

È una rappresentazione profondamente falsa, che impedisce, fin dall'inizio, un confronto pacato e onesto con una realtà complessa, che esige di essere analizzata con equilibrio e obiettività, nel rispetto di tutte le diverse

sensibilità etiche, giuridiche e religiose, senza deformare artatamente le opinioni altrui, per poterle così più facilmente attaccare. Il “piano inclinato” non esiste, è un semplice spauracchio, una falsa bandiera propagandistica per evitare di affrontare il problema.

Tanti i motivi, i pregiudizi, le paure che portano a questa rappresentazione irrealista, semplicistica e deformata del problema, e non è il caso, in questa sede, di rievocarli. Ci sarebbe solo da auspicare, come passo d’inizio per una discussione seria e non ideologizzata, che ci si risolveva, finalmente, a riformare l’articolo 580 del nostro Codice penale, che punisce, come unica fattispecie criminosa, l’“istigazione o aiuto al suicidio”. Un’endiadi decisamente assurda<sup>2</sup>, che pone sullo stesso piano due tipologie di comportamento radicalmente diverse, che non possono assolutamente essere valutate e sanzionate congiuntamente: è del tutto evidente che l’istigazione al suicidio non può non essere un reato, e che non può non apparire ripugnante l’azione di chi spinga qualcuno verso tale gesto estremo, mentre l’aiuto prestato in quei momenti drammatici – ricorrendone tutti i presupposti legali, medici e morali – può ben apparire, in determinate circostanze, un’azione meritevole e comunque non punibile, quando compiuta sulla base di considerazioni umanitarie, di solidarietà, mutuo soccorso e rispetto per la libera volontà degli individui.

## 2. *Saul*

L’episodio del suicidio di Saul è stato utilizzato come punto di partenza per un’ampia e articolata illustrazione del punto di vista ebraico sulla questione del suicidio, nella relazione introduttiva della sessione pomeridiana del seminario ricordato, dal Rabbino Capo di Roma, Riccardo Di Segni (che, com’è noto, è anche, oltre che un illustre radiologo, Vice-Presidente del Comitato Nazionale di Bioetica, e che ringrazio vivamente per avere voluto accettare, con grande spontaneità e semplicità, nonostante i suoi pressanti impegni, il nostro invito).

Il Rav ha pronunciato, partendo da questo episodio, diverse considerazioni, di alta lucidità e chiarezza (altamente apprezzate dall’uditorio), riguardo all’articolata concezione del valore della vita nella tradizione ebraica, e del difficile equilibrio tra la sacralità dell’esistenza (da cui parrebbe discendere anche una concezione della stessa come dovere, e quindi un’i-

2 Impliciteamente messa in discussione, com’è noto, dalla recente sentenza n. 242/2019 della Consulta, relativa al cd. “caso Cappato”.

dea di indisponibilità della stessa da parte dell'individuo) e il confliggente principio di libertà dell'uomo, secondo cui non sarebbe possibile imporre a qualcuno la prosecuzione forzata di una vita ritenuta, a vario titolo, insopportabile.

Non sono in grado, in ragione della vastità delle problematiche affrontate dal Rav (né, data la delicatezza dell'argomento, che impone precisione ed esattezza anche nei singoli termini adoperati, mi sentirei autorizzato a farlo), di sintetizzarne il pensiero, ma ritengo opportuno riprendere il riferimento da lui fatto alla vicenda della morte del re, richiamata, com'è noto (ma in due versioni diverse), alla fine del 1° e all'inizio del 2° libro di Samuele (che, com'è noto, sono stati chiamati, nei Septuaginta, 1° e 2° libro dei Regni e, nella Vulgata, dei Re).

Nel primo libro (31.1-5), si narra che il sovrano, gravemente ferito, e sul punto di essere catturato dai Filistei, dà ordine al suo scudiero di finirlo, affinché i nemici non facciano scempio del suo corpo ancora in vita. Al rifiuto del soldato, Saul si getta da solo sulla spada, ricevendone così la morte, e lo scudiero, alla vista di ciò, decide di togliersi anch'egli la vita.

