



Autobiografia e invenzione di sé

Roberta Ascarelli

*Dentro di me faccio questo,
nel palazzo immenso della mia memoria.
Lì infatti sono pronti ad un mio cenno
il cielo, la terra e il mare [...].
Lì incontro anche me stesso*

Agostino, *Confessioni*

Vite segregate. L'autobiografia è, come il romanzo,¹ impastata di invenzione. Il 'patto' implicito stretto tra il lettore e l'autore esime chi scrive dal produrre documenti certi o cartelle cliniche sulle debolezze del corpo e le erranze della mente. Ciò che si incontra nelle pagine dei ricordi personali sarà piuttosto un protagonista che spasima per farsi eroe mettendo in bella mostra incontri avventurosi, le cicatrici del destino, le medaglie conquistate da combattente nei tafferugli della storia. A volte il ricordo s'intreccia elegiaco con le buone cose di tempi passati o, pieno di orrore, con fasi di violenza o disorientamento, e offrirà allora le emozioni di epoche perdute. Comunque sia, dimesse o eroiche, da fresco inurbamento o da esilio volontario, le memorie costruiscono il monumento cartaceo a una vita che vuole essere sdoganata come eccezionale e a un Io che celebra grandiosamente "il potere e l'ampiezza della propria vita".²

¹ Cfr. H. Glagau, *Die moderne Selbstbiographie als historische Quelle*, Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, Marburg 1903.

² Cfr. W. Dilthey, *Die Aufbau der geistlichen Welt in den Geisteswissenschaften*.

Le autobiografie ebraiche della seconda metà del Novecento, in particolare quelle che dopo decenni di silenzio ripercorrono le esperienze del fascismo e della guerra, rappresentano una evidente deviazione rispetto a questo canone. Sono poche le vicende di fuga, travestimento o resistenza che, come quelle ricostruite da Marek Edelman o da Ahron Appelfeld, si inseriscono per il loro carattere eccezionale e avventuroso nella tradizione del racconto autobiografico. Per la contiguità con il limite estremo dell'annientamento, le esperienze della discriminazione e della deportazione mal si adattano ad una esposizione idealizzata o, comunque, evolutiva della soggettività: il protagonista si fa creatura, spogliata persino del suo nome e, nello spazio asfittico dei luoghi di prigionia, si lascia afferrare dal confronto antico e tragico con la morte e con il destino. Se pure la permanenza in un campo di prigionia è sottoposta a variabili e permangono, esili, i tratti di ciò che è individuale – “per ciascuno una cosa diversa” sostiene Ruth Klüger –,³ nella ricostruzione di esistenze incalzate dall'annientamento non vi è spazio per la modellizzazione di sé come eroe o come testimone privilegiato, né un varco che lasci accedere ai piaceri dell'invenzione retrospettiva.⁴ Le differenze sono accaparrate dai carnefici: il mostro e non la vittima – nota Girard – è padrone delle contraddizioni che lo fanno personaggio, “l'uomo dall'interno più intimo e dall'esterno più eccentrico, il modello di una mitezza senza pari e altresì dell'estrema ferocia [...]. Suo è lo straniero, suo l'abitante del villaggio, suo il savio, suo il pazzo”.⁵

Anche quando sono le doti individuali a rendere possibile la salvezza – un passo di danza, una melodia ben interpretata, la conoscenza di una lingua –, o quando il vissuto si illumina di provvidenza, la ‘verità’ ha il sopravvento sulla fantasia, la descrizione prevale sulle forme di reinvenzione dell'esperienza. Spesso è il pudore a indurre a resoconti impersonali ed è l'esigenza di scrivere necrologi per i troppi morti senza sepoltura che obbliga a essere veritieri, nella consapevolezza che dietro ogni parola ci

ten, qui in G. Niggel, *Die Autobiographie: zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, p. 30

³ R. Klüger, *Vivere ancora*, ed. it. Einaudi, Torino 1995, p. 169.

⁴ R.-R. Wuthenow, *Das erinnerte Ich. Europäische Autobiographie und Selbstdarstellung im 18. Jahrhundert*, Beck, München 1974, p. 13.

⁵ R. Girard, *La violenza e il sacro*, ed. it. Adelphi, Milano 1980, p. 51.

sia un essere umano inghiottito nel nulla insieme alla sua storia. A questo si aggiunge, nella ricostruzione di tempi così bui, il timore di non essere creduti e l'esigenza di scalfire una propensione all'amnesia – una amnesia devastante nel caso della Shoah perché nega l'esperienza fondativa del dolore e impedisce il sollievo e la rassicurazione dell'essere compatiti. Per molto tempo – racconta Appelfeld – chiunque scrivesse di quegli anni lo faceva per dovere di testimonianza mettendo in primo piano un impegno documentario e rifuggendo ogni introspezione, come se ciò che era accaduto fosse accaduto fuori dal mondo di chi raccontava.

La letteratura autobiografica sarà quindi in questo caso “letteratura della testimonianza, ma assai poco letteratura in senso proprio”;⁶ la parentela con il romanzo, rivendicata dalla autobiografia come genere, verrà ripudiata e la fedeltà al vissuto diventerà norma in tante ricostruzioni che descrivono minuziosamente una condizione di perseguitati, stretta nel dialogo quasi ossessivo con l'orrore.

