

Per una memoria creatrice

Ricordare l'Olocausto

ALBERTO CASTALDINI

LA MEMORIA storica di una comunità soffre forse di un limite: la sua passività, o meglio, la sua dipendenza rispetto al ricordo. Se il ricordo è atto individuale, vissuto, anche se non necessariamente scaturito da un'esperienza personale esclusiva, la memoria più estesa è ascrivibile a un atto condiviso, che si alimenta di ricordi che il tempo poi sedimenta come un dato di portata collettiva.¹ Questa caratteristica, che ha profonde implicazioni etiche e sociali, espone la memoria ai pericoli della metaforizzazione o della banalizzazione, contro i quali è necessario un atto di pensiero consapevole, complesso e fecondo.

Nell'ottobre del 1998 sollevarono grande scalpore in una Germania da poco riunificata le affermazioni del noto scrittore tedesco Martin Walser,² il quale definì la memoria di Auschwitz «un esercizio obbligatorio» che condizionava la coscienza collettiva dei Tedeschi. Era perciò necessario, secondo Walser, svincolarli da quella che definiva una «routine minacciosa» (*Drohroutine*), liberare la riflessione dalla «vergogna che non passa» (*unvergängliche Schande*), per approfondire la conoscenza di quanto avvenuto, lasciando «al singolo e alla sua coscienza il giudizio e la reazione rispetto a quanto è successo.»³

L'intervento di Walser, di cui riportiamo alcuni passaggi, risultò a pochi giorni dal 60mo anniversario della *Kristallnacht* inevitabilmente provocatorio:

[...] Jeder kennt unsere geschichtliche Last, die unvergängliche Schande, kein Tag, an dem sie uns nicht vorgehalten wird. [...] Ich habe es nie für möglich gehalten, die Seite der Beschuldigten zu verlassen. Manchmal, wenn ich nirgends mehr hinschauen kann, ohne von einer Beschuldigung attackiert zu werden, muß ich mir zu meiner Entlastung einreden, in den Medien sei auch eine Routine des Beschuldigten entstanden. [...] Kein ernstzunehmender Mensch leugnet Auschwitz; kein noch zurechnungsfähiger Mensch deutelt an der Grauenhaftigkeit von Auschwitz herum; wenn mit aber jeden Tag in den Medien diese Vergangenheit vorgehalten wird, merke ich, dass sich in mir etwas gegen diese Dauerpräsentation unserer Schande wehrt. [...] Auschwitz eignet sich nicht dafür, Drohroutine zu werden, jederzeit einsetzbares Einschüchterungsmittel oder Moralkеule oder auch nur Pflichtübung. Was durch Ritualisierung zustande kommt, ist von der Qualität des Lippengebets.»⁴

Per Ignatz Bubis, allora presidente del Consiglio delle comunità ebraiche tedesche, Walser con il suo discorso aveva sostanzialmente proposto un *Schlußstrich*, cioè un colpo di spugna, e ravvisò in quelle parole il pericolo della rimozione del ricordo dell'Olocausto a causa di un «antisemitismo latente». Le diverse posizioni sollevarono un confronto acceso, e i contendenti trovarono solidarietà in ambiti culturali e politici insperati.⁵

Entrambe queste visioni della memoria presentavano argomentazioni difficili, meditate e sofferte, e nel contempo continuavano a prestare il fianco alla forza retorica e seduttiva della metafora, come sembrano indicarci le espressioni figurate del «colpo di spugna», evocato da Bubis, o della «clava morale» (*Moralkeule*), utilizzata da Walser.⁶ La metafora, le figure retoriche, nulla aggiungono al ricordo dell'evento, solo sollecitano l'immaginazione, ottenendo, a seconda delle opinioni, maggiore approvazione o condanna.