Nel secondo libro, invece (1.1-10), si narra che Davide incontra un Amalecita, reduce dalla battaglia ove Saul ha incontrato la morte, il quale gli racconta che il re, in procinto di essere sopraffatto dai nemici, gli aveva chiesto di trafiggerlo, e che egli aveva esaudito il suo desiderio, "perché sapevo che non avrebbe potuto sopravvivere alla sua disfatta" (1.10). Ma Davide si adira contro l'uomo, e ordina che sia ucciso all'istante, in quanto avrebbe confessato di "avere ucciso l'unto del Signore" (1.16).

Le differenze tra i due passi appaiono notevoli: in entrambi i casi, Saul vuole morire, e chiede di essere aiutato a realizzare il suo desiderio. Nel primo caso, la sua richiesta non viene esaudita, e si toglie la vita da solo, nel secondo, invece, viene accontentato. Ma come mai, nel passo del primo libro, lo scudiero si uccide anche lui? In gesto di solidarietà vero il suo re? Perché convinto della nobiltà e necessità di quel gesto? Perché colto dal rimorso per non averne esaudito la volontà? Comunque, è evidente che né l'azione del re né quella del soldato appaiono oggetto di biasimo. Nel secondo brano, invece, il comportamento dell'Amalecita è condannato al punto che questi viene immediatamente ucciso a sua volta. Avrebbe, evidentemente, compiuto un gesto empio, ma è strano che tale riprovazione non venga estesa al re, che aveva chiaramente chiesto al soldato di sopprimerlo.

Il suicidio, si potrebbe dire, non appare mai condannato, né la richiesta di aiuto per compierlo, ma l'esaudimento di tale richiesta, invece, sì.

Il gesto di Saul è stato oggetto, tradizionalmente, di diverse valutazioni. Ma il suo significato essenziale, a mio avviso, risiede nel fatto che la scelta di porre termine all'esistenza non è collegata, certamente, a un rifiuto del valore della vita, né a una paura della sofferenza, ma al desiderio di concludere la vita in una condizione di libertà, non di prigionia o di offesa e ludibrio (come certamente sarebbe avvenuto se il re fosse stato catturato dai nemici). Saul vorrebbe vivere, ma vorrebbe farlo solo come uomo libero, e perciò, quando ciò diventa impossibile, preferisce morire. Ma tale scelta di libertà, anche di libertà di morire, appare essere assolutamente intima, personale, tale da non potere essere condivisa con altre persone. Ci si può uccidere, ricorrendone adeguate ragioni, e si può anche chiedere di essere aiutati a farlo, ma tale richiesta non può essere esaudita. Ma va anche detto che l'interpretazione dei passi resta, ovviamente, libera: il gesto di Saul, in entrambi i brani, non è proposto come un modello virtuoso di comportamento, né quelli dello scudiero, dell'Amalecita e di Davide. Quelli che sono narrati non sono modelli virtuosi o empi di "santità" o di "peccato"<sup>3</sup>, si tratta di pagine di racconto, di *haggadah*<sup>4</sup>, liberamente interpretabili da parte del lettore.

È possibile, comunque, scorgere un parallelo tra la storia di Saul e quella di Catone Uticense, che, nel 46 a.C., all'approssimarsi delle truppe cesariane, sceglie di morire, pur di non cadere vivo nelle mani del nemico. Il suo gesto, com'è noto, è eternato dai versi di Dante, che ne fa un campione della libertà: quella libertà "ch'è sì cara, come sa chi per lei vita rifiuta" (*Purg.* I.71-72).<sup>5</sup>

In quanto suicida, il posto di Catone dovrebbe essere all'Inferno, accanto a Pier delle Vigne, e invece, com'è noto, egli è posto a guardia del Purgatorio, e ciò avviene, com'è stato di recente sottolineato<sup>6</sup>, "non malgrado il suo suicidio, ma 'per' il suo suicidio, che è un atto morale di protesta in nome della libertà. Una 'scelta' di libertà".

Una libertà di scegliere, quindi, ma, evidentemente, non una libertà arbitraria e indiscriminata: una libertà condizionata al perseguimento di un'altra libertà, ossia a promuovere il valore della vita umana come vita da uomini liberi, e non da servi. La vita da schiavi non è vera vita, e può essere rifiutata, come fecero – come ricorderemo innanzi – gli zeloti a Masada.