Come filo rosso tra i volumi autobiografici che narrano del periodo nazista si usa ricordare il precetto che proibisce agli ebrei di investigare il futuro e istruisce i figli di Abramo a radicarsi nella memoria; nei contesti più diversi è stato ricordato il passaggio del *Genesi* che, ricco di angoscia e ansia di riscatto, invita a non consegnare il passato all'oblio – “ricordati di quello che ti fece Amalek” è scritto nel *Deuteronomio* (25,17) e in *Michea* troviamo queste parole del Signore “Popolo mio, ricorda le trame di Balàk, re di Moab” (6,5) – o ci si è affidati all'evocazione contenuta nel titolo di un fortunato libro di Yerushalmi, *Zakhor*, spesso ridotta a formula vuota quanto obbligatoria, per farsi guidare nel vasto territorio della memoria ebraica.

Eppure, malgrado i rimandi che giungono fino al centro della tradizione e che rappresentano uno dei fondamenti identitari di gran parte delle comunità nella moderna diaspora, la fedeltà storica come precetto e la testimonianza come dovere morale costituiscono un fatto del tutto nuovo nella ricchissima produzione memorialistica dell'universo ebraico, in particolare di quello ashkenazita. Se ci si rivolge infatti ad opere più lontane nel tempo e nel processo di secolarizzazione, troveremo testi che, malgrado

⁶ Cfr. H. Burstin, “Il significato della vita oltre la morte”: percorsi autobiografici a confronto, in “Cultura tedesca”, XVI (aprile 2001), pp. 145-157.

ripropongano vivaci ritratti di epoche e figure, non conoscono l'esigenza della verità, ma si caratterizzano per un doppio codice fatto di menzogna, idealizzante o pedagogica, e di interpretazione, assetata di una verità trascendente o, più mondanamente – anche se mai in senso radicale –, tesa a comprendere il senso di una vita e di un destino. L'unico elemento di continuità che lega le autobiografie concentrazionarie o della persecuzione a quelle più antiche è un appannamento dei caratteri individuali che le rende comunque eccentriche rispetto ad un codice che, per quanto complesso e sfuggente come quello del genere, predilige la “ricerca di una caratterizzazione che sia personale”⁷ e tende comunque alla ricostruzione nella storia dello sviluppo della identità individuale.

Se ci volgiamo all'indietro, ci imbattiamo fin dal XVII secolo in un gran numero di autobiografie nate all'interno della vasta area culturale e geografica della diaspora. Si tratta per lo più di memorie di esistenze insicure, rese avventurose dalla precarietà e dalle implacabili oscillazioni della fortuna.

In una prospettiva non confessionale, il bisogno di far conoscere le proprie esperienze è una delle espressioni di tempi forti e non si può negare che per gli ebrei i tempi siano sempre forti; eppure l'esigenza di creare il romanzo della propria vita ha implicazioni religiose troppo complesse per ridurre le *Zyrkoines* a semplice confessione di uomini “al margine”.⁸ Non ci si potrà in questo caso rifare alla prospettiva agostiniana per cui ognuno è il suo ricordarsi, né all'ipotesi di un soggetto che si fa nella sua storia; semmai l'io definito dall'autobiografia sarà il risultato di una astrazione, di una separazione a volte radicale della rappresentazione dalla “percezione sensibile”.⁹

In una tradizione che elimina dalla preghiera persino il nome di chi supplica – con la vistosa eccezione delle donne che, nel ricordo di Miriam, di Esther e di Judith, ma anche di madri grate e ansiose come Sarah, Hannah e Rebecca, potranno pregare nel-

⁷ R. Pascal, *Autobiography as an Art Form*, in *Stil und Formprobleme in der Literatur*, a cura di P. Böckmann, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1959, p. 116

⁸ Cfr. N. Z. Davis, *Women on the Margins. Three Seventeenth-Century Lives*, Harvard University Press, Cambridge-London 1995, p. 6.

⁹ I. Denneker, *Von Namen und Dingen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, p. 99.

l'intimità della casa, useranno, se vogliono, il singolare, inseriranno nella supplica il loro nome e quello dei familiari e faranno parlare il cuore e i sentimenti più segreti dell'animo – l'autobiografia è un fatto eccezionale. Non vi troveremo le premesse del signore di Montaigne che, all'inizio dei *Saggi*, affida ai parenti e agli amici considerazioni e ricordi di modo che, scrive, “quando mi avranno perduto [...] vi possano ritrovare alcuni dei tratti delle mie qualità e delle mie tendenze, e così conservare più completa e viva la conoscenza che hanno avuta di me.[...] Voglio che mi si veda in maniera semplice, naturale e consueta, senza sforzo né artificio: giacché è me stesso che dipingo”.

La storia di una vita consegnata alla scrittura avrà ammissibilità solo se diventa modello di una ricerca mistica, anello nella catena delle generazioni, parte della eredità spirituale – non dissimile al percorso con cui ha inizio il trattato della mishnà intitolato *Pirqè Avôth*: “Mosé – si afferma – ricevette la Thorà sul Sinai e la consegnò a Giosué, e Giosué agli anziani, e gli anziani ai profeti, e i profeti la consegnarono agli uomini della Grande sinagoga”.

