

IL MONDO SEFARDITA NELLA LETTERATURA TEDESCA DA LESSING A CANETTI

Riccardo MORELLO

ABSTRACT • *The Sephardite World in German Literature from Lessing to Canetti*. The article explores the presence of Sephardic culture in German literature between the 18th and 20th centuries, through the work of Gotthold Ephraim Lessing, Heinrich Heine and Elias Canetti.

KEYWORDS • Sepharad; Lessing; Nathan; Heine; Rabbi; Canetti.

1.

Il primo momento di incontro tra mondo sefardita e cultura tedesca si situa nel Settecento, l'epoca in cui si comincia a discutere in termini moderni di emancipazione, assimilazione e di tolleranza religiosa. Gotthold Ephraim Lessing scrive nel 1779 *Nathan der Weise* (*Nathan il saggio*), il "poema drammatico", ispirato a una novella del *Decamerone* di Boccaccio, per celebrare l'ideale della tolleranza, il cardine del pensiero illuminista, testimonianza di un'epoca in cui, come scrisse Cesare Cases "il pathos della ragione era permeato di poesia" (Lessing 1992, p. XXVI). Nel capolavoro di Lessing la saggezza del protagonista e la sua lezione morale consistono proprio nel mostrare come nella presunzione di essere nel vero derivino tutte le storture, i fanatismi e le superstizioni che deturpano la storia dell'umanità. La verità è essenzialmente per Lessing ricerca della verità stessa, come suggerisce la sua celebre affermazione secondo la quale se Dio gli avesse mostrato la Verità nella sua mano destra e nella sinistra soltanto l'esigenza di ricercarla, anche a costo di gravi errori, egli avrebbe preferito scegliere il dono serrato nella mano sinistra, nella convinzione che la Verità appartiene soltanto a Dio (e forse solo da Dio può essere tollerata). La religione era per Lessing questa ricerca continua e inesauribile, mai persuasa di possedere la verità, ma sempre pronta a ridiscutere e correggere le proprie modalità di inseguirla, perché proprio in questa disponibilità e in tale autocontrollo consiste l'universalità della ragione. Alla domanda su quale sia la vera religione, tra cristianesimo, ebraismo ed islamismo, postagli da Saladino, l'ebreo Nathan risponde con la parabola dei tre anelli narrata da Boccaccio nel *Decamerone*. Se dei tre anelli che il padre lascia in eredità ai figli uno solo è autentico e gli altri due perfette imitazioni, per sapere quale dei tre fratelli possieda l'anello autentico si può soltanto osservare quale dia miglior frutto e renda migliore chi lo possiede. Detto evangelicamente: dai loro frutti li riconoscerete. Il messaggio implicito è una lezione di umanesimo laico che dall'oriente sembra illuminare coi suoi raggi le tenebre dell'oscurantismo. Come nell'*Ifigenia in Tauride* di Goethe, o nel finale dell'*Idomeneo*, del *Ratto dal serraglio* o nel *Flauto Magico* di Mozart.

Il grande testo teatrale di Lessing, come sappiamo, era dovuto alla frequentazione e all'amicizia dell'autore con Moses Mendelssohn, il "Socrate berlinese", filosofo ammirato e rispettato da Kant, il modello dell'ebreo Nathan, ricco, ma soprattutto "saggio". Rappresentante di quel movimento che si chiamerà la *Haskalah*, l'illuminismo ebraico, propugnava per gli ebrei askenaziti di lingua Jiddish l'assimilazione alla lingua e cultura tedesca, intese come passaporto di ingresso nella cultura Occidentale. Nato a Dessau nel 1729, trasferitosi a Berlino dove si era affermato come capace imprenditore e fine studioso, Mendelssohn aveva personalmente tradotto in tedesco il Pentateuco, nella convinzione che gli ebrei dovessero abbandonare "die jüdischdeutsche Mundart" ("dialetto ebraico-tedesco") (Tree, 2007, 8), come lui chiamava lo Jiddish, coltivando nel contempo rapporti di amicizia con Lessing, e confrontandosi con tutti i più importanti intellettuali dell'epoca. Fu coinvolto tra l'altro nel celebre *Spinozastreit*, la controversia circa lo spinozismo, il carattere potenzialmente eversivo del panteismo spinoziano, che tenne impegnati a lungo filosofi e teologi tedeschi. I suoi seguaci, i cosiddetti *Maskilim*, coltivavano più o meno tutti una sorta di filosefarditismo, una idealizzazione del modello sociopolitico e culturale della Spagna medioevale, considerata come culla della cultura ebraica, un momento ideale di simbiosi tra le tre religioni, contrapposta alla storia assai travagliata degli ebrei "tedeschi" dell'Est Europa.