Il rapporto tra memoria e immaginazione è fecondo quanto rischioso.⁷ La memoria collettiva⁸ come serbatoio di ricordi compone, infatti, un fenomeno pubblico: l'intima condizione del proprio vissuto *si apre così al mondo*, e le storie personali concorrono a edificare nel tempo una rappresentazione della storia generale nella quale si troveranno a vivere e a pensare le generazioni presenti e quelle prossime.⁹ Tutto ciò comporta un grande lavoro, non solo sul piano storiografico, e sviluppa un processo di trasformazione necessario per le sue implicazioni etiche, generanti una lezione universale valida per tutti.¹⁰ I principi su cui si fonda il ricordo non debbono infatti la loro legittimità al fatto che quel ricordo tocchi, ora o in futuro, le corde del cuore di una comunità specifica.¹¹ Come ha giustamente scritto Tzvetan Todorov:

Nella vita pubblica il ricordo del passato non ha in se stesso la propria giustificazione. Per essere veramente utile richiede, come il racconto personale, un processo trasformatore (Durcharbeiten è la parola di Freud). La trasformazione consiste, questa volta, nel passare dal caso particolare a una massima generale, principio di giustizia, ideale politico, regola morale - che devono essere legittimi in se stessi, e non perché provengono da un ricordo che ci è caro. La singolarità del fatto non impedisce l'universalità della lezione che se ne trae. [...].¹²

Nello specifico, la memoria storica degli Ebrei non può non caratterizzarsi per una feconda e costante trasversalità (a causa di quel *carisma sociale* proveniente dalla loro biblica investitura divina), che va ben oltre ogni particolarismo etnico e tipologico, giacché gli Ebrei «sono e vivono nella storia. Ovvero nella società». All'interno della storia ebraica – ha scritto Saul Meghnagi – «c'è una storia complessiva, inquadrata in una specifica tradizione culturale, della quale sono identificabili le radici remote e le caratteristiche presenti, esito di ibridazioni, di legami di solidarietà e di conflittualità, di relazioni locali, familiari, sociali».¹³ Questo intreccio dovrebbe in qualche modo semplificare il lavoro della memoria collettiva più ampia, ma dobbiamo considerare che quelle stesse connessioni hanno spesso genesi conflittuali, oppostive. Non si può escludere che il ricordo, se non è il frutto di un comandamento religioso o morale, di un'ingiunzione intimamente avvertita (lo *zakhov* ebraico descritto da Yoseph H. Yerushalmi nel suo omonimo noto saggio¹⁴), possa diventare col tempo un esercizio faticoso.

Edmund Husserl¹⁵ descrisse il «ricordo primario» come una *ritenzione (Retention) del passato*, uno sforzo della coscienza che permette di «mantenere nella presenza l'appena passato».¹⁶ La memoria consente una «continuità temporale della persona»,¹⁷ e maggiore è il tempo trascorso, più è avvertita l'esigenza di ricordare (e rappresentare) assieme gli altri. Per dirla con Husserl, all'interiorizzazione (*Erinnerung*: ricordo) segue una sorta di esteriorizzazione, e al processo del «ricordo secondario» (*Wiedererinnerung*) farà seguito, nel suo sviluppo riflessivo, anche quello della memoria estesa, collettiva.¹⁸ Se la memoria appare poi ferita, è perché il ricordo produce dolore non solo in chi ha vissuto ma anche in chi, ascoltando il testimone, rivive quegli eventi. La *personalità collettiva* viene globalmente coinvolta in questa empatica sofferenza che nemmeno la ritualizzazione del ricordo può lenire. Questa relazione empatica può però caricarsi di un significato introspettivo, profondamente etico, per nulla soggiogato

dal peso del passato. Come ha scritto Edith Stein, l'empatia con le «nature affini» alla nostra «porta allo sviluppo di ciò che è 'assopito' in noi [...] Così allo stesso tempo accanto alla *conoscenza* di sé è dato un importante strumento per la valutazione di sé. Poiché il vissuto di valore (*Werterleben*) è fondante per il nostro proprio valore, contemporaneamente ai nuovi valori acquisiti nell'empatia lo sguardo si apre sui valori sconosciuti della propria persona».¹⁹