3 Concetti alquanto diversi nella concezione ebraica e in quella cristiana: cfr. Lucrezi, 613. *Appunti di diritto ebraico*, Giappichelli, Torino 2015, pp. 51s. e *passim*.

4 Sul concetto di *haggadah*, cfr., per tutti, F. Lucrezi, *La violenza sessuale in diritto ebraico e romano. Studi sulla 'Collatio' II*, Giappichelli, Torino 2004, pp. 67ss.

5 Cfr. Lucrezi, *Fine vita cit.*

6 G. Carofiglio, *La manomissione delle parole*, Rizzoli, Milano 2010.

Qual è il giudizio morale che si deve dare di Saul e di Catone? Credo che non ci possa essere una risposta univoca, e la stessa scelta di Dante pare lasciarlo intendere: Catone non è collocato nelle tenebre dell'Inferno, ma neanche nella luce del Paradiso, bensì nel chiaroscuro del Purgatorio, il luogo dell'attesa e di una redenzione in via di compimento.

### 3. Chaninà

Il Talmud Babilonese<sup>7</sup> racconta che, al tempo di Adriano, le autorità romane avrebbero condannato Rav Chaninà ben Teradion a essere bruciato vivo, per avere egli trasgredito al divieto di insegnare pubblicamente la Torah. Per rendere ben manifesto il motivo dell'esecuzione, il corpo del condannato fu avvolto da un rotolo in pergamena della Torah che aveva insegnato e, per prolungare la sofferenza, tra la carne e la pergamena furono inserite delle spugne imbevute d'acqua, in modo che la morte sopraggiungesse più lentamente.

Durante la lunga agonia, i discepoli, raccolti intorno al loro Maestro, gli chiedono cosa egli veda, ed egli risponde che vede la pergamena bruciare, ma non le lettere su di essa segnate, che, invece, volano in alto<sup>8</sup>. I discepoli, soffrendo anche loro per l'agonia del Maestro, gli suggeriscono quindi di accelerare la morte, aprendo la bocca ed aspirando le fiamme. Ma Chaninà rifiuta, in quanto solo Dio avrebbe diritto di prendere la vita: "è meglio che la prenda chi l'ha data, e che l'uomo non si leda da solo".

Alla scena è presente anche il centurione romano, incaricato di vigilare sull'esecuzione, che, colpito da tanto eroismo, chiede al condannato: "Rabbi, se io aumentassi il fuoco e ti togliessi le spugne di lana dal tuo cuore, tu mi porteresti nel mondo futuro?". Chaninà risponde di sì, il militare gli chiede di giurare che manterrà la promessa, e il condannato lo giura. Allora il soldato aumenta le fiamme, leva le spugne intorno al corpo del Rav e si getta anch'egli nel rogo, per trovare la morte insieme a lui. Al che si udirono, pronunciate da una voce celeste, le seguenti parole: "Rabbi Cahninà ben Teradion e il centurione sono invitati alla vita del mondo futuro"<sup>9</sup>.

7 *Avodà Zharà* 18a.

8 Cfr. F. Lucrezi, *Il silenzio lacerato*, in Orma. Del dicibile, dell'indicibile, 0 (1990), pp. 124ss.

9 A.M. Rabello, *Introduzione al diritto ebraico. Fonti, matrimonio e divorzio, bioetica*, Giappichelli, Torino 2002, pp. 248 ss.; *The Ban of Circumcision as a Cause of Bar Kokhbah's Rebellion*, in "Israel Law Review", 29, 1995, pp. 176 ss.

Anche questo passo, al pari dell'episodio di Saul, è stato oggetto di diverse valutazioni contrastanti, poste a fondamento delle divergenti posizioni sussistenti, nelle opinioni rabbiniche contemporanee, a proposito della cd. "eutanasia passiva" (tra le quali, alcune non ammettono nessuna interruzione dell'impegno volto a prolungare la vita del paziente, mentre altre riconoscono la legittimità dell'eliminazione di quei medicinali o macchinari che servano unicamente a prolungare le sofferenze di un malato terminale privo di speranze di guarigione<sup>10</sup>; e ulteriori differenze sono riscontrabili riguardo alla possibile interruzione dei mezzi naturali di sussistenza, come il nutrimento, la respirazione o l'idratazione artificiale).