Anche se Lessing ambienta la propria storia all'epoca delle crociate in Terra Santa, sappiamo però che, oltre alla novella di Boccaccio, tra le fonti ispiratrici del dramma possono annoverarsi anche testi della letteratura ebraico-spagnola medioevale, in particolare lo *Schwet Jehuda* (*Lo scettro di Giuda*), di Salomo Ibn Vega, storia delle persecuzioni ebraiche, pubblicata in ebraico e spagnolo (ad Adrianopoli nel 1554) e poi successivamente in Jiddisch a Cracovia e ancora più tardi in latino (ad Amsterdam) e in tedesco. Ma naturalmente anche il pensiero di grandi figure del XIII secolo ben note a Moses Mendelssohn come Moshe ben Maimon (Maimonide) o Abraham Ben Samuel Abulafia, celebre cabbalista che aveva parlato dell'ebraico come lingua universale, capace di riassumere in sé tutte le lingue, e di una ideale fusione tra cristianesimo, islam e giudaismo. Questi vari elementi confluiscono nella lettura laica e moderna di Lessing, che a sua volta, grazie anche al proprio impianto pedagogico e alla enorme risonanza che assunse nel canone letterario classico grazie a Goethe e Schiller, influirà poi a sua volta sul processo di assimilazione degli ebrei askenaziti nella società borghese tedesca e sul filone molto importante del riformismo ebraico (David Freidländer e Israel Jacobsen). Un circolo virtuoso che alimenta quell'aspirazione all'assimilazione che caratterizza il "cammino" degli ebrei orientali verso l'Occidente, destinato assai presto purtroppo ad entrare in crisi.

2.

Per un ebreo tedesco della prima metà dell'Ottocento, nell'epoca della restaurazione, era ancora assai difficile, affermare la propria identità, anche per un ebreo assimilato come Heinrich Heine, nato a Düsseldorf da una famiglia di ebrei non osservanti, cresciuto poi ad Amburgo e per il quale la conversione alla fede luterana era stato "il passaporto per la civiltà europea." In quegli anni, infatti, dopo la parentesi napoleonica che aveva segnato l'affermarsi dei diritti per le comunità ebraiche in tutta l'Europa, dopo le guerre antinapoleoniche e la ventata patriottica in Germania, l'atmosfera si era caricata di nazionalismo sciovinistico e di antisemitismo. Tra il 1818 e il 1819 gli ebrei tedeschi erano stati oggetto di episodi di grave intolleranza e di violenze – le cosiddette *Hep Hep Krawallen* – e, pochi anni dopo, nel 1822, in Prussia era stato revocato l'editto promulgato dieci anni prima dal ministro Hardenberg che riconosceva agli ebrei, sia pure con molte limitazioni, pari dignità giuridica e l'accesso alle libere professioni e all'insegnamento universitario. La strada dell'assimilazione, in Francia come in Germania si rivelava incerta, piena di difficoltà e di delusioni. Ai sogni e alle speranze, annunciate dai grandi valori universali umani condivisi

dall'illuminismo, seguiva la dura realtà, segnata da tradimenti e inganni, della loro sofferta ascesa sociale. Heine, poeta ebreo e nello stesso tempo tedesco, avverte con particolare acutezza la precarietà di tale ruolo, vivendo il suo esilio politico parigino come un segno destinale. Nato nel 1797 e cresciuto a Düsseldorf durante l'occupazione francese, si può dire non conoscesse direttamente i soprusi e le angherie a cui erano sottoposti gli ebrei di altre epoche e territori. Grazie all'orientamento liberale della famiglia, appartenente alla ricca borghesia imprenditoriale, Heine viene a contatto con la tradizione e la religione ebraica in maniera non dogmatica, al di fuori della ristrettezza del ghetto, sviluppando un desiderio di libertà e indipendenza intellettuale che lo porrà presto in contrasto con lo spirito commerciale e affaristico della propria famiglia, incarnato dalla figura dello zio amburghese Salomon. Heine ricerca la propria identità attraverso l'esercizio della poesia, concepita secondo i principi del romanticismo tedesco, che faranno di lui uno dei poeti più celebri degli anni 20:

Ich bin ein deutscher Dichter
Bekannt im deutschen Land;
Nennt man die besten Namen
So wird auch der meine genannt. (Liedtke, 1998, 54)

Sono un poeta tedesco
noto in tutto il paese;
quando si fanno i nomi migliori
anche il mio viene citato.