Affinché questo «vissuto di valore», con il suo ricordo, possa acquisire un valore più esteso, andando oltre quella relazione interpersonale dove la dinamica empatica risulta più immediata, è necessario convogliarlo sul piano collettivo. Questo però può comportare una manipolazione del passato, giacché l'emotività influisce sulla memoria collettiva, ne ingiunge la conservazione, e nello stesso tempo la condiziona, fissandola in una cornice persino sacralizzata, nella quale la ricostruzione storiografica può ridursi a una funzione ancillare, secondaria. Il sentimento pubblico tende del resto ad assimilare il presente, in cui esso si sviluppa e manifesta, al passato e sembra favorire la ritualizzazione o la banalizzazione che trasforma l'etica del ricordo in moralismo.²⁰ Lo storico britannico Ian Kershaw, poco più di un decennio prima della diatriba sollevata da Walser, aveva messo in guardia dalla passione morale nell'opera di memoria pubblica, richiamando la centralità dell'indagine storiografica:

*Il passato nazista suscita in coloro che si trovano ad affrontarlo appassionati sentimenti di denuncia morale. Ed è giusto che sia così. E tuttavia, per quanto giustificati, e persino necessari siano questi sentimenti, a lungo andare la denuncia morale non può bastare, e rischia facilmente di alimentare non la comprensione ma la leggenda. L'indignazione e il rifiuto morale hanno costantemente bisogno del sostegno di una comprensione storica reale, frutto di un'indagine autentica. Il passato foggia il presente: una verità di cui la Germania costituisce un esempio molto chiaro, e nient'affatto sempre in un senso negativo.*²¹

Todorov, per scongiurare il pericolo dovuto all'eccessivo carico di memoria, allo scopo di salvare da abusi e manipolazioni le «tracce» di quello che è accaduto, ha suggerito di spostare «l'accento del passato al futuro.»²² Questo *oltre-passare*, dove il passato rimane quale condizione imprescindibile del ricordo, aiuta la memoria a non essere solamente preservata dalla sua istituzionalizzazione o ritualizzazione, ma a diventare un atto generativo per tutti, *una memoria dunque creatrice*, dove il *senso* di ciò che è avvenuto è immutabile, e solo il carico della colpa può, nel caso, essere aggravato o alleggerito, senza per questo sminuire l'imperativo della nostra fedeltà al ricordo nel quale *prendiamo coscienza del nostro esistere*.

L'uomo esiste nel ricordo e per questo non deve disperare nemmeno di fronte all'oblio, perché esso è proprio quella possibilità che, se temuta, incita la rimemorazione²³ come una «immemorabile risorsa». Non è stato forse obliato l'evento all'origine del mondo? La creazione è stata definita da Franz Rosenzweig «fondamento perpetuo delle cose», evento che «non cessa di essere dietro di noi» perché è un «cominciamento incessantemente continuato»,²⁴ che ci permette di esser-ci, di aprirci al mondo. Questa apertura anche alla possibilità dell'oblio, sembra svuotare di necessità e significato ogni *militanza della memoria*, che, come tale, produce non solo una ritualizzazione ma una «recitazione» del passato:

Ci viene detto spesso ai nostri giorni che la memoria ha dei diritti imprescrittibili e che bisogna costituirsi in militanti della memoria. Bisogna rendersi ben conto che, quando si sentono questi richiami contro l'oblio o a favore del dovere di memoria, non si tratta, nella maggior parte dei casi, di un invito al recupero della memoria, alla sistemazione e all'interpretazione del passato

[...], ma semmai alla difesa di una selezione di alcuni fatti fra altri [...]. È la ragione per cui bisogna evitare di «cadere nella trappola del dovere di memoria», secondo le parole di Paul Ricoeur e di attaccarsi il più possibile al lavoro di memoria. Se non si vuole che il passato ritorni, non basta recitarlo.²⁵

Ma attenzione: l'oblio di ciò che è immemorabile, proprio degli *avvenimenti fondativi*, nei piani dei carnefici doveva caratterizzare anche l'Olocausto, così simile a un'anti-Genesi, del quale non sarebbe rimasta traccia alcuna nel nuovo ordine mondiale. Quel piano però fallì, quella possibilità non si realizzò.