Il comportamento di Rav Chaninà viene indicato, evidentemente, come esempio luminoso di santità ed eroismo, coronamento sublime di una vita interamente dedicata allo studio e all'insegnamento della Torah<sup>11</sup>. Col suo rifiutare di accelerare il momento della propria morte (pur prolungando, così, atroci sofferenze), egli sembra indicare un modello di comportamento virtuoso secondo cui non sarebbe ammesso, in nessun caso, alcun gesto volto ad abbreviare la vita che ci è stata data dal Signore, l'unico titolato a riprendersela. Appare però difficile pensare che tale modello abbia un valore generale, e non stia piuttosto a indicare un irraggiungibile e inimitabile esempio di virtù<sup>12</sup>. D'altra parte, il comportamento dei suoi discepoli, che pure conoscevano e osservavano l'*halachah*<sup>13</sup>, e che si adoperarono affinché la vita del loro Maestro, e le sue sofferenze, avessero a cessare, non è certo indicato come biasimevole. Lo stesso Chaninà, poi, accetta il suggerimento del soldato, e acconsente alla sua proposta di aumentare le fiamme, accelerando così la morte: la sua scelta "pro vita" non è quindi assolutamente radicale.

Ma che dire, poi, del gesto del soldato? Egli non solo affretta, col suo consenso, la morte del condannato, ma poi sceglie addirittura di gettarsi tra le fiamme, per trovarvi anch'egli la morte. Un doppio gesto, che dovrebbe essere oggetto di una doppia condanna, in quando il soldato non solo accelera la morte di un'altra persona, ma poi la dà a se stesso, in un evidente caso di eutanasia attiva, priva anche della giustificazione dell'obiettivo di porre termine alle sofferenze (il centurione era al sicuro, e non era soggetto a nessun patimento). Ottenuta l'assicurazione di entrare nel mondo futuro, egli, evidentemente sicuro che tale promessa sarà mantenuta, decide di far-

---

10 Cfr., per tutti, A.M. Rabello, *Introduzione* 245ss., ove ampia bibl.

11 Ivi, p. 250s.

12 Ivi, p. 251.

13 Ivi, *l.u.c.*

vi ingresso subito, e in un modo molto doloroso. Un comportamento che, evidentemente, sarebbe, secondo la *halachah*, da condannare.

È vero che il soldato, in quanto gentile, non era tenuto a obbedire alla legge mosaica, ma è anche vero che il divieto di dare la morte (agli altri e a se stessi) è un precetto noachide, valevole per tutti gli uomini<sup>14</sup>, e che, comunque, il fatto di non appartenere al popolo ebraico non implica la soggezione a una diversa legge morale. Eppure, nonostante la sua doppia colpa, il brano talmudico elogia chiaramente il gesto del milite, in quando è la stessa voce divina che, accomunando boia e vittima, attesta che saranno entrambi premiati.

Difficile, come si vede, trarre dal brano un insegnamento univoco (e infatti, come abbiamo ricordato, le interpretazioni rabbiniche sono molto discordanti). Ma si può dire, in generale, che da esso sia ricavabile una lezione opposta a quella scaturente dai due brani sulla morte di Saul: non ci si potrebbe dare la morte da soli, in nessun modo, ma sarebbe ammesso aiutare qualcun altro a morire, così come sarebbe lecito autorizzare qualcuno ad accelerare la propria morte. Ma, sia chiaro, si tratta di possibili insegnamenti impliciti, indiretti: il Talmud non stabilisce in alcun modo una regola del genere.

#### 4. Masada

Com'è noto, dopo che, nel 70 d.C., l'esercito di Tito ebbe espugnato Gerusalemme e distrutto il Secondo Tempio, un manipolo di zeloti – circa trecento<sup>15</sup> – trovarono rifugio nella rocca di Masada, un terrapieno naturale nel deserto di Giuda, accanto al Mar Morto, che il re Erode, sempre spaventato dall'idea di possibili attentati contro la sua persona, aveva attrezzato a fortezza inespugnabile e autosufficiente<sup>16</sup> – attraverso un complesso sistema di canali – sul piano dell'approvvigionamento idrico.