Nello stesso tempo scopre, o riscopre, si riappropria della propria identità ebraica. Negli anni dell'università a Berlino, in quello stesso ambiente romantico al quale sente di appartenere, non solo idealmente, ma anche perché ne condivide molti aspetti, si fa strada l'antisemitismo, anche nelle associazioni studentesche (le *Burschenschaften*) per i cui ideali libertari egli prova simpatia o tra gli intellettuali (Brentano, Fouqué). Negli anni 1821-23 a Berlino, frequentando il salotto di Rahel Levin entra in contatto con un ambiente intellettuale coltissimo, in cui, sia pure precariamente e per breve tempo si è andata delineando una sorta di ideale simbiosi culturale ebraico-tedesca. Nel 1820 egli affronta esplicitamente la tematica ebraica in *Almansor*, tragedia dell'intolleranza religiosa. Ma anche in alcune poesie di questo periodo compare una sorta di nostalgia per la terra perduta dei padri:

In Fichtenbaum steht einsam
Im Norden auf kahler Höh.
Ihn schläfert; mit weisser Decke
Umhüllen ihn Eis und Schnee.

Er träumt von einer Palme,
Die fern im Morgenland,
Einsam und schweigend trauert
Auf brennender Felsenwand. (*Lieder*, 1982, 188)

Un pino si erge solitario
nel nord, su una cima spoglia,
sonnecchia; ghiaccio e neve
lo ricoprono col loro manto.

Sogna una palma
che lontano, in oriente,

solitaria e silenziosa se ne sta triste
su una parete di roccia ardente.

Questa poesia tratta dalla raccolta *Lyrisches Intermezzo* – Franz Liszt ne fece uno splendido *Lied* – tematizza una doppia solitudine, una doppia nostalgia che si nutre di una mancanza speculare potremmo dire. Nelle lettere di Heine balena con chiarezza la consapevolezza di una doppia identità non conciliabile. Al poeta e amico Karl Immermann confida chiaramente il timore di essere considerato solo in base alla sua origine familiare e all'amico Moser scrive: “in verità io non sono propriamente tedesco” (Heine, 1989, 68). Posto di fronte all'alternativa tra due identità inconciliabili Heine non riesce a decidersi per nessuna di esse. È ebreo, ma non si identifica con l'immagine stereotipata che la propaganda antisemita ha imposto in Germania, si sente un poeta tedesco ma tale identità viene contestata da quella stessa cultura di cui essa è espressione. Nel salotto di Rahel Levin a Berlino Heine conosce il giurista Eduard Gans che lo introduce nell'ambiente del costituendo *Verein für Cultur und Wissenschaft des Judentums* (Circolo per la cultura e la scienza dell'ebraismo), fondato proprio nel 1819 dopo le violenze antisemite da Leopold Zunz, iniziatori dei moderni studi di ebraistica in Germania. Heine diventa socio del circolo che si occupa in maniera sistematica della storia e cultura ebraica, riavvicinandosi alle proprie radici culturali. Per contrastare l'antisemitismo dilagante il Verein si poneva l'obiettivo illuminista di diffondere tra i letterati tedesco-cristiani una maggiore conoscenza della cultura ebraica e, nel contempo, di riavvicinare gli ebrei stessi assimilati alla società tedesca alle loro radici. L'amico di Heine Moser è segretario del Verein, a lui il poeta si rivolge chiamandolo significativamente il suo “Nathan il saggio” – non casuale appare il riferimento all'amicizia tra Moses Mendelssohn e Lessing che aveva originato il grande poema drammatico incentrato sulla idea della tolleranza religiosa e sulla sintesi tra le grandi religioni monoteiste. Il lavoro storico critico del Verein si ispirava ovviamente alla scuola hegeliana, intendeva cioè conferire una base scientifica all'ebraistica. Per Heine si tratta di riappropriarsi del passato e della storia ebraica non in un senso confessionale o religioso, ma appunto come identità, unità di vita. Gli studi di Zunz si indirizzavano verso l'ebraismo spagnolo e sefardita, cercando di indagare le fonti storiche e culturali dell'ebraismo spagnolo prima della cacciata. Era una convinzione e una tendenza che avevano già caratterizzato l'orientamento dell'illuminismo ebraico e poi dei suoi seguaci, il filosefarditismo che darà origine a una copiosa letteratura anche di consumo: oltre a saggi e studi storici specifici e a traduzioni di antichi testi, si moltiplicano racconti, romanzi storici a puntate, drammi tutti ispirati al mondo sefardita precedente alla cacciata dalla Spagna, quello che aveva sperimentato la convivenza delle tre religioni. A partire dal 1837 riviste come la *Allgemeine Zeitung des Judentums* – che durerà sino al 1922 – e poi *Der Israelit*, pubblicano non solo saggi storici ma anche racconti e romanzi storici ambientati nella Spagna sefardita, come *Die Marranen* (1837) di Phöbus Philippsson, autore anche di un importante studio storico *Die Vertreibung der Juden aus Spanien un Portugal* (1834), il romanzo storico *Spinoza* (1837) di Berthold Auerbach incentrato sulla figura del filosofo visto come eroe archetipico della modernità e difensore della religione positiva contro ogni forma di fanatismo, o ancora, più tardi, *Die Geheimnisse der Juden* (1857) di Hermann Reckendorff che cerca di “cucire” insieme varie figure della cultura sefardita da Maimonide, a Spinoza a Jakob Tirado, uno dei fondatori della sinagoga di Amsterdam (Di Taranto, 2015, 251 e segg).