Concludiamo questa riflessione con un accenno al perdono. Il perdono è liberale, vitale e creativo, perché offre nuove possibilità al ricordo, agisce sulla storia, anche se non la può certo modificare. Esso non deve obliare il fatto e nemmeno il *senso di un atto malvagio*: il perdono non cancella quel senso né deve portare a un'assoluzione che sottragga alla memoria gli uomini e i loro atti.²⁶ L'assoluzione vanificherebbe, infatti, la funzione creatrice del ricordo.

Ricoeur ha più volte richiamato la necessità che la memoria possa compiere il suo 'lavoro', e cioè acquistare una piena consapevolezza dell'orizzonte di senso dell'evento per trasformare il dolore stesso in una memoria sanata dalle ferite della storia. Questo percorso è stato definito dal pensatore francese una «escatologia della memoria»,²⁷ nella quale il perdono ha un ruolo centrale, perché «costituisce l'orizzonte comune della memoria, della storia e dell'oblio». Ma questo stesso orizzonte, per sua natura, è «sempre in ritirata», «sfugge alla presa». Per tale ragione il perdono non è «né facile, né impossibile», ma reso «difficile».²⁸

Perdonare è un atto che deve toccare la «radice delle sofferenze»,²⁹ e per questo in chi viene perdonato è necessaria la «dignità di ricevere»³⁰ un dono così prezioso, nella consapevolezza della tragicità di azioni che hanno prodotto torti e sofferenze. Il perdono non è, infatti, la sbrigativa cancellazione di un debito, ma uno «sciogliere nodi»³¹, che richiede grande fatica, riconoscimento reciproco, mutua comprensione per il presente-futuro: un'azione perciò profondamente generativa. Ma se il danno è imprescrittibile (non solo sul piano giuridico)³² e irreparabile come nel caso della Shoà (nessuno restituirà quelle milioni di vite e la loro impedita progenie), «amnesia» e «debito infinito»³³ sembrano separate da una linea tanto sottile quanto rischiosa e invalicabile che impedisce uno scambio risolutivo.³⁴

Incombe, peraltro, sulla possibilità di questo ipotetico confronto anche il dato generazionale, legato allo scorrere del tempo. Non sono tanto la memoria o l'oblio ad essere condizionati da questo avvicendamento cronologico ed esistenziale, quanto la legittimità personale nella dazione e nella ricezione del *per-dono*. Questa legittimità non si preserva attraverso la memoria collettiva, ma trae forza e ragione dal vissuto personale di chi ha sperimentato la morte sulla propria carne, e che, sopravvivendo, avverte il dovere o l'intima necessità di testimoniare questo evento. In tale caso è possibile parlare di *ethos* del ricordo, la cui narrazione è soprattutto *lascito di se stessi*, cioè, del proprio *esser-ci-ancora* nella rimemorazione *per un esserci futuro*. Nelle culture più disparate è d'altronde la logica del dono ad animare l'agire etico e sociale degli uomini, perché ogni dono si riproduce *nel tempo che verrà*, oltre-il-passato, attraverso il donatore e chi lo riceve, fruttando «una ricompensa in questa vita e nell'altra».³⁵

Quest'anno ricorrono i settant'anni dalla liberazione di Auschwitz, ma fra cinquant'anni, trascorso oltre un secolo da quei fatti, a chi sarà possibile o lecito perdonare la morte pianificata di un milione e mezzo di bambini e ragazzi? E soprattutto, chi mai potrà essere degno di ricevere quel perdono? Nessuna forma di apocatastasi, traguardo teologico di un'assoluzione universale o esito filosofico di una reintegrazione allo stato originario, è lontanamente pro-

spettabile sul piano storico quando i responsabili del genocidi³⁶ saranno già morti, abbiano essi umanamente espiato o meno per le loro colpe; nessun ristabilimento può comportare una riparazione di simili proporzioni, nemmeno se irragionevole potrà apparire la persistenza immutata del male operante in quegli anni.

