

## Martirio e testimonianza nel Giudaismo

MASSIMO GIULIANI

*Lo scorso 26 marzo abbiamo voluto ricordare il XXIII anniversario del martirio di Oscar Romero (assassinato il 24 marzo 1980 mentre celebrava la messa nella cappella dell'Hospedalito di San Salvador) incontrandoci con Massimo Giuliani, docente di ebraismo presso l'Università di Trento. Pubblichiamo dunque il testo della conversazione, corredato del dibattito che ne è seguito.*

Come premessa, vorrei mettere in guardia dal porre facili parallelismi tra la riflessione sul martirio nel Giudaismo e simili riflessioni nel Cristianesimo e nell'Islàm. Anzi, vorrei rilanciare un'ipotesi che ho incontrato in uno studio recente dell'esegeta americano Michael Fishbane: quella di martirio non è originariamente un'idea ebraica; è un'idea che entra nel Giudaismo molto tardi, e probabilmente per influssi greci (si pensi al martirio laico di Socrate), o addirittura sotto l'influenza cristiana. Per questo parlare di martirio nel Giudaismo può risultare problematico.

D'altra parte, non è vero che nel Giudaismo non vi siano martiri nel senso più stretto della parola, o che non vi sia una tradizione in questo senso. L'*Encyclopedia Judaica* non registra la voce *martyrdom*; ma dà invece ampio spazio all'espressione corrispondente ebraica, che è *qiddush ha-Shem*, letteralmente "la santificazione del Nome [di Dio]". Questo termine va sempre accostato al suo opposto, che è *hillul ha-Shem*, "la profanazione del Nome [di Dio]". I due concetti vanno insieme perché chi osserva la *Torà* santifica Dio, e chi invece trasgredisce la *Torà* commette un atto di *hillul ha-Shem*.

Il termine tecnico ebraico per martire è *qadosh*, che è uno degli attributi più significativi di Dio, l'aggettivo della *qedushà* [santità]. In una relazione di Massimo Campanini sul martirio nell'Islàm ho trovato che il termine tecnico per indicare il martire nell'Islàm è *shahid*, che ha come significato primario quello di "testimone" (esattamente come il greco "martire"); il termine deriva da una radice trilittera che indica appunto la professione di fede musulmana. Il termine ebraico *qadosh* si discosta dunque notevolmente sia dalla parola araba

(per l'Islàm), sia dal corrispettivo greco (per il significato cristiano); ha a che fare direttamente con l'aspetto più caratterizzante di Dio, ossia la sua *qedushà*. Il testo di riferimento è qui un comandamento in negativo espresso in Levitico 22,32: "Non profanerete il nome della mia santità" [la traduzione della CEI è: "Non profanerete il mio santo nome"]. Che in positivo significa appunto il *qiddush ha-Shem*.

Come si santifica il Nome [di Dio]? In via ordinaria tale santificazione consiste nell'eseguire le *mizwot*, i comandamenti: il retto comportamento di una persona che compie scrupolosamente i suoi doveri verso Dio e verso il prossimo di fatto santifica Dio. Un secondo modo attraverso il quale materialmente, in prospettiva ebraica, si santifica il Nome [di Dio] è la preghiera, intesa come *'avodat ha-Shem*, il servizio divino (tutti i giorni, ad ore fisse, com'era il servizio divino del tempio, che la preghiera è venuta a sostituire dopo il '70). Come terza modalità, soprattutto a partire dal II secolo dell'era volgare, il *qiddush ha-Shem* significa "dare la vita" ovvero morire pur di non trasgredire la *Torà*, per rimanere fedeli alla propria fede e all'identità ebraica e non diventare qualcos'altro.

Un'ultima premessa: a differenza che nella *Weltanschauung* cristiana, il martirio ebraico non è il culmine ideale della testimonianza resa a Dio, e non è neppure un valore di fede per se stesso; anzi, oserei dire che il martirio viene dopo molte altre cose, e non ha un grande valore teologico, se non indirettamente. Si pensi ad esempio al rapporto tra profezia e martirio: ci è consueta l'immagine dei profeti martirizzati, uccisi per quello che testimoniano e dicono ("Gerusalemme, che uccidi i tuoi profeti..."). È ben vero che al profeta – voce di Dio – può capitare di essere ucciso per il messaggio che porta, ma il valore di tale messaggio non sta nel suo martirio. Può capitargli, sono gli "incidenti del mestiere", ma molti profeti non finiscono martiri. Al contrario, non è che il martire, per il fatto di morire, diventa profeta: le cose sono separate. Il supremo valore è la profezia, poi può venire anche il martirio, ma il martirio non è il sigillo della profezia, la prova che il profeta è veramente un profeta. Da ciò si può anche intuire come il Giudaismo abbia avuto e continui ad avere un rapporto molto complesso con il tema della morte. Ma questa è un'altra storia...

### L'*halakhà* sul martirio

L'*halakhà*, in quanto giurisprudenza religiosa nata per santificare il Nome [di Dio] e per santificare la vita nel mondo attraverso le *mizwot* ossia i 613 comandamenti, è l'essenza del Giudaismo. Non c'è dimensione della vita quoti-

diana che non sia regolata da tale legislazione religiosa (succede lo stesso anche nell'Islàm, ma ciò è particolarmente vero nel Giudaismo). Neanche il martirio viene lasciato alla libera iniziativa: se qualcuno pensa che si possa essere martiri di propria spontanea volontà, fa qualcosa che ha ben poco a che fare con il Giudaismo. L'*halakhà* è molto preoccupata di verificare entro quali condizioni un candidato al martirio può permettersi di essere martire. La cosa può far sorridere un non ebreo, ma è veramente nello spirito più profondo del Giudaismo. Cercherò di spiegarne le ragioni.

La fonte di questa legislazione religiosa sul martirio è una *baraità* cioè un'opinione tannaitica (i tannaiti sono gli autori della *Mishnà*, II secolo della nostra era) estremamente antica e autorevole, che però non è stata codificata nel corpus della *Mishnà*. Queste idee autorevoli, ma non codificate, si trovano sparse nel *Talmud*, nelle *tosafot* e in altre fonti che sono venute cronologicamente dopo la *Mishnà*. Nel trattato del *Talmud* di Babilonia *Sanhedrin* leggiamo alla pagina 74a questa *baraità*:

“Sulla terrazza della casa di Nitzà, a Lod [a pochi chilometri da quella che oggi è Tel Aviv], si votò e si stabilì che, qualora sotto minaccia di morte si costringa qualcuno a commettere uno dei peccati menzionati nella *Torà*, costui li commetta pure, e non si lasci uccidere, eccezion fatta per il peccato di idolatria, delle relazioni sessuali proibite [qualcuno traduce lussuria, ma probabilmente qui si parla dell'incesto o della prostituzione], e del versare sangue [di un'altra persona, ovviamente]”.

Pur di non commettere questi tre peccati, uno deve lasciarsi uccidere. Ma in *tutti* gli altri casi, è lecito commettere peccato pur di non perdere la vita (ciò serve anche a togliere dall'equivoco secondo cui il Giudaismo rabbinico avrebbe pensato o detto l'opposto di quel che disse Gesù a proposito del 'sabato per l'uomo' e non 'l'uomo per il sabato'. Su questo punto Gesù la pensava esattamente come la maggior parte dei maestri farisei).

La questione però è molto più complessa, perché sappiamo di ebrei che hanno subito il martirio per ragioni religiose pur di non trasgredire il benché minimo comandamento; che hanno ritenuto che la loro fedeltà a Dio e la loro identità ebraica passassero anche per il dettaglio dell'osservanza della *Torà*, e dunque che valeva la pena morirne. Già questi cenni fanno capire che esiste nel Giudaismo un grande dibattito interpretativo, o meglio una discussione aperta sul tema del martirio, che poggia fondamentalmente sull'apparente contraddizione di due versetti: quello già citato di Levitico 22,32: “Non profanerete il Nome della mia santità”; e quello di Levitico 18,5: “Osserverete dunque le mie leggi (*chuqqim*) e i miei decreti (*mishpatim*), così che l'uomo che li osserverà vivrà tramite essi”. La contraddizione sta nel fatto che secondo quest'ultimo

versetto i comandamenti sono dati per la vita, non sono dati per la morte; non si può dunque morire per i comandamenti. D'altra parte, la preoccupazione di preservare la santità di Dio ha una tale priorità che bisogna fare di tutto, compreso lasciarsi uccidere, pur di non profanare il Nome divino.

Lo scopo della discussione halakhica è quello di mettere dei limiti e fissare dei criteri, perché l'ebreo osservante osservi davvero la volontà di Dio e non la propria. Pertanto è decisivo superare quest'apparente contraddizione. Ma come? Introducendo una serie di distinzioni. Per esempio: si può trasgredire la *Torà* solo in privato o anche in pubblico? Trasgredire in pubblico significa alla presenza di un *minjian* di 10 persone, oppure no? E queste persone devono essere solo ebrei o possono essere anche non ebrei? L'orientamento che prevale è che trasgredire in pubblico è molto più grave che non trasgredire in privato. Non si tratta di ipocrisia: osservare in pubblico è rendere testimonianza e gloria a Dio davanti agli altri; trasgredire in pubblico significa esattamente l'opposto. Se lo scopo è confermare la fede degli altri attraverso la testimonianza, trasgredire quando si è da soli ha minor gravità che non peccare quando si è davanti agli altri. In questo modo si cerca di mettere un limite alla permissibilità del martirio. Ma nel caso delle tre gravi trasgressioni – l'idolatria, le relazioni sessuali proibite e l'omicidio – anche quando non ci sono testimoni vale il principio che bisogna dare la vita pur di non trasgredire. Un'altra distinzione (che noi definiremmo di 'etica della situazione') viene introdotta a seconda se si vive in tempi normali, quando la trasgressione è preferibile alla morte, o in tempi di persecuzione religiosa, quando invece la responsabilità per la comunità cresce: trasgredire in tempi di persecuzione religiosa non coinvolge solo il singolo individuo, ma tutta la comunità; l'apostasia può distruggere non solo il singolo apostata, ma l'intera comunità e dunque può interrompere la continuità del Giudaismo. Ecco perché in tempi di persecuzione l'*halakhà* stringe i limiti della trasgressione e allarga invece la permissibilità del martirio.

Alla fine, dal punto di vista ebraico, la vita vale sempre più del comandamento e dei principii. Questo criterio-guida è stato assunto ed esploso dal filosofo ed halakhista medioevale Mosè Maimonide, il quale nella sua grande opera *Mishnè Torà* riporta fedelmente questa *baraità*, aggiungendo solo una nota, molto interessante dal nostro punto di vista: che colui al quale è comandato di peccare per non morire, e tuttavia preferisce morire per non peccare, certamente merita la morte. La vita dunque, ha la precedenza, e dei due versetti Maimonide privilegia Levitico 18,5: i comandamenti sono dati perché chi li osserva *viva tramite essi* (in ebraico: *ve-chai bahem*). Ma anche Maimonide, come capita a chi ragiona e scrive molto, a volte incappa in qualche contraddizione. Per esempio, in una sua lettera (la fonte è l'*Iggeret Hashmad*) a una co-

munità che aveva dovuto affrontare il problema della conversione all'Islàm [Maimonide vive nella Spagna araba della simbiosi musulmano-ebraico-cristiana, e all'epoca non era inusuale che alcune comunità nord-africane o yemenite fossero forzate a convertirsi], dapprima loda coloro che hanno deciso di convertirsi all'Islàm, e poi dice che coloro che sono morti pur di non convertirsi sono morti per il *qiddush ha-Shem*, ossia da martiri. Non è forse una contraddizione? Se sono morti potendo evitare di morire, il loro gesto non equivale al suicidio e dunque a un grave peccato? Forse, ma quello maimonideo va compreso come un approccio molto pragmatico: i morti non li possiamo più richiamare in vita, quindi per loro vale il riconoscimento del martirio; per i sopravvissuti invece vale il primato della vita: devono fare di tutto per non morire, anche perché, se continuano a vivere e a pregare, Dio capirà la situazione di emergenza in cui si sono trovati e perdonerà la loro trasgressione. Lo scopo è quello di preservare in vita il maggior numero di ebrei, affinché in cuor loro – anche se convertiti – continuino a conservare la fede nel Dio di Israele. Però in conclusione della lettera il consiglio di Maimonide è di lasciare il paese, di emigrare. L'approccio pragmatico cerca di salvare diversi principii alla luce del primato della vita, che è troppo preziosa e che, più che sacrificata, va santificata. La morale di questo dibattito molto complesso è questa: chi cerca il martirio, da un punto di vista ebraico, non è un vero martire.

### Casi specifici ed estremi di 'martirio'

Apriamo una parentesi su un paio di casi specifici ed estremi di martirio. Il primo si registra quando, pur di non trasgredire la *Torà*, una persona 'alza la mano su di sé'. Si tratta del suicidio per evitare, ad esempio, una conversione forzata. Qui il Giudaismo comincia a diventare un po' afono, perché non c'è molta *halakhà* sui cui decidere. I maestri hanno detto: questa è una materia estremamente complessa nella quale è difficile dare una legislazione chiara e univoca, come abbiamo fatto in precedenza. Semmai, si può decidere sulla base non della *halakhà*, della legislazione, ma secondo altro materiale rabbinico, l'*aggadà*, in linguaggio giuridico si direbbe in base ai precedenti, che sono appunto solo narrati ma non prescritti. A questo riguardo è citato il caso di Ananià, Azarià e Mishael che si gettarono nella fornace ardente piuttosto che inchinarsi dinanzi all'immagine del re persiano, episodio sul quale sono fiorite molte *aggadot* (cfr b*Pesachim* 53b). Un altro esempio di trova sempre nel *Talmud Bavli*, trattato *Ghittin* 57b, dove si parla di quattrocento ragazze e ragazzi ebrei che furono sequestrati e stavano per essere venduti come schiavi (Rashi

scrive che stavano per essere venduti come prostituti e prostitute). Stando sulla barca che li portava nella terra di schiavitù, gli sventurati si chiesero se avessero dovuto commettere un atto di suicidio collettivo. Cos'era meglio: morire moralmente integri e liberi, oppure vivere da schiavi? Secondo il racconto talmudico, sembra che, sulla base di un versetto del salmo 68,23 ("Il Signore ha detto: Da Bashan li farò tornare, li farò tornare dagli abissi del mare"), le ragazze si siano buttate in mare [il testo dice così: le ragazze, ma non dice nulla dei ragazzi]. Sembrerebbe un testo sulla base del quale il suicidio per evitare di trasgredire la *Torà* sia una forma di *qiddush ha-Shem*, e dunque accettabile. Ma, va ripetuto, questa non è *halakhà*, è solo un aneddoto. Infatti il racconto non è introdotto dalle frasi consuete ("in un certo luogo, in un determinato momento, si votò e si stabilì che..."), non è una casistica: è solamente un esempio aggadico (vero o non vero dal punto di vista storico) che è stato tramandato. Decisioni in questo senso, a riguardo del suicidio per fede, possono basarsi solo su questo tipo di letteratura.

Nel corso del tempo, soprattutto durante il tardo medioevo – dall'epoca delle crociate in poi – il mondo ebraico si è un po' diviso sull'interpretazione sia dell'*halakhà* che abbiamo analizzato prima, sia di questi esempi aggadici: in genere, gli Askenaziti, cioè gli ebrei della Francia e della Germania, hanno una posizione più rigida (è meglio morire che trasgredire). Invece i Sefarditi, che vengono dal nord-Africa e dalla Spagna, tendono a seguire l'opinione di Maimonide: la vita è un valore prezioso che non bisogna sacrificare troppo facilmente.

C'è poi un secondo caso estremo: quello dell'uccisione dei figli da parte dei genitori. Questi, pur di non vedere le proprie creature vendute al nemico e convertite a forza (e così sradicate dalla famiglia e dall'albero del Giudaismo), hanno a volte preferito dare la morte ai propri figli (in merito abbiamo diverse cronache dell'epoca delle crociate). Anche per questo caso non c'è nessuna *halakhà*... e ci mancherebbe altro! Ma proprio quest'ultimo, difficile caso ci immette in un tema nuovo, quello delle tipologie di martirio nel Giudaismo, il cui testo di riferimento e di giudizio resta l'*'aqedat Izchaq* – la 'legatura di Isacco' – nota in Occidente come il 'sacrificio di Abramo' narrato in Genesi 22,1-19. Un padre, appunto, chiamato a sacrificare il proprio figlio. In effetti Isacco non è stato sacrificato, e dunque parlare di sacrificio è fuori luogo. Ma Isacco è stato legato sul monte Morià proprio per essere sacrificato, e questo nel Giudaismo è il prototipo del martirio. L'episodio si ritrova in tutte le lamentazioni e in altri testi di disperazione che il mondo ebraico ha composto dopo ogni grande tragedia e dopo le persecuzioni.

Abramo, come sappiamo, non ha sacrificato Isacco; Dio ha come sospeso la sua mano a mezz'aria sopra Isacco. C'è però una tradizione midrashica in di-

sacordo con l'interpretazione usuale di questo testo biblico, che si basa su una parola del racconto – *va-jiashev* – “e Abramo ritornò”, dopo la ‘legatura di Isacco’, dopo l’atto di fede, dopo aver lasciato la montagna. Il verbo è in una forma singolare, il che significa che dalla montagna Abramo è sceso da solo. Isacco non è sceso dalla montagna. Vi sono diverse tradizioni che tentano di spiegare tale verbo: Isacco sarebbe andato per conto suo circa tre anni a studiare; oppure sarebbe andato nell’altro mondo a farsi curare dagli angeli le ferite che Abramo inavvertitamente gli aveva inferto con il coltello. Ma un’altra interpretazione dice: Isacco fu legato sull’altare e ridotto in cenere e la sua polvere sacrificale fu sparsa sul monte Morià, e dunque fu veramente ucciso; poi venne risuscitato da Dio (va tenuto conto che i rabbini credevano nella resurrezione dei morti, e tutte queste sono interpretazioni rabbiniche).

Quest’ultima spiegazione midrashica va contro il senso letterale della narrazione, secondo la quale ad Abramo è stato comandato di non fare del male a Isacco. È possibile però che questo *midrash* sia stato usato come base per permettere l’uccisione dei propri figli da parte di quei genitori che non volevano vederli consegnati agli infedeli e cresciuti come cristiani.

### Tipologie del martire ebreo

Ma perché la ‘legatura di Isacco’ è diventata il modello del martirio ebraico? Proprio perché Isacco non è morto, e il valore di questo gesto sta tutto nel *come se* Isacco fosse morto. È l’atto di fede – il *come se* di Abramo – che ha lo stesso valore del sacrificio, in questo caso del martirio. Se è così, il martirio in quanto tale non è più necessario, e l’atto di fede ne è l’equivalente. C’è un dialogo immaginario nel già citato trattato *Sanhedrin* (89b) del *Talmud* di Babilonia, che prende lo spunto dal *climax* della richiesta di Dio: “E Dio disse: vai a prendere tuo figlio, il tuo unico, quello che ami, Isacco”, che specifica l’oggetto del sacrificio un poco alla volta. I rabbini hanno immaginato questo dialogo:

“Dio dice: ‘Prendi tuo figlio’, e Abramo risponde: ‘Io ho due figli’ [l’altro è Ismaele]. Dio continua: ‘Il tuo figlio unico!’ Abramo replica: ‘Ma ciascuno è unico per la loro madre’. Dio insiste: ‘Quello che ami’. Allora anche Abramo insiste: ‘Io li amo tutti e due’. Alla fine Dio dice: ‘Isacco’ ”.

L’*aqedat Izchak* è veramente un testo cruciale, tanto che il racconto della ‘legatura di Isacco’ è letto nel calendario liturgico ad ogni *Rosh ha-shanà*, il Capodanno ebraico, a sottolineare l’importanza dell’atto di fede che di fatto equivale alla più alta testimonianza, quella del martirio.

La seconda figura centrale del martirologio ebraico è quella di rabbi Aqiva, che è davvero l’altro grande ‘tipo’ del martire di epoca rabbinica. Visse all’inizio del II secolo e morì durante la persecuzione dell’imperatore Adriano. Rabbi Aqiva è un personaggio di primissima grandezza nel Giudaismo: è protagonista di tante storie e leggende. Dio avrebbe addirittura mandato Mosè alla scuola di rabbi Aqiva (...i rabbini erano indifferenti ai rigori della cronologia). Poi questi sarebbe entrato nel *Pardes*, nel giardino della mistica, insieme a tre compagni: Ben Azzai, Ben Zomà e Elishà Ben-Abuya. Come sappiamo dal trattato talmudico *Chaghigà* (14b): Ben Azzai guardò e morì; Ben Zomà guardò e impazzì; Elishà Ben-Abuya divenne eretico; l’unico che uscì in pace fu rabbi Aqiva. Il racconto della sua morte lo eleva a modello del martirio ebraico. Ne sono state tramandate due versioni, una nel *Talmud* babilonese e una nel *Talmud* di Gerusalemme, leggermente diverse. Scelgo di leggere quella tratta dal *Talmud* di Gerusalemme, trattato *Sotà* V,5:

“Rabbi Aqiva stava subendo l’interrogatorio del crudele [romano] Tinneio Rufo, quando venne l’ora di recitare lo *Shemà* [preghiera che va recitata ad ore fisse della giornata]. Egli cominciò quindi la recitazione e rise. Rufo lo apostrofò: “Vecchio, sei forse un mago, o uno che si fa beffe della sofferenza?” [forse qui c’è un’allusione agli stoici]. Aqiva rispose: “Maledetto, non sono né un mago né uno che si fa beffe delle sofferenze, ma per tutta la vita ho letto questo versetto: ‘Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutte le tue forze’; io l’ho amato con tutto il mio cuore e con tutte le mie forze, ma non ho mai avuto la possibilità di adempiere la frase: ‘E con tutta la tua anima’. E ora che questa opportunità mi si offre al momento di recitare lo *Shemà*, io non la prenderò? Per questo [lo] recitavo e ridevo”. Aqiva non fece in tempo a finire che la sua anima spirò”.

Nell’altra narrazione (cfr *Berakhot* 61b) non c’è il dialogo con il romano Tinneio Rufo, ma invece una conversazione con i suoi discepoli che veicola lo stesso messaggio. Perché è stato ucciso rabbi Aqiva? Si dice che sia stato ucciso perché ha continuato ad insegnare la *Torà* quando Adriano aveva chiuso le scuole e proibito l’insegnamento: aveva quindi trasgredito un ordine dell’imperatore. La storia che lo vede in un contesto di scuola, con i suoi discepoli, farebbe pensare proprio a questo: rabbi Aqiva è il prototipo del martire rabbinico perché muore insegnando, in quanto l’insegnamento della *Torà* aveva sostituito il culto del tempio. Per i maestri rabbini il Giudaismo è essenzialmente insegnamento della *Torà scritta e orale*. In più rabbi Aqiva muore recitando lo *Shemà*, la cui recita è un comandamento di fondamentale importanza. Secondo l’altra versione morì mentre pronunciava la parola “*echaD*” – Uno,

con la *dalet* scritta in carattere più grande – ovvero un attributo di Dio stesso (ciò sottolinea anche l’idea dell’unificazione, in quanto Aqiva era un mistico).

Per quel poco che ne sappiamo dal punto di vista storico, c’è però da dubitare che rabbi Aqiva sia morto solo perché stava insegnando. Egli fu la massima autorità rabbinica che nell’anno 132 riconobbe come messia Bar Kokhbà, il grande resistente che tentò di ribellarsi all’occupazione dell’impero romano e di riscattare l’orgoglio nazionale di Israele. Dopo quella volta Israele fu raso al suolo, non ci fu più nessun messia politico a tentare di liberare il popolo d’Israele dal giogo straniero. Rabbi Aqiva, oltre ad essere il grande maestro che abbiamo detto, fu dunque colui che additò in Bar Kokhbà il messia, e questo all’epoca del terribile persecutore Adriano, l’unico che ridisegnò completamente la mappa urbanistica di Gerusalemme per farla diventare una città romana e per sradicare ogni memoria di Giudaismo (e probabilmente anche di cristianesimo nascente); fece costruire vari templi pagani sui luoghi sacri del Giudaismo e del giudeo-cristianesimo e cambiò nome alla città, che divenne Elia Capitolina. Se non capiamo questa violenta persecuzione religiosa – una minaccia radicale per il Giudaismo – non possiamo apprezzare il coraggio di rabbi Aqiva nel riconoscere in Bar Kokhbà il messia. Forse sta qui la causa vera del suo martirio, modello di ogni *qiddush ha-Shem*: una resistenza religiosa con valenza politica. (Ed ecco perché, spesso, la morte di rabbi Aqiva è stata paragonata alla morte di Gesù).

### **I martiri delle Crociate: “C’è mai stato...?”**

Un ultimo caso lo vorrei trarre dalle cronache medioevali, perché nel Giudaismo il problema del martirio divenne di straordinaria importanza, purtroppo, con le Crociate. Partendo dalla Francia e dalla Germania per andare a liberare il Santo Sepolcro dai cosiddetti ‘infedeli’, i crociati pensarono opportuno cominciare ad eliminare gli ‘infedeli’ che si trovavano in casa propria (ossia gli ebrei). Ne seguirono massacri spietati. Il trauma di quelle morti è stato enorme ed è sopravvissuto a lungo nella memoria ebraica. Le cronache registrarono anche orrende scene di suicidio collettivo fra gli ebrei nella valle del Reno, quando con reciproco consenso padri pietosi rivolsero il coltello contro mogli e figli e poi contro se stessi, piuttosto che sottomettersi al battesimo. Questi antichi testi tornano ripetutamente all’immagine di Abramo, pronto a sacrificare Isacco sul monte Morià. Il racconto della ‘legatura di Isacco’ divenne così una sorta di paradigma vitale per la generazione dei sopravvissuti. Scrivendo di quel che era accaduto nella città di Magonza uno di quei narratori, Shlomo Bar Shimshon, esclama:

“Chi ha mai udito o visto una cosa simile? Domandatelo e vedrete. C’è mai stata un’*‘aqedà* come questa in tutte le generazioni da Abramo ad oggi? Quando mai si sono verificate mille e cento *‘aqedot* in un solo giorno, ciascuna di esse paragonabile al sacrificio di Isacco, figlio di Abramo? Eppure per quell’uno che fu portato sul monte Morià il mondo tremò, come sta scritto: ‘Guarda gli angeli che gridano e i cieli che si oscurano’. Che cosa hanno fatto ora? Perché i cieli non si sono oscurati e le stelle non sono impallidite, visto che in un sol giorno mille e cento anime sono state trucidate, compresi i bambini e i neonati? Rimarrai tu silente di fronte a tutto ciò, o Signore?”

È una cronaca medioevale, e quindi può finire con una preghiera, con un lamento, con una contesa – un *riv* – verso Dio, cosa che uno storico moderno e contemporaneo, ebreo o non ebreo poco importa, non oserebbe mai fare. Vorrei fare brevi considerazioni su questo brano. Anzitutto va notato che si trattò, come sottolinea lo storico Yoseph Hayim Yerushalmi nel suo libro *Zakhor*, del “primo martirio di massa sul suolo europeo” (lasciando intendere che l’ultimo fu la Shoà, ad opera dei nazisti e dei loro collaboratori). Poi, in questo testo ci troviamo davanti a una prima rottura del paradigma martirologico tradizionale, nel senso che il cronista – che si rivela qui anche teologo – mette a confronto il lieto fine dell’*‘aqedat Izchacq* con l’immane tragedia dei massacri operati dai crociati: mentre nel primo caso Dio ha fermato la mano di Abramo su Isacco, ora invece non fa nulla per salvare migliaia di vite innocenti. Emerge qui per la prima volta il tema del silenzio di Dio dinanzi a un’ingiustizia di proporzioni storiche e a una sofferenza del tutto ingiustificata. Fra le righe vediamo come la categoria classica di martirio sembra già qui divenuta inadeguata, insufficiente se non irrilevante. Quest’inadeguatezza, e la rottura che lascia trapelare proprio nei paradigmi martirologici ebraici, emergerà in modo dirompente e in tutta la sua tragicità proprio con la Shoà. È lecito infatti chiedersi se sia possibile applicare la categoria di martirio alle vittime della Shoà. Io credo che solo metaforicamente esse siano definibili come martiri: il martire infatti dovrebbe almeno sapere perché e per chi muore. Alle vittime di Auschwitz spesso anche quest’ultimo diritto – il diritto al martirio, se così si può dire – è stato negato. Con l’inganno psicologico-propagandistico e con una violenza progressiva, burocratica e legalizzata dallo stesso Stato. Come scrive Emil L. Fackenheim: “Gli albigesi [e in generale la maggior parte dei martiri cristiani] morirono per la loro fede potendo credere, vicini alla morte, che Dio ha bisogno dei martiri... Ma il milione e più di bambini uccisi nella Shoà non morirono né per la loro fede né malgrado la loro fede...”. Spesso il martire ha una scelta: abiurare o morire, cedere al ricatto o accettare la morte. Questa scelta – tra conversione al cristianesimo o martirio ebraico

co – i crociati almeno l’avevano permessa alle loro vittime! “Ad Auschwitz invece – aggiunge Fackenheim – non vi fu scelta: vecchi e giovani, osservanti e non osservanti, tutti furono sterminati senza discriminazione. Vi può essere martirio quando non vi è scelta?” E conclude: “Auschwitz fu il tentativo supremo, il più diabolico, di estirpare lo stesso martirio, e non riuscendovi di privare ogni morte, compresa quella del martire, della sua dignità”. È in luce di quest’esperienza che proprio una vittima della Shoà, rabbi Izchaq Nissenbaum, dal ghetto di Varsavia elevò la mera sopravvivenza a *mizwà*, a comandamento religioso, suggerendo che ogni forma di resistenza, attiva o passiva che fosse, dovesse essere equiparata a un *qiddush*, a una santificazione. Egli stesso propose per quest’ora di persecuzione non tanto l’ideale del *qiddush ha-Shem*, del martirio, quanto il *qiddush ha-chajjim*, l’ideale della ‘santificazione della vita’, ossia la resistenza per la sopravvivenza.

Il pensatore francese André Neher ha detto qualcosa di molto simile in linea con questo nuovo atteggiamento (raccolgendo una provocazione di Elie Weisel).

“Il Messia, se arriverà, arriverà comunque troppo tardi per i martiri di Auschwitz. I quali soli semmai hanno reso possibile, con la loro opera di resistenza e di speranza, il futuro di Israele. Martire infatti è ogni uomo che può ergersi davanti a Dio e lanciare verso di lui il grido con cui il versetto biblico della Presenza: ‘Chi è come te fra gli Dei?’, è riletto dal *midrash* con una variante: ‘Chi è come te tra i muti?’”.

Dio, il grande muto della storia. Ma è proprio dinanzi a questo silenzio che prende senso e valore l’atto di fede, di cui il martirio è il paradigma supremo. Il salmo 44, versetto 23, recita: “Per te siamo uccisi tutto il giorno”. I maestri rabbini si chiedono: come è possibile essere messi a morte ‘tutto il giorno’? Ed interpretano: eseguendo ogni giorno la tua volontà – osservando le *mizwot* ‘per te’ – è come se venissimo uccisi ‘tutto il giorno’. Qui ascolto e martirio, osservanza e sacrificio sono la stessa cosa e convergono nell’idea di testimonianza, nella quale la voce dell’uomo fedele (del martire) diventa l’unica voce storica del grande muto, di Dio. La voce e la signoria divina dipendono nel Giudaismo dalla testimonianza di Israele. Il grande *midrash* sui salmi (123,1) commenta questo verso di Isaia: “Voi siete miei testimoni, dice il Signore, e io sono Dio”. Il che significa: quando voi siete miei testimoni io sono Dio; e quando voi non siete miei testimoni, *per così dire*, io non sono Dio. Gli fa eco il *midrash* sulle *Lamentazioni* (1,6): “Quando i figli di Israele fanno il volere di Dio essi accrescono il potere di Dio in cielo; quando non fanno il volere di Dio, essi – *per così dire* – essi indeboliscono il potere di Dio”.

## Alcune domande

*Qual è il significato ebraico degli episodi narrati nel libro dei Maccabei?*

Il secondo libro dei Maccabei narra, oltre al più noto episodio della madre e dei sette fratelli, l’episodio di Eleasaro, che è un episodio di martirio. Se voi leggete attentamente questa narrativa, vi renderete conto che il modo di presentare la questione assomiglia ai modelli del martirologio greco. L’orgoglio di mettere il principio davanti alla vita è qualcosa che l’ebraismo ha sempre sentito come problematico. Questa non è l’ultima delle ragioni per cui i Maccabei sono stati rigettati dal canone ebraico: il libro dei Maccabei c’è nella Bibbia cristiana ma non nel canone ebraico. Dal punto di vista ‘canonico’ quello dei fratelli Maccabei è un episodio di un Giudaismo ormai ellenizzato, e non costituisce neppure un precedente. I precedenti sarebbero piuttosto altri: Saul, che si suicida per non cadere nelle mani dei nemici (ma il suo gesto viene condannato dai rabbini); Sansone, che muore con tutti i Filistei (l’episodio viene additato da coloro che sostengono che anche gli ebrei hanno i loro kamikaze!), ma non c’è un passo in tutta la tradizione rabbinica che elogi il gesto di Sansone. Poi c’è il caso di Masada narrato da Flavio Giuseppe: la morte nella fortezza sul mar Morto di 996 ebrei, con i padri che uccidono i figli e le mogli, ha molte somiglianze con il libro dei Maccabei; è un brano straordinario, pieno di eroismo commovente, ma nella sostanza è paganeggiante: tende a celebrare un ideale umano, non il *qiddush ha-Shem*. Comunque, sembra che i rabbini del dopo ’70 non conoscessero quest’episodio e questo testo.

*Nel cristianesimo il martirio non appartiene all’etica ma alla grazia e quindi alla relazione particolare di ciascuno con Dio. Questo elemento è presente anche nell’ebraismo?*

Questa domanda pone il tema della struttura della fede nel cristianesimo e nel Giudaismo. La fede cristiana pone l’accento sul rapporto personale: si crede individualmente con il cuore. Il Giudaismo pone l’accento su quello che si fa e su una dimensione di fede che è strutturalmente comunitaria. Non c’è una preoccupazione per l’anima: per questo il martirio è abbastanza estraneo alla mentalità ebraica, perché l’escatologia ebraica è ridotta ai minimi termini. C’è l’idea della resurrezione, ma l’accento è sul fare, un fare che è oggettivo, e la testimonianza è legata al fatto che vivendo in un certo modo la comunità si rafforza (se potete, emigrate – consiglia Maimonide – perché la continuità della continuità è più importante del destino del singolo). Ma non è vero che que-

sta dimensione più personale sia del tutto assente: nel misticismo ebraico, ad esempio, la dimensione personale viene riaffermata e la soggettività della fede torna in primo piano. Pensate anche alla spiritualità chassidica, che ha tra i suoi ideali la *devequt*, ossia l'unione mistica con Dio. Inoltre l'obbedienza ai comandamenti è una responsabilità individuale, sebbene il significato di quest'obbedienza trascenda l'individuo, in quanto tutti gli ebrei in tutte le generazioni sono chiamati ad osservare gli stessi comandamenti.

*La Chiesa cattolica oggi insiste molto sulla beatificazione – anche al di là della verità dei fatti – allo scopo di esaltare la virtù e la propria identità. Nell'ebraismo c'è un'esigenza simile?*

Nel Giudaismo non esiste un elenco codificato di santi o di martiri. Ci sono figure eminenti additate a modello, ma rabbi Aqiva è additato non in quanto martire ma in quanto maestro, che ha insegnato a parole e con la vita. Come non ricordare di lui anche l'episodio che lo vede camminare con altri maestri tra le rovine del Tempio. Improvvisamente videro una volpe uscire da quello che fu il Santo dei santi. Tutti piansero a quella vista, tranne rabbi Aqiva, che rise. Interrogato su quel suo atteggiamento ilare, rabbi Aqiva rispose: rido perché, come si sono avverate le profezie della distruzione, sono certo che si avvereranno anche le profezie della ricostruzione. Lo stesso Aqiva è entrato nel *pardes* senza morire, impazzire o diventare eretico. Nel Giudaismo non c'è l'istituto, tipico della Chiesa cattolica, della canonizzazione. Il paradiso è immaginato come una grande *jeshivà*, una scuola talmudica: la differenza tra le nostre *jeshivot* terrene e quella celeste è che in paradiso non solo si studia, ma finalmente si capisce quel che si studia!

*Qual è il significato martiriale del Carme del Servo, che si trova nel libro del profeta Isaia?*

La descrizione del 'servo del Signore' che troviamo nel cap. 49 di Isaia – che gli esegeti ci insegnano a chiamare 'secondo Isaia' – ritrae una figura dal significato escatologico: soffre, porta i peccati della sua generazione, alla fine è vendicata e realizza i piani divini... I maestri e gli studiosi ebrei tendono a vedere in questa descrizione la figura collettiva del popolo ebraico la cui missione storico-teologica ben si attaglia alla descrizione fatta dal profeta. Ma si tratta davvero di Israele o solo di un gruppo ('un resto') o di un singolo individuo, come interpreta la tradizione cristiana? In ogni caso questo testo ha un alto valore martiriale ed escatologico anche nel Giudaismo. Sarebbe bene non estra-

polare questo poema dal contesto profetico più generale del cosiddetto Secondo Isaia, un profeta anonimo del VI secolo che annuncia un riscatto totale per Israele, quasi un 'secondo esodo' di libertà e redenzione. Anche da questo punto di vista la sofferenza non è che una fase o una tappa verso la liberazione e il ritorno di tutto il popolo ebraico nella terra promessa. ■

#### Bibliografia citata

- Michael Fishbane, *Il bacio di Dio. Morte spirituale e morte mistica nella tradizione ebraica*, Giuntina, Firenze 2002.
- Willem van Henten, Friedrich Avemarie, *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish, and Christian Antiquity*, Routledge, London 2002.
- Etz Hayim. *Torah and Commentary*, The Jewish Publication Society/The Rabbinical Assembly, New York 2001.
- Massimo Giuliani, *Auschwitz nel pensiero ebraico*, Morcelliana, Brescia 1998.
- Yoseph Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Pratiche Editrice, Parma 1983.
- Emil L. Fackenheim, *La presenza di Dio nella storia*, Queriniana, Brescia 1977.