In questa letteratura si colloca pure in qualche misura il racconto incompiuto *Il Rabbi di Bacherach* di Heinrich Heine, in cui compare il personaggio di un ebreo spagnolo, sefardita, Isaaq Abarbanel, il cui nome rimanda al celebre omonimo esegeta e talmudista, consigliere segreto e finanziatore della monarchia spagnola e a suo figlio, Jehuda Abarbanel, il futuro Leone Ebreo autore dei *Dialoghi d'Amore*. Il racconto – originariamente Heine concepisce addirittura l'idea di un grande romanzo storico o un ciclo sulle vicende drammatiche della storia del popolo ebraico e

delle sue persecuzioni, sulla scia del successo di Walter Scott presso il pubblico francese – nasce probabilmente nel 1824 quando la sera tra il 12 e il 13 aprile Heine festeggia, per la prima volta in vita sua, la festività di *Pessah* secondo il rituale della Pasqua ebraica, un'esperienza profonda che ritroviamo nel primo capitolo del suo racconto. Ambientato nel medioevo tedesco in una piccola comunità renana affronta il tema dell'omicidio rituale, espediente utilizzato purtroppo dai cristiani per accusare e distruggere gli insediamenti ebraici. Heine pensa così di denunciare e dare voce al "cupio canto del martirio", destando la memoria di "millenni di dolore", il "grande dolore" ebraico simile a un pianto, in consonanza col dolore stesso della natura. Conciliazione e non vendetta era il sentimento, in consonanza con gli intenti del *Verein*, che l'autore intendeva trasmettere ai suoi lettori. Ma la composizione del racconto si arresta, Heine tra l'altro poco prima di laurearsi in giurisprudenza si fa battezzare, poi va a Parigi e il *Rabbi* verrà pubblicato soltanto molti anni più tardi in forma frammentaria nei *Salons* del 1840. La dichiarazione inserita dall'autore per giustificare il carattere frammentario del racconto sarà un espediente letterario: "La fine di questo capitolo e i successivi sono andati perduti senza che l'autore ne abbia colpa". E in una lettera a Campe del 21 luglio 1840 scrive: "Ho scritto questo quadro di costume medioevale una quindicina di anni or sono e quanto le invio è solo una sorta di sintesi del libro che andò bruciato a casa di mia madre" (Heine, 1993, XVIII) In realtà il *Rabbi* è esattamente quel che conosciamo e che i critici hanno definito in qualche modo "un frammento in sé compiuto". Un elemento determinante nella ripresa di questo testo sarà nel 1840 un avvenimento contemporaneo, la persecuzione degli ebrei di Damasco, in cui era coinvolto anche il console francese, proprio per quella antica accusa di omicidio rituale. Heine riprende in mano il testo, rielabora il secondo capitolo e ne scrive un terzo pubblicando poi il frammento nel quarto volume dei suoi *Salons*.