Proprio di fronte a questa persistenza, colta in un rapporto essenziale con il tempo e la sua rappresentazione, sembra auspicabile individuare una via di uscita all'aporìa del *perdono dell'imperdonabile*, che in modo creativo *oltre-passi il passato*, lo possa liberare, senza per questo negarlo.³⁷ La *memoria creatrice* quale esercizio della libertà, dell'autonomia, di una maturità etica, di una generatività morale di fronte alla consegna della storia, non è forse la migliore risposta anche contro l'oblio?³⁸ Vorremmo ricordare in proposito la concezione più profonda che della storia ebbe Nikolaj Berdjaev, corrispondente a quel fluire intimo della vita nell'uomo, su cui si affastellano, nascondendolo, gli eventi esterni, e che il nostro ricordo ha la facoltà di recuperare perché esistono due passati, quello «abolito» e quello che può integrarsi nel presente attraverso un'azione creativa lungo una continuità feconda.³⁹

La memoria creatrice opera attraverso gli uomini e il tempo, il cui scorrere non teme, così come non paventa la possibilità dell'oblio, poiché essa è eticamente consapevole del principio che il presente non deve restare ancorato al passato ma deve consentire al singolo, come alla comunità, di ricordare il proprio vissuto individuale e collettivo contribuendo prima di tutto alla continuità della storia contro la reiterazione del male e l'inevitabilità della morte.⁴⁰



Notes

1. La «memoria collettiva», riferita al «lavorio interpretativo di un gruppo», va distinta dalla «memoria comune», dove i ricordi sono il frutto di una «esposizione diffusa ad analoghi contesti di vita» (Paolo Jedlowski, *Memoria, esperienza e modernità. Memorie e società nel XX secolo*, Franco Angeli, Milano, 2002, p. 117).
2. Com'è noto, il discorso fu pronunciato da Walser in occasione della consegna del prestigioso Premio internazionale per la pace degli editori tedeschi. Si veda: *Walser gegen Holocaust-Denkmal: Provokation durch „leeres Ritual“: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels wird heute in der Frankfurter Paulskirche verliehen*, «Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung», 11.10.1998, nr. 41, p. 1; M. Walser, *Die Banalität des Guten: Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede aus Anlaß der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels*, «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 12.10.1998, nr. 236, p. 15.
3. *Walser: «E ora lasciateci ricordare»*, intervista di Raffaele Orani a M. Walser, «Caffè Europa» [rivista online], n. 15, 25.12.1998 (ora su www.Reset.it)
4. Corsivi nostri.
5. Sui contenuti del dibattito si veda: Frank Schirrmacher (hrsg.), *Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation*, Suhrkamp, Frankfurt, 1999.
6. Per un'analisi degli antefatti culturali e del linguaggio utilizzato nella diatriba che seguì al discorso di Francoforte, si veda Anna Zofia Musiol, *Erinnern und Vergessen. Erinnerungskulturen im Lichte der deutschen und polnischen Vergangenheitsdebatten*, Springer, Wiesbaden, 2012, p. 87 e ss.
7. Si veda: Paul Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, tr. it., Il Mulino, Bologna, 2004, pp. 63-70.
8. Per memoria collettiva si intende «il ricordo o l'insieme dei ricordi, più o meno consapevoli, di un'esperienza vissuta o resa mitica da una collettività vivente della cui identità è parte integrante il sentimento verso il passato» (Pierre Nora, *La mémoire collective*, in *La nouvelle histoire*, a cura di:

- Roger Chartier, Jacques Le Goff, Jacques Revel, Retz-CPEL, Paris, 1978, p. 398). Nora osservava inoltre come «ormai la storia sia scritta sotto la pressione di memorie collettive», per «compensare lo sdradicamento storico del sociale e l'angoscia dell'avvenire attraverso la valorizzazione di un passato che non è stato fino ad allora vissuto come tale» (*Ibidem*).
9. Sull'impatto delle storie dei sopravvissuti alla Shoah nella coscienza nazionale e civile dello Stato di Israele si veda: Anita Shapira, *The Holocaust: Private Memories, Public Memory*, «Journal of Jewish Studies», 4, 2, 1998, pp. 40-58.
 10. Un inquadramento sul rapporto tra storia e memoria, in particolare nel secondo dopoguerra in Italia, è in Fiamma Lussana, *Memoria e memorie nel dibattito storiografico*, «Studi Storici», 4, 2000, pp. 1047-1081.
 11. Basti pensare al significato e al lascito 'transnazionale' della memoria in alcune aree del continente europeo storicamente segnate da tensioni e conflitti. Cfr. Maciej Górny, Hans Henning Hahn, Kornelia Kończal, Robert Traba, *Polish-German Realms of Memory: A New Paradigm?*, «Acta Poloniae Historica», 106, 2012, pp. 155-167.
 12. Tzvetan Todorov, *Memoria del bene, tentazione del male*, tr. it. Garzanti, Milano, 2001, p. 203.
 13. Saul Meghnagi, *Introduzione a Memoria della Shoah: dopo i 'testimoni'*, a cura di: S. Meghnagi, Donzelli, Roma, 2007, p. XXXV.
 14. University of Washington Press, Seattle, 1982. Circa la visione di Yerushalmi non sono mancate differenti prospettive: Moshe Idel, *Yosef H. Yerushalmi's Zakhbor: Some observations*, «Jewish Quarterly Review», 4, 2007, pp. 491-501.
 15. Si veda sulla sua concezione fenomenologica di tempo: E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917) = *Husserliana*, Bd. X, hrsg. von R. Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966. Per un'analisi del concetto di tempo in Husserl si vedano: Enzo Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari, 1961; Alessandra Penna, *La costituzione temporale nella fenomenologia husserliana (1917/18 - 1929/34)*, Il Mulino, Bologna, 2007.
 16. Martino Feyles, *Studi per la fenomenologia della memoria*, Franco Angeli, Milano, 2012, pp. 22-23.
 17. P. Ricoeur, *Ricordare*, p. 52.
 18. Sulle dinamiche di costruzione e sviluppo della memoria collettiva rimandiamo alle notissime opere di Maurice Halbwachs: *Les cadres sociaux de la mémoire*, Alcan, Paris, 1925 (ried. 1994); *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950 (ried. Albin Michel, Paris, 1997). Sulla «sociologia della memoria» di Halbwachs, si veda P. Jedlowski, *Memoria*, p. 43 e ss. Sul tentativo di mediazione operato da Ricoeur tra le concezioni di memoria collettiva in Husserl e Halbwachs, si veda M. Feyles, *Studi*, p. 106 e ss.
 19. E. Stein, *L'empatia*, a cura di M. Nicoletti, tr. it. Franco Angeli, Milano, 1992, p. 201.
 20. «[...] la via fra sacralizzazione e banalizzazione del passato può sembrare stretta, fra servire il proprio interesse e fare la morale agli altri; e tuttavia esiste.» Tz. Todorov, *Memoria del bene*, p. 212.
 21. Ian Kershaw, *Che cos'è il nazismo? Problemi interpretativi e prospettive di ricerca*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino, 1995, p. 298.
 22. Cit. in P. Ricoeur, *Ricordare*, cit., p. 82. Non dimentichiamo, per riandare alla riflessione husserliana, la *protensione* del presente nel futuro. Si veda in proposito: James R. Mensch, *Husserl's Concept of the Future*, «Husserl Studies», 1, 1999, pp. 41-64.
 23. Sul concetto di «rimemorazione» si veda M. Feyles, *Studi*, cit., p. 55 e ss. La rimemorazione è anche un lavoro di discesa e di riparazione interiore come suggerisce il termine freudiano: *Erinnerungsarbeit*.
 24. Cit. in P. Ricoeur, *Ricordare*, cit., p. 101.
 25. Tz. Todorov, *Memoria del bene*, cit., p. 208.
 26. P. Ricoeur, *Ricordare*, cit., pp. 112-113.
 27. E vi si sofferma nel denso volume *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Le Seuil, Paris, 2000 (tr. it. *La memoria, la storia e l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano, 2003)
 28. P. Ricoeur, *La memoria*, cit., p. 649.
 29. Id, *Ricordare*, cit., p. 112.

30. *Ibidem*, p. 116.
31. *Ibidem*, p. 117.
32. Vladimir Jankélévitch, ricordò nel 1956 circa la Shoà che: «Tutti i criteri giuridici abitualmente applicabili ai crimini di diritto comune in materia di prescrizione sono in questo caso insostenibili» (*L'imprescrittibile*, tr. it. La Giuntina, Firenze, 1987, p. 15).
33. P. Ricoeur, *Ricordare*, cit., p. 118. Per Jankélévitch l'Olocausto, per la sua unicità, assume i tratti della colpa inespiable, che implicitamente rende impraticabile ogni perdono anche per la sproporzione tra il crimine commesso e la punizione proporzionata conseguente. Da qui, soprattutto nei sopravvissuti che hanno visto e sofferto, «le reazioni che provoca sono innanzitutto la disperazione e un senso di impotenza davanti all'irreparabile» (V. Jankélévitch, *L'imprescrittibile*, cit., p. 22).
34. Sul tentativo di rifondare un'etica basata sull'esperienza di chi, sopravvivendo al male, ha salvaguardato la propria umanità in condizioni estreme, rinviamo a Tz. Todorov, *Di fronte all'estremo. Quale etica per il secolo dei gulag e dei campi di sterminio*, tr. it. Garzanti, Milano, 1992.
35. Marcel Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr. it. Einaudi, Torino, 1965, p. 255.
36. Termine, ricordiamo, utilizzato per la prima volta nel 1944 dal giurista e avvocato polacco Raphael Lemkin (1900-1959) per indicare i più tragici risvolti della politica di occupazione dell'Asse in Europa.
37. Jacques Derrida ha scritto che rimanendo vincolato al passato «che in un certo senso non passa, il perdono resta un'esperienza irriducibile a quella del dono, di un dono che si accorda più facilmente al presente, alla presentazione o alla presenza del presente» (J. Derrida, *Perdonare*, tr. it. Raffaello Cortina, Milano, 2004, pp. 22-23).
38. Il sentimento di nostalgia verso un mondo definitivamente perduto ha animato l'opera di Elie Wiesel, nella quale la memoria assume una funzione non solo consolatoria ma redentiva, tracciando una continuità tra passato e presente, rivolta nel contempo al futuro. Si veda sul tema: Sandu Frunzã, *Elie Wiesel and Nostalgia for a Lost Paradise*, «Transylvanian Review», 2, 2009, pp. 101-105.
39. Si veda Marta Rossignotti, *Persona e tempo in Berdjaev*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1993, p. 127 ss.
40. Cfr. inoltre le riflessioni di Ioan Mãrginean sulla creatività come vocazione autentica dell'uomo in Berdjaev, sviluppate nel saggio *Creativitate și timp în opera lui N. Berdiaev*, apparso in «Studia Theologica Graeco-Catholica Varadiensis» (n. 1, 2002).

Abstract:

For a Creative Memory: remembering the Holocaust

Historical memory is formed by individual memories, which along the time become a collective heritage. This process has ethical and social implications. In October 1998 the German writer Martin Walser defined the memory of Auschwitz «a compulsory exercise», conditioning the collective consciousness of the Germans. His statements raised a strong debate. Remembering the past is a public phenomenon, because everybody's memory creates a representation of the general history. But this can also produce a manipulation of the past, since emotions may affect the collective memory. The French philosopher Paul Ricoeur has repeatedly recalled the need that memory can do its 'work', that is gaining a full awareness of the event's sense, to turn the human pain into a memory healed from the history's wounds. For this reason we need a creative memory as a free exercise of ethical maturity and moral generativity. Instead of forgiveness, which is not always possible, a creative memory could be the best response against oblivion.

Keywords

collective memory, holocaust, genocide, traumatic event, oblivion, forgiveness.