Il carattere testamentario delle prime autobiografie seicentesche non si limita però all'elencazione di norme morali e alla confessione dei peccati; lontani dall'ansia penitenziale di Villon, dalla dimostrazione della propria mondana eccezionalità di Cellini, o dal rovello della fama di Cardano, gli autori usano la propria vita quasi fosse un pretesto per parlare della presenza di Dio nelle profezie, nei sogni o nella storia, come consolazione nell'esilio, come prefigurazione del ritorno e come dimostrazione di una fedeltà che, in genere, viene ricostruita nella dialettica di obbedienza e ribellione e che ha come esito, tra mille traversie, la rivelazione e il continuo rafforzamento del patto di salvezza.

In questi tentativi esoterici, sentimentali o dottrinari di congiungere umano e divino, passato e futuro, la memoria rinuncia alla autonoma verità dei documenti, unisce la favola alla verosimiglianza e trasfigura i fatti, anche quelli narrati con gusto del dettaglio, in modo che diventino materia di edificazione e di interpretazione.

Vite inventate. Fin dal primo esempio di biografia mistica conosciuta, il seicentesco *Sefer ha Hesyonath*, redatto da Hayyim Vital tra il 1609 e il 1612, la scrittura appare ricca del pathos di una narrazione apocalittica e, distratta dagli eventi quotidiani o

dalle cronache di esperienze vissute, sembra avere come unico obiettivo la celebrazione profetica del suo autore, il predestinato, il santo e il visionario. Questo figlio di Davide che celebra la sua vita non poteva essere certo un ebreo “comune”, è “simile”, come il Baal Shem Tov e per vie altrettanto tortuose, al Messia e quella che racconta è storia di prodigi, di esaltazione mistica e di delirio di santità. Il suo racconto verrà amato dai contemporanei perché sublime, profondamente religioso, carico di redenzione e non c'è chi si preoccupi della sua veridicità malgrado l'improbabilità dei resoconti: al padre – si narra – viene profetizzato che avrebbe avuto per figlio l'uomo più sapiente della terra e che, tra l'altro, solo in Israele avrebbe trovato la patria adatta alla sua opera e alla sua predicazione; nel corso di una vita illuminata, saggi e rabbini prevedono per lui un futuro di santo, di benedetto e, persino, di salvatore della sua gente. Grande, si afferma, la sua sapienza cabbalistica, assoluta la dimestichezza con il pensiero di Luria – che in cielo sarà addirittura tra i suoi allievi – e smisurata la capacità visionaria alla quale dedica, favolosa e agiografica, gran parte del libro. Fino in Paradiso giungerà con la sua santa immaginazione e potrà descrivere ai lettori nei più minuti particolari il paesaggio celeste soffermandosi a descrivere con cura del dettaglio il posto che gli era stato assegnato nelle sfere più alte, a conferma della sua eccezionalità.

Dottissimo maestro anche Leon Modena, rabbino di Venezia che scrive nel 1647 in ebraico *Hajjé Jehud*, vita di Jehudá, storia di una personalità inquieta dalle sorprendenti esperienze intellettuali come rabbino, filosofo, tecnico della memoria e di sortilegi, ma anche come rinomato poeta in “lingua cristiana ed ebraica”. Sapidi e intensi i ricordi, attenti i ritratti, verosimile la narrazione di questo devoto peccatore diviso tra lo studio dei sacri testi e la passione per il gioco. Ma la narrazione dettagliata degli eventi che dona uno spaccato fedele della vita degli ebrei di Venezia, persino l'esibizione del successo ottenuto con le sue opere sia tra i correligionari che tra i gentili sono solo il pretesto per una trasfigurazione religiosa della sua persona, del suo cammino e delle sue doti di scrittore, poiché, sostiene, è dal Signore che “provengono i disegni del cuore e l'espressione della lingua”.¹⁰

¹⁰ *Vita di Jehudá*. Autobiografia di Leon Modena rabbino veneziano del XVII secolo, trad. it. di E. Artom, Zamorani, Bologna 2000, p. 56.