Nel racconto possiamo individuare quindi nei tre capitoli tre distinte aree tematiche: il primo capitolo, con una ampia introduzione storica sulla materia, ha uno stile volutamente cronachistico, incentrato sulle due figure del protagonista Rabbi Abraham e della moglie Sara che, già nei loro nomi rimandano alla la sacralità della tradizione. La descrizione della festa ebraica di *Pessah* nella piccola comunità renana di Bacherach evoca una intensa partecipazione corale ai valori della tradizione. Tutto il capitolo- interrotto drammaticamente dalla fuga del Rabbi nel momento in cui si rende conto che gli ospiti sono in realtà cristiani che, portando con sé il cadavere di un fanciullo, intendono accusare gli ebrei di omicidio rituale e poi sterminarli – è caratterizzato un tentativo di sintesi tra elementi romantici ed ebraici. Romantica è l'ambientazione medioevale ed anche l'insistenza sul valore dell'unità di vita e sentimenti comuni che caratterizza gli ebrei (il loro essere *Volk*), il loro legame intimo e profondo con la tradizione, il modo in cui ogni anno essi rivivono e rinnovano nella lettura dell'Esodo dall'Egitto, la *Haggadah*, la promessa di liberazione, il tono solenne e da leggenda biblica di questo racconto ed anche, dopo la fuga da Bacharach e la discesa del fiume Reno, un viaggio salvifico in cui si mescolano come non mai simbologie romantico-tedesche – la roccia e la leggenda della Loreley di cui Heine è stato cantore – e simbologie ebraiche (Mar Rosso, Monte Sion ecc.).

Il secondo capitolo cambia prospettiva. Il rabbi e la moglie si rifugiano a Francoforte, nel cui ghetto brulicante di vita e di operosità cercano di allontanare il dramma che hanno vissuto. Il loro ingresso nel ghetto – caratterizzato dall'incontro con le figure plebee, caricaturali e grottesche, dei guardiani Nasestern, il pavido, e Jäkel l'idiota che stemperano l'atmosfera dolente e malinconica del racconto – si confronterà poi nuovamente col dramma nella preghiera della sinagoga in cui si troveranno a pregare per le vittime del pogrom di Bacherach.

Nel terzo capitolo, aggiunto nel 1840, Heine sembra cambiare volutamente registro narrativo, assumendo un tono ironico che si manifesta soprattutto nell'incontro col personaggio dell'ebreo sefardita spagnolo, amico di gioventù di Abraham, durante un suo soggiorno giovanile di studio nella penisola iberica, Isaak Abarbanel, un ebreo che frequenta il ghetto non per pregare in sinagoga

ma per gustare la cucina ebraica dell'ostessa Schnapper-Elle. Isaak significativamente ha molti tratti dello stesso Heine esule a Parigi, è un ebreo non osservante, non ligio alla tradizione, che riflette ironicamente sulla propria condizione di paria nei due mondi, cristiano e giudaico, un epicureo che confessa di amare la buona cucina e i piaceri della tavola. Se nel 1822 durante il viaggio in Polonia, incontrando ebrei orientali, sconcertato dalla loro parlata biascicata, le vesti sudice e le lunghe barbe piene di pulci, aveva dovuto ammettere tuttavia che essi erano ai suoi occhi partecipi di una totalità e di un legame con la tradizione ormai sconosciute agli ebrei occidentali assimilati – anticipando in ciò l'atteggiamento che sarà di Kafka – ora a Parigi, frequentando i grandi intellettuali del proprio tempo, egli supera la "misericordia tedesca" e la problematica ebraica proiettandosi in una dimensione sovranazionale, in cui le rivendicazioni ebraiche appaiono parte di un disegno più ampio di emancipazione dell'umanità. Heine, l'intellettuale dissidente e scomodo, si sente "un valoroso soldato nella guerra di liberazione dell'umanità", colui per il quale potremmo dire "Dichter sind Juden" ("I poeti sono ebrei"). Il personaggio irriverente ed ironico del sefardita Abarbanel incarna per Heine questo processo di emancipazione, di distacco profondo e radicale dai condizionamenti esterni ed interni, ciò che era stato anche per Heine stesso il suo tentativo, titanico e donchisottesco di infrangere i confini del ghetto. Come egli aveva scritto già nel 1826 all'amico Moses Moser: "Ora sono odiato sia dai cristiani che dagli ebrei. Rimpiango di essermi battezzato!" Per lui il cibo non ha più un significato simbolico religioso, ma è un piacere della carne: "Si sono un pagano. Mi ripugnano tanto i Nazareni cupi e anelanti al martirio, quanto gli ebrei aridi e incapaci di gioia". Un epicureo per scelta razionale, latore di un personalissimo vangelo vitalistico e libertario, in polemica con ebrei e cristiani o anche un elleno, pagano-materialista. Significativamente è l'amico spagnolo e sefardita, colui per il quale non esiste l'esilio, perché la diaspora in realtà riguarda tutti, tutti ormai nel mondo moderno siamo liberi cittadini del mondo, colui che incarna questo ideale coraggiosamente libertario. I sefarditi, abituati a vivere nell'esilio, "tra le lingue", come dirà Elias Canetti sono coloro che hanno saputo mettere a frutto questa antica saggezza e convertire la loro precarietà in una formidabile risorsa. Quando Heine si ammalerà di lì a poco, trascorrendo gli ultimi anni condannato alla *Matrazengruft* (la tomba di materassi sulla quale morirà nel 1856), saranno la sua energia interiore e il suo coraggio intellettuale a sorreggerlo, l'ironia che gli dettava fulminanti battute (*Eh bien, dieux me pardonnera, c'est son métier!*). Mentre i greci erano stati il popolo della bellezza – e quindi disprezzavano la malattia e la vecchiaia – gli ebrei erano il popolo che la millenaria esperienza del dolore aveva reso profondamente creativo, capace di affrontare col Witz qualsiasi situazione, anche più estrema, dell'esistenza, sdrammatizzandola. Va ricordato che Heine ha rievocato direttamente e con molta partecipazione il mondo degli ebrei spagnoli nell'epoca aurea della cultura ebraica all'interno della sfera culturale araba, assai più tollerante di quella cristiana che li caccerà dalla penisola iberica o li obbligherà a convertirsi. Era un mondo culturale che lo affascinava e lo attirava, da cui trasse ispirazione per le sue raccolte di liriche e melodie ebraiche. Nel 1850 confessa al critico danese Meir Aron Goldschmidt: "La poesia ebraica che fiorì nella penisola iberica nel medioevo è la più grande ricchezza che conosca. Gli ebrei spagnoli hanno avuto il loro Goethe, il loro Schiller, dei poeti più grandi di loro" (Heine, 2018, 12).

3.

Il terzo capitolo di questo incrocio tra mondo sefardita e letteratura tedesca riguarda ovviamente l'opera e la figura dello scrittore sefardita più celebre, Elias Canetti, premio Nobel per la letteratura nel 1981, che soprattutto nella prima parte della sua autobiografia pubblicata nel 1976 *Die gerettete Zunge* (*La lingua salvata*), ma non solo, ha diffusamente parlato del suo mondo e

della sua cultura di origine. Egli è lo scrittore che maggiormente evidenzia le peculiarità del mondo sefardita rispetto all'ebraismo in generale, un ruolo di punta nella direzione della modernità ed emancipazione di tutta l'umanità indicata da Heine. Certo Canetti, il "custode delle metamorfosi", l'odiato della morte, il difensore a oltranza dei valori umani si è formato nel segno di Karl Kraus, un intransigente custode della purezza e intangibilità della lingua che odiava profondamente proprio l'ironia di Heine, da lui considerato un grande corruttore della poesia tedesca, colui che aveva aperto la strada ad un connubio nefasto tra letteratura e giornalismo, poesia e Feuilleton.

I ricordi di Canetti legati al microcosmo di Rustschuk /Ruse, la città bulgara sulle rive del Danubio – che qui segna il confine con la Romania – dove egli nacque nel 1905, ci parlano di una comunità di ebrei sefarditi di origine spagnola che manteneva orgogliosamente la sua parlata castigliana (quella lingua detta di volta in volta ladino o spaniolo o spagnolo antico) e il passaporto turco – perché l'Impero ottomano li aveva accolti generosamente .Sono ricordi toccanti e preziosi, come i riferimenti all'oriente (Adrianopoli, Istanbul) alla pluralità di etnie, lingue e culture che caratterizzava la città (armeni, greci, zingari):

Rustschuk, sul basso Danubio, dove sono venuto al mondo, era per un bambino una città meravigliosa, e quando dico che si trova in Bulgaria ne do un'immagine insufficiente, perché nella stessa Rustshuk vivevano persone di origine diversissima, in un solo giorno si potevano sentire sette o otto lingue. Oltre ai bulgari, che spesso venivano dalla campagna, c'erano molti turchi, che abitavano in un quartiere tutto per loro, che confinava col quartiere degli "spagnoli", dove stavamo noi. C'erano greci, albanesi, armeni, zingari. Dalla riva opposta del fiume venivano i rumeni, e la mia balia, di cui però non mi ricordo, era una rumena. C'era anche qualche russo, ma erano casi isolati. Essendo un bambino non avevo una chiara visione di questa molteplicità, ma ne vivevo continuamente gli effetti. (Canetti, 1977, trad., 14)

Nell'autobiografia si susseguono osservazioni sui nonni paterni e materni, i parvenu, nuovi ricchi Canetti, e i ricchi "nobili" Arditti, il loro orgoglio di ceto, la loro formidabile capacità imprenditoriale e finanziaria, l'innato cosmopolitismo, l'amore per la cultura e la lettura, la proverbiale conoscenza delle lingue straniere, e il sorgere, nella propria famiglia, attraverso le figure speculari del padre e della madre di quell'amore per il tedesco che segnerà il destino di Elias come intellettuale e come scrittore del Novecento. Perché se è vero che chi prendeva il battello per risalire il Danubio "andava in Europa", tutti guardavano a Vienna come un ideale faro di civiltà. Ed è proprio in Austria che moltissimi sefarditi trovarono tra la fine dell'Ottocento e la Prima Guerra Mondiale la loro patria ideale, ed anche successivamente, sino a quel terribile marzo 1938 in cui con l'*Anschluss* l'Austria cessava di esistere entrando a far parte del *Reich* tedesco. Il diario di Canetti è una cronaca fedele di quell'itinerario e di una "fedeltà" che spesso supera distanze e lacerazioni, rivive al di là dell'Atlantico o in Israele, nei luoghi del rifugio e della rinascita. Canetti, esule in Inghilterra dal 1938, la sua seconda patria scrive nel 1944, in piena guerra, negli anni dei "party sotto le bombe":

La lingua del mio spirito continuerà ad essere il tedesco e precisamente perché sono ebreo. Ciò che resta di quella terra devastata in ogni possibile modo voglio custodirlo in me, in quanto ebreo. Anche il suo destino è il mio: io però porto ancora in me un'eredità universalmente umana. Voglio restituire alla loro lingua ciò che le devo. Voglio in tal modo contribuire a far sì che si sia grati a loro per qualche cosa. (Canetti, 1980, 79)

Una presa di posizione nobile e, ma purtroppo isolata, visto che la lingua internazionale della diaspora sarà inevitabilmente d'ora in poi l'inglese, ma perfettamente comprensibile alla luce del particolare umanesimo di Canetti, della sua lotta ostinata contro la violenza e la morte in difesa

dell'umano, dell'universalità umana per la prima volta compiutamente formulata proprio dall'illuminismo tedesco.

Nei ricordi del drammaturgo ebreo ungherese George Tabori c'è una storiella che forse chiarisce meglio di ogni altra il rapporto degli ebrei con questo momento aurorale e insieme apicale che è il *Nathan* di Lessing. Tabori, autore a sua volta di una amara riscrittura moderna del testo lessinghiano, incentrato sulla fiducia nella forza chiarificatrice e salvifica della parola, racconta un episodio di cui è protagonista la zia Piroška – grande paladina della cultura umanistica e ammiratrice di Lessing, nonché mediatrice in famiglia del tedesco definito da Tabori ironicamente come *Tantensprache*:

Quella pazza di mia zia Piroška, severissimo arbitro delle somme arti usava stilare mensilmente liste delle massime conquiste dell'umanità (il Colosseo, l'Acropoli, i sonetti di John Donne, Nathan il Saggio e via dicendo). Poi appendeva la lista alla porta della mia stanza e diceva: "Ecco i vertici raggiunti dalla cultura umana – merda! Questo mese ho dimenticato il Flauto magico! – e tu non riuscirai mai creare nulla del genere, ragazzo mio, ma devi almeno provarci, e se un giorno smetterai di provarci, che tu possa morire o andare a lavorare alle poste! ... Quando – era l'orribile novembre del '32 – la zia venne a sapere che sarei andato a studiare a Berlino all'Università, mi sventolò il Nathan davanti agli occhi: "Se non esistesse questo dramma, disse, non ti lascerei andare in Germania, piuttosto mi sdraierei davanti al treno!" Aveva una marcata tendenza all'esagerazione, la zia: finì per suicidarsi in una cabina telefonica dopo aver detto al marito ariano "Arrivederci tesoro!" – la sua fiducia nella parola è sempre stata maggiore della mia." (Tabori, 2016, 86-87)

Decisivo il venir meno di tale fiducia nella parola, già Karl Kraus negli anni 30, di fronte alla presa del potere da parte di Hitler e dei nazisti aveva osservato che quando la metafora diventa dura realtà non c'è più spazio per la parola e agli intellettuali non resta che ammutolire. Le tracce della disumanizzazione e dell'apocalisse sono presenti a partire dal Primo conflitto mondiale, quegli "Ultimi giorni dell'Umanità" che Karl Kraus era riuscito a rappresentare nel suo dramma. L'autobiografia accenna a quegli anni e al crescere, anche in Austria, dello sciovinismo e dell'antisemitismo. L'odio antiebraico di cui a Rutschuck pare non esservi traccia viene esperito per la prima volta proprio a Vienna. È quell'insulto lanciato a lui e al compagno di scuola per strada, e al quale la madre di Elias, informata dal figlio, reagisce distinguendo nettamente tra ebreo sefardita ed ebreo askenazita, non senza poi invitare nobilmente il figlio a reagire ponendosi, come un coraggioso cavaliere, in difesa del compagno più giovane.

Canetti appare come il custode tenace di questo valore salvifico e taumaturgico della parola, tutta la sua storia umana e intellettuale è legata ai libri, alla letteratura e alla scrittura: il grande romanzo *Die Blendung (Auto da fé)*, scritto nel 1935 è una rappresentazione potentissima, sino ai limiti patologici del delirio monomaniaco, di un io che si sente minacciato dalla realtà e cerca una difesa estrema proprio nei libri, nella grande biblioteca che alla fine va a fuoco in un immane rogo provocato dal protagonista, il sinologo Peter Kien. "Visionaria e gelida parabola del delirio autodistruttivo cui si è votata la ragione occidentale" (Magris, 1984, 260) *Die Blendung* – che letteralmente significa "abbacinamento", l'abbaglio a cui è soggetto il pensiero che si richiude in sé stesso per proteggersi dal caos del mondo – è una rappresentazione grottesca e drammatica dell'impossibilità di ogni *Bildung* in un mondo tragicamente avviato verso la catastrofe della guerra.

Partito dal progetto grandioso di scrivere una Commedia umana dei folli, di cui questo romanzo avrebbe dovuto costituire il primo capitolo, Canetti si impegnerà in uno studio e in un lavoro di ricerca di natura antropologica necessario alla realizzazione del grande progetto sul fenomeno della massa – il saggio *Masse und Macht (1960)*, riflessione sul fenomeno del potere nell'epoca moderna. Negli anni '50, durante la sua lunga permanenza in Inghilterra compirà un viaggio in Marocco da cui scaturì *Die Stimmen von Marrakesch*, (1967) una sorta di reportage

giornalistico o di diario di viaggio, a contatto con gli ebrei del Marocco presso i quali Canetti riscopre alcune delle caratteristiche peculiari della sua stessa famiglia, per esempio la capacità afabulatoria, “imitativa” e teatrale del nonno e del padre. È anche l’incontro con la povertà di un mondo in parte ancora arcaico, molto simile a quello che gli ebrei stessi della sua stirpe avevano vissuta nella loro diaspora. Canetti, animato da una profonda curiosità antropologica, registra qui le “voci” di questo mondo, le persone che incontra si rivelano a lui sotto forma di maschere acustiche. Ma è soprattutto nelle raccolte di aforismi che Canetti continuerà a scrivere che si realizza il modello di un pensiero antisistemico e antidialettico, che vuole salvare tenacemente il valore dell’esperienza individuale e quindi mantiene fino in fondo il legame tra pensante e materia pensata, il principio stesso della metamorfosi, la capacità umana di trasformarsi nell’altro e quindi, come affermerà Canetti, di mantenere aperte le vie di comunicazione tra gli uomini.

BIBLIOGRAFIA

A. FONTI

- Canetti, E. (1967), *Die Stimmen von Marrakesch*, Frankfurt, Fischer
Canetti, E. (1977), *Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend*, München, Carl Hanser
Canetti, E. (1977), *La lingua salvata. Storia di una giovinezza*, trad. di Amina Pandolfi e Renata Colorni, Milano, Adelphi
Heine, H. (1993), *Il rabbi di Bacherach*, trad. di Nada Carli, a c. di Giulio Schiavoni, Pordenone, studio Tesi
Heine, H. (1989), *Il rabbi di Bacherach*, trad. di Laura Accomazzo, a c. di Claudia Sonino, