

«Non dimenticare» (Dt 25,19). Bibbia, memoria e discriminazione

Biblia - Berlino 25.9.2014

Piero Stefani

1. Perché la memoria è un dovere? La memoria è una facoltà. C'è chi l'ha buona, chi meno. Tutti però ce l'hanno e per tutti essa è legata sia a una componente biologica, sia all'esercizio, sia a dinamiche legate alla psicologia del profondo (rimozione). Per tutti ha comunque un rapporto stretto con l'attenzione e l'emozione. Ci sono esperienze letteralmente indimenticabili, altre da consegnare alla dimenticanza. Se uno ricordasse cosa mangiò a cena in un giorno qualsiasi di un anno qualsiasi sarebbe oggi paragonato immancabilmente a un computer, vale a dire a una forma di memoria non umana. Se invece dimenticasse di essere sposato (non fingesse di non esserlo, il che è tutt'altro discorso, la memoria lì è ben presente) o si scordasse il proprio nome, la sua condizione sarebbe giudicata patologica. In tutto questo ventaglio di riferimenti il dovere non c'entra nulla. Si tratta sempre, di un vissuto che si auto-impone in un modo o in un altro, tanto sul fronte del ricordo quanto su quello della dimenticanza.

Anche nell'esperienza quotidiana ci sono però circostanze in cui la dimenticanza è considerata una colpa, il che per riflesso ci fa comprendere che la memoria è un obbligo. Difficile dimenticare di essere sposati; tuttavia se scordo - fatto ben possibile - la data dell'anniversario il mio coniuge non la prende bene. Anche senza scomodare Freud, intuisce che dietro quell'oblio ci sono dei motivi non occasionali. Potremo dunque concludere che la memoria è considerata un dovere là dove l'oblio è giudicato una colpa.

La memoria è selettiva e quindi discriminante. Il primo legame tra memoria e discriminazione è che si ricorda qualcosa e ci si dimentica del resto. L'operazione nella maggior parte dei casi è necessaria, normale ed esente da qualsiasi giudizio morale, anzi è tipicamente conforme all'umano. In altre circostanze però è giudicata eticamente rilevante. Ciò può avvenire sia sul piano del ricordo sia su quello della dimenticanza. Ci può essere una responsabilità nel dimenticare, ma altrettanto può dirsi del ricordare. «Perdono ma non dimentico» è una frase che non contraddistingue un modello di riconciliazione davvero completo. O, per essere più drammatici, l'odio ricorda più dell'amore. La vendetta è un'esasperazione violenta della memoria.

2. Il caso della vendetta va considerato con più attenzione. Vendicarsi è un comportamento personale, ma in molte circostanze diviene pure un fatto sociale ed è proprio colto sotto questo aspetto che s'incontra con la dimensione del dovere. Per molte società vendicare l'offesa ricevuta è

un obbligo: il sangue va pagato con il sangue. In questi casi la memoria alimenta la violenza. La Bibbia non è estranea a tutto ciò. Basti pensare alla figura del *go'el ha-dam* il riscattatore (vendicatore) del sangue. Lo sforzo della Torah è di porre dei limiti alla sua azione solo nel caso di omicidi colposi (città rifugio), ma anche in queste situazioni il *go'el ha-dam* ha il diritto e il dovere di uccidere se il colpevole è sorpreso fuori della città (Nm 35,19-27; Gs 20,3-9). Se poi il delitto è intenzionale non c'è città che tenga: «non ne avrai pietà e ciò sarà una buona cosa per te» (Dt 19,11-13). Le radici antropologiche della vendetta di sangue sono molteplici e per la massima parte legate alla dimensione familiare. Tuttavia nella Torah si registra anche la sua estensione al rapporto tra *benè Israel* e sacralità del territorio: «Non contaminerete la terra dove sarete, perché il sangue contamina la terra e per la terra non vi è espiazione del sangue che è stato sparso, se non mediante il sangue di chi lo ha sparso» (Nm 35,33; cfr. Gen 9,6). Basti qui indicarlo, non è nostro compito specifico ora occuparci di *Blut und Erde*.

È invece centrale affermare che l'obbligo della memoria vige là dove sono all'opera processi di costruzione di identità collettive; ed è qui che va evidenziata pure l'abnorme parentela che sussiste tra memoria e vendetta. Nella dimensione collettiva il ricordo allora è sottratto alle sue dinamiche interne per diventare un imperativo. La comunità d'Israele è presentata dai testi biblici non solo come un gruppo che fa memoria del proprio passato, ma come un popolo a cui è *comandato* di ricordare. Il tratto tipico della civiltà ebraica, ancor più della semplice memoria (tutti i popoli ricordano), sta nel vivere il ricordo come un precetto. Se fino a oggi, anche in riferimento a modalità diverse da quelle strettamente religiose, nella vita e nella cultura ebraiche la memoria e la sua trasmissione hanno svolto un ruolo tanto rilevante, ciò è dovuto, in larga misura, all'incancellabile imprinting esercitato da quell'antica prescrizione biblica.

«Quel giorno sarà per voi un memoriale [ebraico *zikkaron*, dal verbo *zakhar* “ricordare”] (Es 12,4): queste parole (e molte altre, per es. Es 10,2; 13,3; Dt 9,7; 25,17-19), riferite all'obbligo di ricordare l'uscita dall'Egitto - o qualche altro evento decisivo della storia d'Israele -, indicano con chiarezza che il ricordo rientra spesso nella dimensione dei precetti. Tuttavia, occorre porre in luce anche un altro particolare decisivo: oltre alla frequenza con cui torna il verbo «ricordare» lo spirito biblico è caratterizzato dall'individuazione dei soggetti a cui lo si riferisce. Ha scritto lo studioso ebreo contemporaneo, Y. H. Yerushalmi: «il verbo *zakhar* nelle sue varie forme ricorre nella Bibbia non meno di centosessantanove volte e di solito ha per soggetto o Israele o Dio, perché la memoria incombe su entrambi»¹ L'obbligo di ricordare vale quindi anche per il Dio d'Israele. Si pensi, per esempio, al versetto in cui il Signore, dopo aver ascoltato il grido degli schiavi ebrei in Egitto, si

¹ Y. H. Yerushalmi, *Zakhoor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Giuntina, Firenze 2011, p. 39.

ricordò della sua alleanza con Abramo, Isacco e Giacobbe (Es 2,24-25). La funzione ermeneutica di quest'ultimo passaggio è decisiva. Infatti il riferimento alla memoria di Dio è, *potenzialmente*, la più efficace barriera interna contro derive identitarie. L'episodio dell'Esodo da questo punto di vista è assai significativo: il gruppo degli schiavi non aveva identità memoriale e non innalzava neppure una preghiera: fu Dio a udire il lamento.

Specie nel Deuteronomio risulta evidente che il memoriale dell'uscita dall'Egitto diviene un imperativo diretto a ricordare simultaneamente tanto la trascorsa miseria quanto l'avvenuta liberazione. È significativo che ciò accada proprio in un libro volto a evidenziare il lungo arco di tempo che separa il popolo dalla sua origine. Questo testo biblico è costituito, infatti, da una serie di discorsi pronunciati da Mosè alla fine della quarantennale migrazione nel deserto; esso si presenta non già come una narrazione diretta degli avvenimenti, ma come una loro rievocazione proposta a distanza di molti anni. Nelle esortazioni contenute nel Deuteronomio l'imperativo «ricorda» ritorna assai spesso (cfr. Dt 5,15; 7,18; 8,2.18; 9,7; 15,15; 16,3.12; 24,9.18; 25,17). Il tratto specifico di questi comandi si trova soprattutto nello stretto intreccio che si instaura tra il ricordo e l'azione. L'agire avviene per definizione nell'oggi; l'osservanza dei precetti ha luogo sempre «qui e ora». Il ricordo, dal canto suo, si inserisce in una dimensione che attesta e dichiara come quella «messa in pratica», lungi dall'essere una semplice applicazione etica di leggi universali, conserva in se stessa il valore di testimonianza degli avvenimenti passati.

Questa valenza, legata a una memoria che si realizza nei comportamenti concreti, trova riscontro in vari comandamenti. Tra essi è particolarmente significativo quello che prescrive all'ebreo, ormai insediato sulla sua terra, di «amare come se stesso» lo straniero (*gher*) che risiede presso di lui. La motivazione sta nel fatto che anch'egli è stato forestiero in terra d'Egitto (Lv 19,33-34). Qui e in vari altri luoghi, la memoria si trasforma in invito ad agire nel presente. Non è peregrino far notare che questa apertura all'«altro» è compiuta in virtù di un comando che giunge dal Signore. Il richiamo a una memoria collettiva, ben lo sappiamo, da sola non basta: un popolo di emigrati quando torna nel suo territorio non diviene, ipso facto, una collettività accogliente: in ambito biblico basti pensare ai libri di Esdra e Neemia, dove il popolo dei ritornati si affretta a compiere un'espulsione delle spose straniere e dei loro figli (cfr. Esd 9-10; Ne 10). Il comando che impone ad amare lo straniero come se stesso si fonda non sulla memoria in quanto tale ma sulla volontà del Signore. Il versetto termina dicendo: «Io sono il Signore vostro Dio» (Lv 19,34) L'accoglienza dell'"alterità" implica l'"alterità" del comando.

Straniero è un termine relativo. Nessuno è straniero a se stesso. Lo si può essere reciprocamente. Tuttavia la condizione di straniero non comporta sempre una perfetta bilateralità. È il caso del *gher* che può essere valutato come una specie di *Gastarbeiter*. Il termine ospite sta indicare un risiedere

presso qualcun altro. La esistenza del *gher* implica una dimensione territoriale rispetto alla quale si misura la sua condizione di estraneità. I diritti del *gher* sono quelli propri di coloro che non hanno diritto sul territorio: orfano, vedova, levita. Secondo le normative bibliche il *gher*, pur abitando presso il popolo, non gode di tutti i diritti del figlio di Israele soprattutto in quanto a lui non spetta alcuna parte del territorio. Di solito si trova al servizio di qualcuno che è suo signore e protettore. Egli è annoverato tra i poveri e, al pari delle categorie economicamente più deboli, gode del diritto di spigolatura (Lv 19, 10; 23, 22; Dt 24, 19-21). Sono proprio le condizioni di precarietà del *gher* ad attirare su di lui la protezione divina: il Signore «rende giustizia all'orfano e alla vedova, ama lo straniero (*gher*) e gli dà pane e vestito» (Dt 10,18).

Rispetto alla prassi, il principio è trascrivibile in questi termini: lo straniero «fu come te stesso» (i figli d'Israele furono *gherim* in terra d'Egitto - Es 22, 20; 23, 9; Lv 19, 34; 25, 33; Dt 10, 19), mentre ora si trova, quanto meno riguardo al territorio e alla struttura delle tribù, in una posizione di diversità. La memoria qui non produce una discriminazione pura e semplice; tuttavia essa comporta una forma di disuguaglianza. Ci si situa su un crinale sottile. Il correttivo più efficace si trova nell'affermare che la propria terra non è davvero propria: essa è del Signore. «Poiché noi siamo stranieri (*gherim*) e forestieri (*toshavim*) dinnanzi a te come tutti i nostri padri» (1 Cr 29, 15; cfr. Sal 39, 13; Sal 119, 19).

Ciò implica un riferimento memoriale slegabile dalla dimensione territoriale. Affermare che il popolo si avverte straniero di fronte a Dio così come lo furono i padri, comporta una tensione tra, da un lato, la presenza di un processo di estraneità e sradicamento proprio di chi è straniero e forestiero e, dall'altro, la contrapposta esistenza di un processo di profondo radicamento con la vicenda dei propri padri. Si è stranieri di fronte al Signore perché non si è possessori della propria terra; eppure questa mancanza di stabilità diviene identificazione con la vicenda di chi ci ha preceduto. È tipico della condizione ebraica che non si dia processo di identificazione senza estraneità (si è stranieri), né estraniamento senza identificazione (si è come i padri). L'asse di orientamento è perciò in qualche modo mantenuto ed è rispetto ad esso che si misura la propria condizione di stranieri. Fino a quando si può ripetere: «Mio padre era un Arameo errante, scese in Egitto, vi soggiornò come forestiero (verbo *gur*) e vi diventò una nazione grande, forte e numerosa ...» (Dt 26, 5), è sempre possibile attuare un processo di identificazione, in cui il tratto di continuità rassicurante è dato dalla capacità di continuare a raccontare la propria storia.

3. La vicenda del *gher* assume un altro aspetto da quando il popolo ebraico è stato di nuovo *gher* presso altri popoli. Ciò avviene specie quando questi ultimi erano cristiani e in quanto tali legati alla rivelazione dell'Antico Testamento. Un caso esemplare in tal senso si ebbe nella Germania del

1933. Resta evidentemente il fatto che in epoca moderna il controllo del territorio è di competenza statale. Sorge così il problema - per definizione ignoto alla legislazione biblica - del rapporto Stato-Chiesa in questo caso coniugato anche in riferimento alla prospettiva della presenza di minoranze etnico-religiose all'interno del territorio.