In questa autobiografia, illuminata dalla fede, i fatti dell'esistenza, ma anche i turbamenti di un intellettuale sul confine della modernità sono poco più che un pretesto. Il racconto di Jehudá vuole incanalarsi nella grande storia dell'ebraismo e, attraverso il racconto di lutti, malattie, infelicità domestica, povertà, debolezze, Leone modella se stesso e la sua esistenza sulla lettera dei libri di saggezza. Nell'incipit del libro, che riprende un passo della *Genesi* "Pochi e cattivi sono stati i giorni degli anni della mia vita su questa terra" (47, 9) e nelle prime pagine in cui ritornano temi e frammenti dell'*Ecclesiaste* appare chiaro quale sia il contenuto velato dello scritto: l'autobiografia sarà una esemplificazione dei limiti dell'uomo di fronte alla grandezza di Dio, il racconto di un insensato divenire in cui eventi sempre uguali culminano con la morte: "ciò che è stato è ciò che sarà/ ciò che è stato fatto è ciò che si farà – è scritto nel *Quohelét* – /Niente di nuovo sotto il sole" (1, 9-11). A fronte di tanta fragilità Leone, come Qoheléth, non cessa di imparare e di insegnare ciò che va oltre il tempo; così, quando scrive della sua umile vita, lo fa con l'evidente scopo edificante di sconfiggere la vanità di una esistenza che non trovi ancoraggio in un profondo senso religioso: "resterò in vita – è scritto nell'Alleluia del Salmo 118 (17) – in modo che annunzi le gesta del Signore". Attraverso la materia di un sé modellizzato nel riferimento costante alla tradizione sapienziale si dona sostanza alla dialettica tra la Storia e le storie, una dialettica profondamente radicata nella tradizione ebraica in cui campeggia la vicenda della *Bibbia*, come rivelazione vivente, sempre attuale di Dio, e vi è il farsi del *Talmud* come ricostruzione del percorso dell'uomo che, se tende a Dio ed è segnato dalla sua presenza, si apre alla successione individuale e storica delle interpretazioni. Tardivo e incerto è il passaggio tra la Storia di Dio e la storia degli uomini, ma forte rimane attraverso le generazioni il desiderio di tornare con la mente e la preghiera a quel tempo senza tempo, avvinghiati alle proprie origini e ai suoi miti.

Non sorprende quindi che la storia di Modena si dilati in metafora della continuità dell'ebraismo, si faccia anello della catena che unisce ogni ebreo al primo degli uomini e, attraverso le epoche, ai re e ai profeti che hanno guidato il cammino del popolo d'Israele: "Così non morirò e resterò in vita – scrive –; infatti ho pensato che una cosa di questo genere sarà cara ai miei figli, usciti dai miei lombi e alla loro discendenza successiva, e ai

miei allievi, che sono pure chiamati figli”.¹¹ Campeggia in questa fitta rete di rimandi la figura di Giobbe, “carattere universale del problema della pena, del male, del confronto con Dio e con il mondo”,¹² colui che soffre più di chiunque altro, ma non per questo cessa di obbedire, di indagare e, soprattutto, di credere rinunciando a tutti gli aspetti razionali e ‘utilitaristici’ della fede: “Chi mai mi darà una lingua esperta in elegia, lamento e pianto per esprimere e scrivere come la mia fortuna – scrive Leone – sia diversa in male da quella di ogni altro uomo, e infatti ha cominciato dal giorno in cui sono nato a rendermi desolato [...]. Io soffro e sopporto, in verità di continuo da allora fino adesso, cosicché non vi è giorno che non porti maledizione maggiore dell’altro. Non vi è uguale a me in tutto l’intero regno del cielo e tra tutte le sue creature”.¹³ Radicata nel dolore, minacciata dal nonsense, esiliata da Dio, la vita di Leone diventa l’esempio di un fitto dialogo con l’Assoluto sulle dinamiche della salvezza e la ricerca di un segno della presenza divina anche tra i fatti più umili di una singola esistenza.

Costruzione letteraria, trasfigurazione religiosa della realtà, piacere del racconto edificante, riferimento costante alla figura di Giobbe e alle pagine del *Qohelétht* si ritrovano anche nella più nota e più studiata tra le antiche autobiografie ashkenazite che una ricca vedova di Amburgo, Glückel von Hameln, inizia a scrivere in giudeo tedesco nel 1690. Fortissima l’influenza del *mayse bukh*, un testo di leggende e racconti ad uso delle donne pubblicato a Basilea nel 1602 e ristampato ben 12 volte fino al 1673, lunga la serie di aneddoti, racconti, apologhi che l’autrice propone con compiacimento al suo lettore, felice di quel raccontare favole che rivelano una notevole cultura e che contengono insegnamenti morali, precetti religiosi, valutazioni pedagogiche utili ai discendenti. Una favola sembra anche la sua infanzia, malgrado le infinite vicissitudini della comunità di Amburgo, con genitori agiati, colti, saggi, amorevoli e di eccezionale prestigio tra la loro gente, fino al matrimonio felice con un uomo stimato da tutti, ricco di virtù, saggezza e commerci che sa amarla e ascoltarla.

¹¹ *Ivi*, p. 35.

¹² N. N. Glatzer, *The Dimensions of Job*, Schocken Books, New York 1969, p. 4.

¹³ *Baba Batra*, 15b.