14 Sul punto, in generale, cfr. Lucrezi, 613 cit., pp. 40s.

15 Singolare numero “topico” per vicende del genere, in cui 300 eroi trovano insieme la morte, in un'impresa disperata: si pensi alla *gens Fabia* nella battaglia del Crèmera, ai soldati di Leonida in difesa delle Termopili, ai patrioti di Carlo Pisacane nella spedizione di Sapri.

16 Cfr. Lucrezi, *Autorità imperiale e autonomie locali in età augustea. Il caso della successione al trono di Erode*, in *Tradizione romanistica e Costituzione* (volume in occasione dei 50 anni dall'istituzione della Corte Costituzionale Italiana, sotto la direzione di L. Labruna), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2006, 1, pp. 967ss.

La vicenda ci è raccontata in modo molto dettagliato e preciso da Flavio Giuseppe<sup>17</sup>, il comandante militare ebreo, preposto alla difesa della fortezza di Giosapata, che, catturato dai romani, riuscì a ingraziarsi il comandante Vespasiano, predicendogli che sarebbe diventato imperatore – cosa che infatti, com'è, noto, poco dopo avvenne –, tanto da essere da lui assunto come interprete nelle trattative con gli ebrei assediati a Gerusalemme (cerco, invano, di convincere alla resa i suoi connazionali, che però non lo ascoltarono, disprezzandolo in quanto traditore).

A guerra terminata, quando Vespasiano era ormai diventato imperatore, Giuseppe lo raggiunse a Roma, dove, alla sua corte, scrisse le sue famose opere, la *Guerra Giudaica* (ove si narra del conflitto del 66-70 d.C. e, in modo molto particolareggiato, delle sue premesse<sup>18</sup>) e le poderose *Antichità Giudaiche* (fonte di straordinaria importanza, preziosissimo serbatoio di innumerevoli notizie su secoli di storia ebraica, per i quali disponiamo di pochissime altre testimonianze).

Giuseppe, per quanto ideologicamente fazioso e di parte (inseguito dall'accusa di tradimento, suo scopo principale fu sempre quello di giustificare la missione salvifica di Roma – arrivò addirittura a dire che Vespasiano sarebbe stato il Messia<sup>19</sup> –, addossando agli zeloti – e, in parte, al procuratore romano Gessio Floro – la responsabilità della tragedia), è considerato uno storico molto attendibile, e della guerra tra ebrei e romani abbiamo una narrazione estremamente analitica e puntuale, quale non si riscontra per nessun altro conflitto dell'antichità.

Scalare la rocca era pressoché impossibile, in quanto chi lo avesse fatto sarebbe stato esposto ai colpi di chi vi si trovava asserragliato, cosicché gli zeloti

17 Cfr. Lucrezi, *Imperatore e Messia*, ora in Id., *Messianismo regalità impero. Idee religiose e idea imperiale nel mondo romano*, Giuntina, Firenze 1996, pp. 53ss. e bibl. ivi cit. Adde Id., “*Leges super principem*”. La “*monarchia costituzionale*” di Vespasiano, Jovene, Napoli 1982, pp. 60ss.

18 Cfr. F. Lucrezi, *Imperatore e Messia*, ora in Id., *Messianismo regalità impero. Idee religiose e idea imperiale nell'impero romano*, Giuntina, Firenze 1996, pp. 53ss., e bibl. ivi cit.; *Leges*.

19 *B.I.* 6-312-313. La singolare “profezia” sarebbe poi stata ripresa anche da Tacito, *Hist.* 5.13 e Svetonio, *Vesp.* 4.5. Cfr. Lucrezi, *Imperatore*, cit., pp. 57ss. Fondamentale, sul punto, P. Vidal Naquet, *Flavius Josèphe ou du bon usage de la trahison*, 1977, ed. it.: *Il buon uso del tradimento*, Editori Riuniti, Roma 1980 (con pref. di A. Momigliano). Rinvio anche alla mia recensione a tale volume: *Flavio Giuseppe e il suo tradimento*, in “*Labeo*”, 28, 1982, pp. 81ss. Mi piace ricordare che la prima edizione del mio saggio *Imperatore e Messia* (apparsa, sotto il titolo *Un'ambigua profezia in Flavio Giuseppe*, negli “*Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche*”, 90, 1979, pp. 589ss.), fu anch'essa segnalata, a sua volta, dal Vidal-Naquet, su “*L'antiquité classique*”, 51, 1982, pp. 411ss.

riuscirono a resistere per ben tre anni. In quel periodo, Masada restò un minuscolo regno di libertà e di sovranità ebraica nell'immenso impero romano: il quale, ovviamente, non poteva sopportare una simile aperta sfida al suo potere.

Lucio Flavio Silva, comandante della X Legio Fretensis, incaricata di schiacciare i ribelli, così, pensò di fare costruire agli schiavi ebrei presi prigionieri un terrapieno – ancora oggi visibile – in grado di raggiungere la sommità della fortezza, così da rendere impossibile ai resistenti di colpire coloro che lo stavano realizzando, trattandosi di loro connazionali e correligionari. Vista ormai preclusa ogni possibilità di salvezza, Eleazar, il capo degli zeloti, in un lungo, memorabile discorso – che Giuseppe dice di avere ascoltato da alcuni giovinetti superstiti, ma che è, secondo ogni verosimiglianza, una sua invenzione – persuade i suoi compagni a compiere un suicidio di massa, in modo da potere morire da uomini liberi.

Ottenuto l'assenso degli altri resistenti, ha luogo l'eccidio. Vengono estratti a sorte alcuni soldati incaricati di sopprimere mogli, figli e commilitoni, e uno di loro, estratto anche lui a sorte, avrebbe poi ucciso gli altri sorteggiati e, alla fine, si sarebbe dato egli stesso la morte. I romani, una volta entrati nella rocca, avrebbero incontrato solo dei cadaveri, e avrebbero trovato nei magazzini abbondanti riserve di cibo, in modo che tutti sapessero che gli zeloti non si erano uccisi per fame.

Com'è stato notato, il discorso di Eleazar ha un tono e un contenuto apocalittico<sup>20</sup>, ed è incentrato sull'idea che Dio aveva ormai abbandonato il suo popolo, destinato quindi a scomparire. Ma, proprio come ultimi rappresentanti di un popolo chiamato all'estinzione, gli zeloti avevano la grande responsabilità di far sì che esso morisse, com'era vissuto, all'insegna della libertà, anziché della servitù. Ma Flavio Giuseppe, che scrive il discorso, era invece convinto del contrario: “Proprio perché ai suoi occhi Masada non era la fine del popolo ebreo, Giuseppe ha scritto il discorso di Eleazar in forma d'apocalisse, l'unica in tutta la sua opera: ma un'apocalisse senza sbocco, un'apocalisse di morte”<sup>21</sup>. “Giuseppe è un profeta di vita, e non viene creduto, Eleazar è un profeta di morte, e viene ascoltato”<sup>22</sup>; “Tutto è morto per Eleazar, mentre per Giuseppe niente è morto definitivamente”<sup>23</sup>.

20 P. Vidal Naquet, *Flavius Josephus*, cit. Sulla letteratura apocalittica nel I sec. d.C., cfr. F. Lucrezi, *Oracoli*, cit., pp. 288ss., *Imperatore*, cit., pp. 65ss. e bibl. ivi, cit. Adde P. Vidal Naquet, *Flavius Josephus*, cit., pp. 176ss.

21 P. Vidal Naquet, *Flavius Josephus*, cit., pp. 183 (che evidenzia, attraverso l'uso del corsivo, la negazione).

22 Ivi, pp. 178s.

23 Ivi, pp. 178s.

Quale lezione si può ricavare da questa tragica vicenda? Non può esistere, ovviamente, un insegnamento univoco, ma è un dato di fatto che i soldati di Masada sono annoverati tra gli eroi della storia ebraica, lungo un filo di assoluta e diretta continuità tra l'Israele antico e quello moderno. Ancora oggi, le reclute di Tzahal, l'esercito israeliano, vengono portate sulla rocca, per giurare che "Masada shall never fall again", Masada non cadrà mai più<sup>24</sup>. Un giuramento, ovviamente, che non impegna a ripetere il gesto dei resistenti, ma a far sì che mai più si ripetano le circostanze che portarono a quell'esito. E quando, agli inizi degli anni '60, furono trovati, tra le rovine, 27 scheletri umani (che furono ritenuti, nonostante alcune incertezze, appartenenti ai corpi di alcuni degli zeloti), questi ricevettero dei funerali di Stato<sup>25</sup>.

Si trattava di soldati di Israele, perché l'Israele di ieri è lo stesso di oggi<sup>26</sup>, caduti nell'assolvimento del loro dovere di difendere la patria.

### 5. *Il canto delle sirene*

Le tre vicende richiamate evocano, ovviamente, scenari molto diversi. In tutte e tre, l'alternativa tra vita e morte ne cela, in realtà, un'altra: per Saul, l'alternativa è tra morte e disonore, per Chaninà, tra morte e dolore, per Eleazar, tra morte e schiavitù. Non esiste praticamente mai, nel suicidio, un'alternativa tra morte e vita, o, almeno, "buona" vita. Non si tratta mai di una scelta relativa al "se" morire, ma unicamente riguardo al "quando" e "come", perché il destino di morte è comunque segnato. E andrebbero ricordate, al riguardo, le crude, ma forse vere, parole di Cesare Pavese: "Nessuno si uccide. La morte è destino"<sup>27</sup>.

I tre episodi ricordati ci raccontano di tre distinte "tragic choices", tre scelte diverse, compiute in tre situazioni molto differenti l'una dalle altre, e ciascuna soggetta a mille possibili interpretazioni e valutazioni.

Comunque la si pensi al riguardo, penso si possa convenire sul fatto che ogni approccio al tema del fine vita impone un atteggiamento, come è

24 Cfr. F. Lucrezi, *Sulla Dichiarazione d'Indipendenza di Israele*, ora in Id., *Ebraismo e Novecento. Diritti, cittadinanza, identità*, Salomone Belforte & C., Livorno 2009, pp. 115s.

25 Cfr. F. Lucrezi, *l.u.c.* Cfr. anche Id., *La memoria di Masada*, in "Moked. Pagine Ebraiche", 3/6/2020.

26 Cfr. *Sulla Dichiarazione d'Indipendenza*, cit., pp. 113ss., *La memoria* cit.

27 C. Pavese, *Dialoghi con Leucò*, Einaudi, Torino 1999, p. 17. Cfr. F. Lucrezi, *La parola di Hurbinek. Morte di Primo Levi*, Giuntina, Firenze 2005, pp. 40s.

stato detto, di “grande umanità” nei confronti del dramma della sofferenza o della perdita della libertà<sup>28</sup>, e anche di pudore e umiltà nei confronti della realtà enigmatica della morte. Una dimensione ‘altra’, inesprimibile da parte dei viventi<sup>29</sup>, fatta di vuoto e di silenzio, che ci chiama, in ogni caso, a esprimere sempre rispetto nei confronti di coloro che abbiano deciso deliberatamente di farvi anticipatamente ingresso, indipendentemente dai motivi della scelta (i quali, poi, restano sempre inattingibili: nel suicidio, scrisse Primo Levi, commentando il gesto del suo compagno di prigionia Jean Amery, c’è sempre “qualcosa di opaco”<sup>30</sup>).

Parlare di fine vita significa porsi sul confine tra il mondo del rumore e quello del silenzio, e non è facile usare delle parole che valgano per entrambe le dimensioni. Come abbiamo avuto modo di scrivere, in altra occasione, la stessa tragica fine di Primo Levi “va letta come la sua ultima, definitiva parola. La non-parola dei sommersi, dei senza voce”<sup>31</sup>, di chi ha lasciato un messaggio muto, fatto soltanto di silenzio. O, come disse Paul Celan, di una parola “unhörbar”, “inudibile” e impronunciabile<sup>32</sup>. Un silenzio che, secondo le Scritture, non è estraneo allo stesso linguaggio del Creatore: si narra, nel Primo libro dei Re (19.11-12), che, innanzi al profeta Elia, venne un gran vento, ma il Signore non era col vento. E dopo il vento, un terremoto; ma il Signore non era col terremoto. E dopo il terremoto, un fuoco; ma il Signore non era col fuoco. Ma, dopo il fuoco, venne *qol demamah daqah*, “una voce di silenzio sottile”. Parlare del fine vita impone di sforzarsi di ascoltare questa voce, di udire sillabe senza suono<sup>33</sup>.

In una sua nota pagina<sup>34</sup>, Franz Kafka (a cui solo la breve vita, ricordiamo, risparmiò di essere inghiottito dalla nera voragine, che avrebbe invece annientato la sua famiglia), commentando il celebre episodio dell’Odis-

28 AM. Rabello, *Introduzione*, cit., p. 254.

29 Cfr. V. Jankélévitch, *Pensare la morte?*, ed. it., Raffaello Cortina, Milano 2000.

30 P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986, p. 120. Cfr. F. Lucrezi, *La parola di Hurbinek*, cit., pp. 23ss.

31 Cfr. F. Lucrezi, *La parola di Hurbinek*, cit., p. 80.

32 Cfr. P. Celan, *Ausgewählte Gedichte*, Frankfurt a. M., Frankfurt 1968, pp. 127s. Cfr.: L. Terreni, *La prosa di Paul Celan*, Libreria Sapere, Napoli 1985, pp. 50, 68s.; M. Specchio, *La parola e il silenzio nella lirica di Paul Celan*, in *Studi germanici*, Herder editrice, Roma 1979-80, pp. 359; F. Lucrezi, *La parola di Hurbinek*, cit., pp. 59s.

33 Cfr. F. Lucrezi, *La parola di Hurbinek*, cit., pp. 79.

34 *Il silenzio delle sirene*, ed. it., Feltrinelli, Milano 1994. Cfr. D. Bifulco, *Il disincanto costituzionale. Profili teorici della laicità*, FrancoAngeli, Roma 2015. Adde F. Lucrezi, *Fede e Shoah*, in “Moked. Pagine Ebraiche”, 30/1/2019.

sea, immagina, con la sua tragica capacità visionaria, che il canto delle sirene, che Ulisse avrebbe desiderato ascoltare, fosse solo un inganno, un trucco, e che le sirene, in realtà, tacevano.

Nel mare regnava solo il silenzio. “Silenzio di tomba, nel Mediterraneo”<sup>35</sup>: gli uomini naufragavano, e morivano, nel silenzio. Ma, per spiegare quelle morti, si sarebbe creato il mito del canto delle sirene. Ulisse, però, con la sua estrema astuzia, unico tra gli uomini, capì l’inganno, capì che le sirene tacevano. Ma non volle condividere questa sua intuizione, e finse di cadere anch’egli nell’inganno, facendo otturare le orecchie ai suoi marinai, mentre lui si sarebbe fatto legare all’albero della nave, per potere ascoltare indenne il canto mortale. Ma, in realtà, non ascoltò nulla, perché nel mare non si udiva alcuna voce: la morte non aveva alcun suono, e Ulisse avrebbe “udito” soltanto il silenzio delle sirene. E, scrive Kafka, “non è certamente accaduto, ma potrebbe essere che qualcuno si sia salvato” dal canto delle sirene, “ma non certo dal loro silenzio”<sup>36</sup>.

Credo che la consapevolezza di tale silenzio sia un prerequisito necessario per accostarsi, con rispetto e pudore, a una realtà per la quale le parole risultano fatalmente inadeguate.

---

35 D. Bifulco, *o.c.*

36 Cfr. D. Bifulco, *o.c.* Sulle reinterpretazioni del mito di Ulisse in chiave di oscuramento dell’umana conoscenza, cfr. F. Lucrezi, *Il canto di Ulisse: Omero, Dante, Primo Levi*, in E. Cavallini (cur.), *Omero mediatico. Aspetti della ricezione omerica nella civiltà contemporanea*, Dupress, Bologna 2007, pp. 7ss.