È stato da poco edito in italiano un libro dall' "inquietante" titolo: *La questione ebraica*.² In questo scritto risalente al 1933 Gerhard Kittel (nome a tutt'oggi associato, in primis, al celebre *Grande Lessico del Nuovo Testamento*) prende una posizione assai netta sulla collocazione degli ebrei - siano o non siano battezzati - all'interno della società tedesca. Al suo scritto replicò sinteticamente con una lettera aperta Martin Buber, nome, peraltro, già chiamato in causa dallo stesso Kittel. Il teologo e biblista di Tübingen a sua volta produsse una controreplica (pp. 117-128). Nel corso di quest'ultima Kittel cita, con approvazione, una frase, rivolta ai membri del suo popolo, pronunciata da un anonimo ebreo ortodosso nel febbraio del 1933: «Andrete avanti così finché Dio, attraverso Adolf Hitler, costringerà di nuovo noi ebrei a essere ciò che dobbiamo essere» (p. 127). In precedenza Kittel aveva riportato una frase di un devoto ebreo-cristiano risalente alle sera del 1° aprile 1933 (il giorno in cui avvenne il boicottaggio del commercio ebraico): «Adesso lo so che cosa Dio ha voluto insegnarmi oggi; devo imparare che l'ignominia del mio popolo e il giudizio pronunciato su di esso devo contribuire a portarli anche come ebreo-cristiano» (p. 107). Lette ottanta anni dopo, le due frasi si librano sull'abisso. Per comprenderle occorre compiere uno sforzo di ambientazione storica di primaria grandezza. Evidentemente l'anonimo ebreo si riferiva al recupero di una identità collettiva e distinta proprio del *goy qadosh*, mentre l'ebreo cristiano alludeva a una colpa collettiva che pesava sul suo popolo.

La questione ebraica costituisce una base indispensabile per inquadrare un momento cruciale della vita delle Chiese tedesche (tutto si dipana in pochi mesi all'interno del fatidico 1933). Colto sotto questo aspetto, il testo completa il precedente volumetto di Gianfranco Bonola, *Il paragrafo ariano*.³ Quest'ultimo breve testo riporta, tra l'altro, due antitetici pareri delle facoltà teologiche, rispettivamente dell'università di Marburg (contrario) e di Erlangen (favorevole) concernenti la disposizione che discriminava i pastori e il personale ecclesiastico di origine ebraica.

Tra luglio e dicembre 1933 Kittel e Buber intrattengono una polemica pubblica la quale, a sua volta, evoca o suscita altri interventi; nella parte finale del libro sono riportati quelli di Rudolph Bultmann, Ernst Lohmeyer, Hans Philipp Ehrenberg (pp. 147-169). La disputa prende le mosse dallo scritto di Kittel, *La questione ebraica* che, a sua volta, costituisce l'elaborazione di una

² G. Kittel, M. Buber, *La questione ebraica. I testi integrali di una polemica pubblica*, a cura di G. Bonola, EDB, Bologna 2014, pp. 169, € 15,00.

³ G. Bonola, *Il paragrafo ariano. Le Chiese evangeliche di fronte al nazismo*, EDB, Bologna 2013, pp.63.

conferenza tenuta per il cinquantenario della fondazione dell'Associazione degli universitari tedeschi a Tübingen. L'opuscolo si articola sull'esame di quattro possibili modi per risolvere il problema ebraico sorto in Germania con il clamoroso inserimento degli ebrei nella società avvenuto a seguito dell'emancipazione: 1) si può tentare di sterminare gli ebrei (pogrom); 2) si può tentare di ricostruire lo Stato ebraico (sionismo); 3) si può lasciar dissolvere l'ebraismo entro gli altri popoli (assimilazione); 4) si può conservare decisamente e consapevolmente la condizione storica di una «estraneità» ebraica in mezzo ai popoli (cfr. p. 42). Giudicate assurde o insufficienti le prime tre soluzioni, Kittel si sofferma sull'ultima, l'unica che ritiene adeguata sul piano sia teologico sia storico.

L'operazione comporta, inevitabilmente, l'opzione di collegare l'origine della questione ebraica all'età dell'emancipazione. L'inserimento degli ebrei all'interno delle società, e in particolar modo di quella tedesca, ha avuto, secondo Kittel, la duplice conseguenza di snaturare tanto il popolo tedesco quanto quello ebraico. Proprio su questo secondo punto il professore di Tübingen cerca una specie di complicità in Martin Buber, da lui giudicato il più autorevole esponente dell'ebraismo contemporaneo. Buber però avrebbe replicato che le conseguenze negative sull'ebraismo derivate dall'emancipazione sono imputabili non al fenomeno in quanto tale bensì al modo in cui esso è avvenuto: «... gli ebrei sono stati emancipati e ammessi come singoli, non come "Israele". Per me la questione non è che l'emancipazione è stata "manchevole", bensì che è stata falsa; se fosse stata autentica avrebbe liberato e inserito una comunità, non degli individui» (p. 141).

L'impostazione di Kittel comporta che il modello della presenza ebraica all'interno della società debba ispirarsi a quello previsto dalla Bibbia per il *gher*, lo straniero residente presso Israele. Ovviamente questa torsione fa sì che ora siano gli ebrei a essere considerati stranieri presso un'altra popolazione. Il presupposto teologico di tutto ciò è che la dispersione del popolo ebraico costituisca una sentenza divina inscritta nella storia. Si tratta della visione plurisecolare dell' «ebreo errante» che, come afferma Buber, è in realtà questione cristiana e non già ebraica.

Il problema di esegesi biblica di quale sia lo statuto di separazione o di uguaglianza dedicato ai *gherim* e quale sia il tipo di amore loro riservato (come è prevedibile, Kittel è orientato a marcare una differenza rispetto a quello riservato agli altri ebrei e Buber a indicare la presenza di una uguaglianza, cfr. Lv 19.33-34; Nm 15, 15-16; 24,22; Dt 10,17ss.) si trasforma così da oggetto di dibattito ermeneutico a modo per valutare una situazione politica caratterizzata dalla svolta radicale conseguita alla nomina a cancelliere di Hitler il 31 gennaio 1933. Secondo Buber il fatto che nella Bibbia vi è un identico diritto per il figlio di Israele e per lo straniero deve condurre ad affermare che il comandamento non vincola solo Israele «bensì tutti i popoli in mezzo ai quali sono ospiti degli stranieri insediati» (p. 113). Tuttavia il punto è che ora, de facto, vi è in ballo anche una

dimensione statale. Occorre perciò decidere se la Bibbia possa fornire qualche sostegno alla politica discriminatoria nei confronti degli ebrei che cominciava ad affermarsi all'interno dello Stato tedesco.

La posizione di Kittel e di altri esponenti del mondo della Riforma risente in maniera precisa della "classica" visione protestante sui rapporti Stato-Chiesa. Vi è però anche un aspetto peculiarmente ecclesiale. Infatti anche all'interno della Chiesa, secondo il professore di Tübingen, è possibile affiancare all'assoluta uguaglianza spirituale derivata dal battesimo una netta distinzione dovuta alle rispettive diversità etniche (differenziazione tra Chiesa cristiano-tedesca e cristiano-ebraica). Si torna in tal modo a lambire la cruciale questione ecclesiale connessa al «paragrafo ariano». Esso fu un vero e proprio luogo di giudizio all'interno delle comunità ecclesiali tedesche e occasione per il sorgere della Chiesa confessante a cui aderirono figure della statura di Barth, Bultmann e Bonhoeffer. Dal punto di vista teologico il nucleo centrale della questione era la legittimità o meno di introdurre un elemento distintivo-discriminante anche dentro la comunità ecclesiale senza abdicare alla comune convinzione dell'uguaglianza battesimale in Gesù Cristo di tutti i credenti. La posta in gioco era esattamente una determinata concezione della Chiesa e quindi, di riflesso, del ruolo di quest'ultima all'interno della società.

In pagine spesso giustamente citate, il punto fu ben colto da Dietrich Bonhoeffer. In base a un orientamento ispirato a quanto c'è di più profondo e qualificante nella visione di Lutero, egli affermò che: «Istituendo la legge razziale per l'entrata nella comunità ecclesiastica (...) la chiesa fa proprio ciò che la chiesa giudeo-cristiana ha fatto prima di san Paolo e contro di lui, cioè il pretendere di essere giudeo prima di rendere possibile la comunità ecclesiastica. Una chiesa che oggi escluda gli ebrei cristiani, è essa stessa ridotta a chiesa giudeo-cristiana, e con ciò ha rinnegato il Vangelo a vantaggio della legge (...) Perciò il paragrafo ariano è un'eresia della chiesa e distrugge la sua sostanza. Perciò nei confronti di una chiesa che applica il paragrafo ariano in forma radicale, resta da compiere solo un servizio alla verità, cioè uscirne. È questo l'ultimo atto di solidarietà con la mia chiesa, a cui non posso servire altrimenti che nella pienezza delle verità e in tutte le sue conseguenze».⁴

4. Nell'ambito cattolico il problema sollevato da Bonhoeffer trova un qualche riscontro nelle prediche pronunciate alla fine del 1933 dall'arcivescovo di Monaco card. Michael Faulhaber. In cinque sermoni, collocati tra Avvento e tempo di Natale, l'arcivescovo condanna il razzismo nazista e rivendica l'insostituibilità dell'Antico Testamento nella formazione cristiana. Queste prese di

⁴ D. Bonhoeffer, *La chiesa di fronte al problema degli ebrei*, in *Gli scritti (1928-1944)*, Queriniana, Brescia 1979, 366-373; cf. *Il paragrafo ariano nella chiesa*, ivi, 374-379.

posizione sono frutto di una preoccupazione rivolta non agli ebrei ma al popolo tedesco che è invitato a non lasciarsi «strappare dalle mani la preziosa eredità dei Libri santi» e a «non tollerare che si sopprima l'istruzione biblica nelle scuole tedesche e che si compia questo grande latrocinio a danno dei fanciulli tedeschi!».⁵ «Non abbiamo perciò alcun motivo di voltare le spalle al cristianesimo e fondare una religione settentrionale-germanica per poter rendere una testimonianza al nostro popolo». ⁶ Il primo scopo di Faulhaber era dunque di difendere i testi sacri della Chiesa e non già di schierarsi in difesa degli ebrei nel più ampio contesto della società.

Considerazioni non dissimili valgono per la successiva enciclica di Pio XI *Mit brennender Sorge* (1937), la cui prima bozza si deve proprio a Faulhaber. Le preoccupazioni pontificie erano rivolte (come dichiarato nel sottotitolo) alla situazione della Chiesa nel Reich tedesco. Non a caso, in questo documento la parola «ebrei» non ricorre neppure una volta. Anzi, allorché difendeva la rivelazione biblica dell'Antico e del Nuovo Testamento, l'enciclica continuava a considerare il popolo ebraico collettivamente responsabile della morte di Cristo (per vedere confutata simile accusa si sarebbe dovuto attendere, in ambito cattolico, la dichiarazione conciliare *Nostra aetate*, 1965): «Chi vuole banditi dalla Chiesa e dalla scuola la storia biblica e i saggi insegnamenti dell'Antico Testamento bestemmia la parola di Dio, bestemmia il piano di salvezza dell'Onnipotente ed erige a guida dei piani divini un angusto e ristretto pensiero umano. Egli rinnega la fede in Gesù Cristo apparso nella realtà della sua carne, il quale prese natura umana da un popolo che doveva poi crocifiggerlo in croce».⁷

5. Nell'ambito cattolico un modo classico per risolvere i rapporti Stato-Chiesa è il concordato. Quali furono i motivi ispiratori della politica concordataria alacremenente perseguita dalla S. Sede in quel periodo? Il 16 maggio 1929 - tre mesi dopo la stipula dei Patti Lateranensi con l'Italia fascista - Pio XI affermò: «Quando si trattasse di salvare qualche anima, di impedire maggiori danni di anime, ci sentiremmo il coraggio di trattare con il diavolo in persona». ⁸ Al di là della circostanza specifica in cui è stata pronunciata e della esatta interpretazione da riservarsi a queste parole, la frase del pontefice può essere assunta a simbolo di un aspetto non secondario della politica concordataria perseguita da papa Ratti. Un suo aspetto qualificante (ricavato dalla visione teorica del capo della «scuola romana» Adolfo Giobbio⁹) fu di salvaguardare la libertà di azione della Chiesa in vista

⁵ Cf. M. Faulhaber, *Giudaismo-Cristianesimo-Germanesimo*, a cura di G. Ricciotti, Morcelliana, Brescia 1934, 120.

⁶ *Ibid.*, 171-172.

⁷ Pio XI, *Mit brennender Sorge*, in *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 5, Pio XI (1922-1939), EDB, Bologna 1995, par. 1162.

⁸ Cit. in H. Wolf, *Il papa e il diavolo. Il Vaticano e il Terzo Reich*, Donzelli Editore, Roma 2008, 3

⁹ *Ibid.*, 32

della salvezza delle anime. In altre parole, la scelta di stipulare concordati non legittima di per sé una determinato regime: lo stesso modello poteva essere applicato a tutti gli stati che erano disposti a sottoscriverlo, fossero essi dittatoriali, autoritari o democratici. Non a caso i concordati stipulati sotto Pio XI sono tuttora validi (Baviera, 1924; Prussia 1929; Baden 1932; Reich tedesco 1933 e Patti Lateranensi 1929). Dietro a simili scelte vi era, allora, una teologia che si conformava alla massima: *extra ecclesiam nulla salus*. Non essere battezzati o morire in peccato mortale perché privi del conforto dei sacramenti comportava perciò, alla lettera, trovarsi sulla via dell'inferno. Questo convincimento costituiva in quell'epoca il risvolto ecclesiale della fede universale di salvezza di Gesù Cristo espressa nei seguenti termini dal card. Faulhaber nella predica del Natale 1933: Cristo è «salvatore del mondo nel più ampio senso della parola; è il redentore del mondo intero, sia dell'umanità precristiana, sia di quella posteriore a Cristo».¹⁰

Accanto a questa prima convinzione soteriologica, alle spalle della stagione concordataria ve ne era una seconda che esaltava la presenza del cristianesimo come fattore fondamentale nella formazione dell'ethos delle varie nazioni. I concordati – va da sé – imponevano delle clausole che entrambi i contraenti erano tenuti a rispettare. In termini generali, va quindi affermato che la tutela della libertà di azione della Chiesa è potuta diventare un modo per reagire alle legislazioni razziali, specie all'interno della comunità ecclesiale (discriminazione degli ebrei battezzati), solo perché erano già in vigore i concordati. Su questa base si può infatti denunciare un'indebita irruzione degli Stati in settori che limitano la libertà di azione della Chiesa in ordine alla sua funzione formativa, educativa o catechetica. Nella Germania nazista la polemica sul ruolo ricoperto dall'Antico Testamento, considerato testo giudaico dal potere politico e fonte rivelata dal cristianesimo, è stata, non a caso, sollevata dal card. Faulhaber pochi mesi dopo la firma del concordato tra S. Sede e Reich tedesco.

6. Occorre, in conclusione, ritornare a orizzonti più generali. Il problema della memoria e della discriminazione nella Bibbia non riguarda solo lo straniero concerne anche il nemico e le vittime. In questo senso le parole del Deuteronomio scelte come titolo evidenziano il paradosso di confrontarsi con la memoria di un nemico considerato assoluto che condiziona non solo il proprio passato ma anche il proprio presente («il passato che non vuole passare»). Il brano parte dall'individuazione di un nemico assoluto Amaleq, invita a ricordare quanto fece agli ebrei al fine di compiere una *damnatio memoriae* «raschierai via il ricordo di Amaleq sotto il cielo non te lo dimenticare» (Dt 25,17-19). La negazione non sta nel puro e semplice oblio, ma nel ricordarsi di cancellare dalla

¹⁰ M. Faulhaber, *o.c.*, 132.

memoria Amaleq. L'imperativo qui si raggomitola su se stesso. Si può comandare di ricordare, ma non è dato, «per la contraddizion che nol consente», di ordinare l'oblio. Se si crea un nemico assoluto anche quando lo si sconfigge si è sempre prigionieri della sua ombra. Se la Bibbia non ne avesse parlato, Amaleq sarebbe dimenticato da millenni; invece a motivo della Torah è trasformato in simbolo perenne di ogni persecuzione antiebraica scatenata senza motivo.

L'abc della psicoanalisi dichiara che nei casi seri ci si può liberare del passato ricordandolo, non rimuovendolo. Come è noto ciò ha anche delle valenze collettive. Al riguardo è emblematica la vicenda del bunker di Hitler. Fu lasciato in abbandono a partire dal 1945, alla fine degli anni Ottanta fu murato dai dirigenti dell'agonizzante Germania est per farne perdere le tracce, tornò alla luce nel 1995 durante i lavori di costruzione della nuova Cancelleria. Ora su quei resti c'è un giardino di infanzia, senza alcuna indicazione né in loco, né nelle guide turistiche:¹¹ «raschierai via il ricordo di Hitler sotto il cielo non te ne dimenticare». Ma di Hitler in Germania e altrove se ne continuerà a parlare per sempre, anche per l'impossibilità di ricordarsi delle vittime senza riferirsi a lui. La situazione è antica: il termine «faraone» è stato inventato dalla Bibbia.

7. Resta ancora il problema del modello in base al quale le vittime fanno memoria della loro storia. Nel libro del Deuteronomio vi è un passo inteso, fin da epoca antica, in modi divergenti. La sua peculiarità più stringente è di concentrare in poche righe tutta la storia del popolo di Israele. Conviene compiere un cenno alla sua ambientazione letteraria. Si è in terra d'Israele, presso il Tempio e nel contesto dell'offerta delle primizie del suolo. Proprio quando si è ormai stanziati perché si è raggiunta la meta, si racconta la propria storia. L'ebreo dice: «Mio padre [vale a dire Giacobbe-Israele] era un arameo errante, scese in Egitto con poca gente e vi divenne un popolo grande, forte e potente» (Dt 26,5). Là si moltiplicò, fu oppresso, gridò al Signore, fu liberato e condotto in una terra in cui scorre latte e miele: si narra una storia indispensabile per spiegare il proprio presente. Sono vicende (anche drammatiche) di spostamenti, passaggi e soggiorni in seno ad altri popoli, ma pure di raggiungimenti.

Nella tradizione ebraica vi è però un altro modo di incominciare il racconto. Leggendo in maniera diversa il verbo iniziale (in base a operazioni consentite dall'ebraico), il verso muta radicalmente. Esso (secondo il testo recepito anche nella cena pasquale ebraica), ora, suona così: «L'arameo voleva distruggere mio padre». Poi la vicenda si snoda in maniera analoga alla precedente. La chiave di lettura è però cambiata in modo complessivo: qui si tratta di ripercorrere la vicenda di un popolo perseguitato fin dall'inizio, ma anche, nel testo biblico, continuamente assistito da Dio.

¹¹ Cfr. P. Badaloni, *Tutti pazzi per Berlino*. Sperling & Kupfer, Milano 2007, pp. 39-40.

Non si raccontano due storie diverse: siamo di fronte a due modi differenti per narrare la stessa vicenda. Questa alternativa lascia tracce evidenti fino a oggi. Nella modernità il riferimento all'azione divina nella storia è diventato un tema non più universalmente condiviso; spesso, perciò, il discorso è profondamente ridefinito secondo modalità non di rado secolarizzate. Pur coniugate in forme diverse, restano, però, percepibili le due polarità prima descritte: da un lato vi è la volontà di privilegiare in modo affermativo la lunga e complessa storia degli ebrei, senza dare un peso determinante alla componente di lamento; dall'altra vi è la propensione a guardare all'identità ebraica come costituitasi, fin dall'inizio, nella persecuzione o forse addirittura resa tale dall'aver subito l'oppressione. Queste due tendenze trovano riscontro sia fuori sia dentro l'ebraismo. È ovvio che i termini qui adottati indicano divaricazioni eccessive: i sostenitori della prima tesi non negano i soprusi subiti e i propugnatori della seconda non misconoscono gli autonomi, grandi apporti della civiltà ebraica. Tuttavia, anche nello spazio intermedio posto tra i due estremi, le due precomprensioni operano piegando la narrazione di fatti e vicende verso l'una o l'altra polarità.

Una delle più percepibili ricadute della scelta di privilegiare una storia persecutoria è che essa, paradossalmente, scolora l'accento posto sui persecutori per rendere la persecuzione una componente della propria identità. È questo procedimento che ha reso nella percezione corrente la Shoah un fatto ebraico, o a più vasto raggio ha costituito e costituisce i martiri, in senso religioso o in senso secolarizzato, parte integrante della propria identità. È un'operazione resa necessaria dal fatto che a essa è affidato il compito di trasformare una sconfitta in vittoria, dove quest'ultima, specie in un contesto secolarizzato, coincide con la sopravvivenza del proprio gruppo come un'entità rafforzata nella sua identità collettiva. L'onorare le vittime in questo caso significa in realtà rafforzare se stessi come sopravvissuti. Si tratta di una componente purtroppo non estranea a certi modi di celebrare la Shoah, specie nello Stato d'Israele; tuttavia, essa è presente anche in molte altre situazioni. Colto sotto questo aspetto il magistero di Elias Canetti relativo al potere e alla sopravvivenza è e resta esemplare.¹²

¹² Cfr. E. Canetti, *Potere e sopravvivenza*, Adelphi, 1974; in particolare «L'arco di trionfo», pp. 94-95.