Certo non sfugge a Glückel il carattere 'eroico' delle azioni di ogni giorno per gli insoliti destini che caratterizzano le prospettive esistenziali di una minoranza, né vi è sottovalutazione dei pericoli continui e imprevedibili che la sovrastano e del valore della resistenza alle richieste di conversione e di omologazione che giungono dai gentili. Ma, al di là degli aspetti storico-sociali che, pure, hanno fatto considerare queste *Memorie* una fonte insostituibile di notizie sulla vita quotidiana degli ebrei del XVII secolo nelle floride comunità di Amburgo e di Altona,¹⁴ mal si comprende il testo di Glückel se lo si legge come fedele resoconto lasciando in ombra i suoi presupposti morali e gli innumerevoli riferimenti religiosi. Nelle *Zyrkoines* di Glückel, composte con "grande dolore e con cuore pesante", vicende e atteggiamenti sono narrati in modo da riprodurre, e con maggiore chiarezza di quanto avvenisse in *Hajjé Jehud*, l'esperienza di Giobbe sia come evocazione di una vita 'santa', sia come modello di una narrazione che "serva da esempio":¹⁵ nei primi tre libri troviamo un racconto di speranza e appagamento che dalla nascita giunge fino alla maternità, negli ultimi tre ogni cosa ritorna avvolta in uno spesso manto di disillusione e di dolore; non solo perché alla giovinezza segue la vecchiaia, alla ricchezza la povertà, ma anche perché Glückel deve combattere per tenere viva in tanto dolore la sua fede. Al centro del volume, nel quarto capitolo, una lunga riflessione sulla morte e sulla grazia in cui l'autrice si diffonde sulla caducità delle cose terrene. Tra un furto di diamanti e la morte dei padri, colloca la fine del sogno di redenzione di Shabbatai Zwi, la più complessa delle delusioni e la più gravida di conseguenze che segna nel testo l'inizio di un percorso di disinganni successivi – morti, vedovanze, povertà, persecuzioni. Dolorosa la vita senza la prospettiva immediata di una redenzione, difficile sottrarsi, senza la speranza di un ritorno, alla coscienza della inutilità degli umani sforzi; eppure, anche nelle angustie non viene meno per Glückel quel dialogo fitto e intenso con il Signore, quell'abbandono fiducioso alla sua volontà che le permette di preservare la speranza, fino all'immagine rasserenante e

¹⁴ L. Heid-J. H. Schoeps, *Juden in Deutschland. Von der Aufklärung bis zum Gegenwart*, Pieper, München 1994, p. 27.

¹⁵ *Vita di Jehudá*. Autobiografia di Leon Modena rabbino veneziano del XVII secolo, cit., p. 116.

miracolosa con cui si chiude il volume: “Verso le dieci di sera il cielo si rischiarò come in pieno giorno. La donna lo guardò e lo vide aprirsi [...]. Poi il cielo si è ricoperto di nuovo come se qualcuno avesse tirato una tenda, e l’oscurità è tornata. Dio voglia che questo sia un buon segno”.¹⁶

Se la luce del miracolo si confonde nei decenni successivi con immagini di diversa ascendenza metaforica, in cui campeggiano soli di scienza e di ragione, rimane nell’impianto delle autobiografie ebraico orientali più significative, a partire da quella ‘filosofica’ di Salomon Maimon fino a quella ottocentesca e femminile di Pessele Wengeroff,¹⁷ lo stesso impasto di vita vissuta e di ansia dimostrativa e una sorta di primato dell’esemplare e del pedagogico rispetto alla realtà delle esperienze.

Le questioni fondamentali di conoscenza e di morale che, anche quando si collocano ai margini dell’ambito religioso, pongono un interrogativo ineludibile sul senso ultimo della vita e della storia inducono a una prospettiva di profondità: per catturare il senso ultimo di una vita, bisogna però che la cronaca sia infedele, “poetica”, pronta come una rete a catturare attraverso l’esistenza individuale aspetti universali, densi di significato.

Negli aforismi sulla autobiografia scritti da Richard Beer-Hofmann, autore a ‘fine secolo’ di storie di esteti e dilettanti sospinti dall’incontro con la morte o il sogno a continui conati di conversione, troviamo un impasto di soggettivismo e desiderio di cosmica complessità che sfocia in un richiamo alla forza trascendente e secolarizzata dello *Schicksal*: “Solo colui che parlando di sé – tacendo di sé – describe unicamente il volere del destino, solo costui può essere, mentre parla di sé, il vero cronista del destino”.¹⁸ Significativo però che, persino dietro la vaghezza di questo richiamo decadente al destino, ci sia in Beer-Hofmann, come nei suoi personaggi da Giacobbe a Georg, un rimando esplicitamente ebraico al tema dell’“elezione” e una concezione di storia come fiume impetuoso che continua a scorrere incessantemente nel cuore delle generazioni.

¹⁶ *Ivi*, p. 162.

¹⁷ Cfr. S. Maimon, *Storia della mia vita*, ed. it. e/o, Milano 1989; P. Wengeroff, *Memoiren einer Grossmutter*, vol. I, Poppelauer, Berlin, 1908.

¹⁸ L’aforisma è in R. Beer-Hofmann, *Gesammelte Werke*, Fischer, Frankfurt a.M. 1963, p. 637.

La contessitura della propria esistenza alla trama del fato assume per ogni autore della costellazione ebraico-orientale forme diverse, ma costante appare il desiderio di fare della propria vita l'oggetto di interpretazioni favolose o una questione ermeneutica su cui non cessare di arrovellarsi – e questo anche in anni in cui si coinvolgono intensamente storia e società per scoprire quali siano i margini credibili del processo di assimilazione o quale sia lo spazio di “conversione” delle folle alla predicazione del razionalismo e, quindi, del liberalismo ebraico.

Così, dalla autobiografia di Salomon Maimon fino alla *Selbstanalyse* freudiana, passando, alla rinfusa, per le autobiografie di Melekh Ravitsh, di Stefan Zweig o di Marc Chagall,¹⁹ l'esperienza soggettiva dà luogo a un processo di astrazione in cui la complessità del “Libro della vita” spiazza e travolge la verità dell'esperienza: dall'immagine del teatro in Schnitzler, al vagabondaggio per Singer, alla fiera per Sholem Alejchem o ai mobili opprimenti delle zie di Benjamin, non vi è chi non tenti di trovare una chiave metaforica per giungere a lambire il senso più profondo e ‘inattuale’ del vivere. È l'atteggiamento del collezionista o dell'erede che, nel momento in cui prende possesso delle cose, si stabilisce nel passato per rinnovare, indisturbato dal presente, il vecchio mondo. Da un oggi disorientante perché gravato di insensatezza l'intellettuale ebreo si impegna a dare ordine al passato, non solo cronologicamente ma anche sistematicamente, facendo risaltare ciò che è ‘normativo’ o comunque ‘sostanziale’ rispetto alla massa di questioni e fenomeni irrilevanti che rendono opaca l'attualità.²⁰

Romanzi familiari. Catena della tradizione e catena delle generazioni, legami di scrittura e legami di sangue tra passato e presente, sono i materiali privilegiati di ogni autobiografia che inizi con la storia di famiglia e che giunga a descrivere figli e nipoti dell'Io che si narra. Si tratta di *Ausgraben und Erinnern*, un procedimento dialettico e utopico che, di fatto, priva di valore il ‘tempo-ora’ nel confronto – spesso distorto e frammentario – tra profezia e attesa. Anche se molte sono le trasformazioni intervenute nel corso dei secoli, a contatto coi vicini e nel conflitto mai

¹⁹ Mi riferisco qui in particolare a *die vaye hey mat mayne*, il poema autobiografico pubblicato nel n.9 del 25 febbraio 1938 dei “Literarische bleter”.

²⁰ Cfr. H. Arendt, *Il pescatore di perle*, ed. it. Mondadori, Milano 1993.

risolto tra l'illuminismo che dona libertà e un romanticismo che restituisce valore al passato, alle speranze di redenzione, alla consistenza strutturante della nostalgia, il tempo delle origini si confonderà sempre più con un Eden immaginario, mentre il bisogno di interpretazione si concentrerà sul senso – più o meno trascendente, ma sempre ultimo – dell'esistere.

Nella gran parte dei 'moderni' racconti di vita questa esigenza di idealizzare l'antico si banalizza in una aristocratizzazione arbitraria della memoria. All'inizio di *Die Welt von gestern*, Zweig descrive con ironica superiorità l'esercizio fantasioso dell'invenzione delle origini, così diffuso nella borghesia ebraica in via di assimilazione: "Questa specie di nobiltà che molte famiglie ebreë si attribuiscono di propria iniziativa, ha ora divertito ora irritato me e mio fratello da quando eravamo piccini [...] questo eterno classificare socialmente, che costituiva in fondo l'oggetto di ogni conversazione in casa o in società, ci appariva ridicolo o snobistico, giacché in fondo per tutte le famiglie ebreë si tratta sempre di cinquanta o cento anni più o meno da quando sono uscite tutte dallo stesso ghetto".²¹

Solo apparentemente la falsificazione della propria nascita – genealogie di improbabile nobiltà o aneddoti di paternità sconosciute che si ritrovano in autori come Roth, Singer, Manger o Kisch, a esemplificazione inconsapevole quanto significativa delle tesi freudiane sul *Romanzo familiare* del nevrotico – è il tributo pagato dal *parvenu* per far dimenticare l'eccentricità della sua origine o per lenire il senso di colpa, così suggerisce Freud, di aver 'superato' i padri fino a rischiare di dimenticarsi di loro. Lo snobismo del biografo di sé, che Zweig rubricava come ridicolo esempio di dipendenza dal mondo dei gentili, sciocco arrivismo da provinciali, viene in parte trasfigurato dalla nostalgia di una elezione che non si esaurisce nel rispetto umano per le gerarchie sociali e che non si riesce più a placare nella tradizione sapienziale o, tanto meno, nella evocazione o nella modellizzazione della figura di Giobbe.

Con il proprio destino e con la propria tradizione ci si confronta tendenziosi, in modo che l'ebraismo non opprima, quasi fosse una inappellabile condanna, ma continui a distribuire frammenti di miracolo anche nella più comune e travagliata delle esi-

²¹ S. Zweig, *Il mondo di ieri*, ed. it. Mondadori, Milano 1946, pp. 24-25.

stenze: “Hai sulle spalle una eredità pesante, bene! Alleggerisci la tua eredità – esorta Lessing –. I tuoi figli ti perdoneranno di essere stato figlio dei tuoi genitori. Non ingannare il tuo destino. Ama il tuo destino. Segui il destino”.²²

Alla richiesta pressante, avanzata da Dohm nell’età dei lumi e sempre riproposta dai progressisti tedeschi, di dimenticare il proprio passato come prezzo pagato alla assimilazione, il mondo ebraico orientale reagisce con una idealizzazione selettiva della storia di famiglia che metta in luce, o addirittura crei di sana pianta, aspetti particolari e ‘aristocratici’ della vita degli antenati. In ogni modesta famiglia ebraica si scoprirà così un nobile, un eroe, un santo, un erudito o un rabbino – un Mosè da cui discendere e di cui continuare, sia pure in qualche minima parte, l’opera. Del resto nobile è il sangue degli antenati che scorre nelle vene anche dell’ultimo dei discendenti e – come insegna Lessing nel suo tentativo di sconfiggere l’odio di sé ebraico – non è impossibile ritrovare l’orgoglio dell’origine regale del popolo eletto: “Chi sei tu? Forse il figlio dell’inquieto mercante Nathan e della inerte Sarah che lui ha fecondato solo perché portava in dote abbastanza denaro? No! Giuda Maccabeo era tuo padre, la regina Esther tua madre. Da te, solo da te parte la catena che giunge, anche se attraverso anelli così logori, a Saul, a David e a Mosé. Sono presenti sempre e in ognuno. Lo erano in tempi remoti e potrebbero domani esserlo di nuovo”.²³

Il sogno di essere Jussuf. È la cattività – aveva scritto Goethe nel *Torquato Tasso* – che impedisce agli uomini di avere una storia: “Un uomo non conosce l’altro; solo/si conoscono i servi di galera,/che ansano fitti sullo stesso banco;/dove nessuno può chiedere nulla,/perdere nulla, uno conosce l’altro”²⁴. Una volta emancipati, gli ebrei hanno la possibilità di narrare le singolari vicende della loro esistenza ma, poiché la sostanza di verità del loro passato è andata perduta tra i tanti pellegriaggi e le innumerevoli persecuzioni, preferiscono attingere alle suggestioni esotiche di terre remote. Manca infatti la casa che ‘alloggia’ i ricordi e, nel caso ebraico, “il teatro del passato che è la nostra

²² Th. Lessing, *Jüdischer Selbsthass*, Zionistischer Bücher-Bund, Berlin 1930, p. 51 (per l’edizione it. cfr. *L’odio di sé ebraico*, a cura di M. Pirro, Besa, Nardò 2001).

²³ *Ibid.*

²⁴ J.W. Goethe, *Torquato Tasso* V, 5, 54-58.

²⁵ Cfr. G. Bachelard, *La poetica dello spazio*, ed. it. Dedalo, Bari 1975, in part. p. 26.

memoria” va completamente reinventato.²⁵

La versione a stampa della autobiografia di Henriette Herz inizia con la storia della famiglia paterna e con il viaggio che, dal Portogallo, l’aveva condotta fino in Germania. In questa descrizione, Berlino, città natale dell’autrice ha la consistenza provvisoria della tappa di un lungo cammino,²⁶ luogo di passaggio più che di stabile residenza. Anche il suo nome parla di sradicamento e di provvisorietà: Henriette è nome assimilato alla cultura tedesca che giunge dal francese e, per di più, dal maschile; mentre il cognome del marito Markus viene dall’Est ed è banalmente intercambiabile con molti altri; colui che lo porta a Berlino può vantare una apprezzata vicenda individuale come medico e come filosofo illuminista, ma è solo con il suo bisogno di integrazione, non ha antenati conosciuti, o almeno citabili con decoro, né parenti stretti.

Sotto la maschera del nuovo nome e della nuova residenza l’ultimo arrivato rischia sempre di lasciar intravedere e di intrevedere lui stesso l’antica esistenza del paria, come nota Hanna Arendt ricostruendo la personalità e la vita di Rahel Levin; cercherà quindi di sfuggire alla svalutazione di un presente che non garantisce identità per creare un’altra memoria in cui il tempo storico viene trasfigurato. Il passato, per usare i termini benjaminiani, è trasmissibile solo perché citabile, ma la forza della citazione non servirà a conservare, “ma a purificare”, “a strappare dal contesto” e infine a liquidare questo contesto usando, in mancanza di elementi di certezza, la violenza falsificatoria del predatore.²⁷

La suggestione viene da Herder che, senza ingenuità, sorvola sulla differenza religiosa dei concittadini di religione mosaica. Quello che li rende diversi, non sono credenze e leggi, ma luoghi di provenienza e storia. Gli ebrei sono rimasti stranieri, popolo della Palestina e, in Europa, gente d’Asia. È il tema delle origini che intralcia il processo di assimilazione lasciando come legato i pericoli di una estraneità che resiste a conversioni e titoli nobiliari, ma anche lo spazio magico e favoloso nella definizione di sé e del proprio destino.

²⁶ Cfr. B. Hahn, *Leggere Goethe. Scrivere su Goethe*, in AA.VV., *Tradizione ebraica e cultura di lingua tedesca*, a cura di M. Ponzi, Lithos, Roma 1995, p. 30.

²⁷ W. Benjamin, *Karl Kraus*, in Benjamin, *Avanguardia e rivoluzione. Saggi sulla letteratura*, ed. it. Einaudi, Torino 1973, p. 128.

All'inizio dell'Ottocento, Rahel Levin, che aveva cambiato il suo nome in Friederike Robert e aveva sposato Varnhagen von Ense per sfuggire alle asprezze di un destino di ebrea non bella, senza mezzi e dal turbolento passato, favoleggia su radici e appartenenze. Come il collezionista benjaminiano, Rahel coglie nelle epoche più remote le tessere di genealogia con cui ricostruire una accettabile identità, dimenticando le esperienze vicine e le infinite vessazioni del ghetto: "Che storia – sono una profuga dall'Egitto e dalla Palestina e trovo qui aiuto, amore e cura da parte Vostra! Con entusiasmo sublime penso a questa mia origine e alla trama del destino in cui si uniscono le più lontane distanze di spazio e di tempo: le più antiche memorie del genere umano, allo stato più recente delle cose".²⁸ Del resto Moses Mendelssohn era stato ritratto da Lessing nei panni del saggio Nathan sullo sfondo di Gerusalemme e non vi era ebreo assimilato dell'area tedesca che non vantasse una somiglianza con questo eroe, amico di dervisci e saladini, e con il suo modello berlinese: "Hoert es, hoert, ich bin ein Baer, / Nimmer schäm ich mich des Ursprungs / Und bin stolz darauf, als stammt'ich / Ab von Moses Mendelssohn",²⁹ canzona Heine che non risparmiava critiche allo snobismo dei suoi correligionari. Eppure nella lettera scritta il 21 gennaio 1824 all'amico Moses Moser, il poeta non sembra insensibile alla fascinazione di una patria orientale e al sottile compiacimento di essere così diverso da tutti gli altri 'tedeschi' e così lontano dalla loro 'misera': "Sono troppo addormentato – nota – per scrivere in tedesco. Del resto, come sai bene, non sono neppure un tedesco [...]. Non crederei neppure di dovermene vantare se pure lo fossi. O ce sont des barbares! Esistono solo tre popoli civilizzati: i francesi, i cinesi e i persiani. Io sono fiero di essere un persiano".³⁰

A molti anni di distanza gli fa eco Freud, con la proverbiale asciuttezza: "E noi veniamo da laggiù (uno di noi due si considera anche tedesco, ma l'altro non si considera tale). I nostri antenati vissero là per cinquecento, forse mille anni [...] eppure è

²⁸ Cit. in H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di una ebrea*, trad. it. Il saggiatore, Milano 1988, p. 11.

²⁹ H. Heine, *Atta Troll*, X (Udite, udite, sono un orso / non ho più vergogna dell'origine / me ne vanto, come se discendessi / da Moses Mendelssohn).

³⁰ H. Heine, lettera a M. Moser del 21.1.1824, in *Briefe*, vol. I, Mainz 1950, p. 136.

impossibile dire quali vestigia di questa terra ci siano rimaste nel sangue e nei nervi”.³¹ Freud non risponde direttamente a questa domanda, schivo e prudente sulla questione ebraica; ma in un contesto lontano³² parla nel 1914 del contrasto tra la vita consapevolmente vissuta e i possenti condizionamenti del sangue, tra una esistenza consumata nel vagheggiamento di un sé arbitrario e un’altra, assolutamente inconsapevole e priva di testimonianze, nella quale si è legati oscuramente alla catena delle generazioni.

Approdati a questo tempo senza tempo, perché privo di misurabilità e di evidenze, gli scrittori ebrei ashkenaziti troveranno le loro origini nella Spagna moresca, nei giardini dell’Alahmbra, nelle magie dell’Oriente, confondendosi con l’immagine heiniana di *Jehuda ben Halevy*: “Reiten wir zurück nach Spanien / Zu dem kleinen Talmudisten, / der ein grosser Dichter worden / Zu Jehuda ben Halevy? / Ja er ward ein grosser Dichter, / absolute Traumweltherrsche / Mit der Geisterkönigskrone / Ein Poet von Gottes Gnade”³³. Incederanno simili a Else Lasker Schüler, nei panni di Jussuf, il principe di Tebe, circondato da nobili, ministri, santi, vescovi per allestire tutti insieme una mascherata eversiva rispetto alla banalità del tempo e alla prigione di un ragionevole presente. Come suggerisce Hofmannsthal nel prologo dell’*Anatol*, lo scrittore di origine ebraica non entrerà nella macabra celebrazione della “vita apparente” che rispecchia solo la concretezza diaristica del nulla; si farà “regista dei suoi sogni”, allestendo per la rappresentazione della propria vita uno spettacolo in cui gli aspetti liberatori e compensatori del *Purimshpil* si collegano all’attesa quasi magica del riscatto e ad una infinita possibilità di interpretazione.

³¹ S. Freud, lettera a A. Zweig del 8.5. 1932, in S. Freud - A. Zweig, *Briefwechsel*, Frankfurt a. M. 1968, pp. 51-52.

³² Cfr. S. Freud, *Introduzione al narcisismo*, trad. it. in *Opere*, VII, Boringhieri, Torino 1975, p. 448.

³³ H. Heine, *Jehuda ben Halevy* II, 37-44, *Romanzero - Hebräische Melodien* (“Ritorniamo ancora in Spagna / dal fanciullo talmudista / che divenne un gran poeta, / Jehuda ben Halevy? / Sì egli fu poeta / grande re del sogno / con il serto di Signore dello spirito, / per virtù di Dio poeta”, la trad. è di G. Calabresi, in *Romanzero*, Bari 1953, p. 423).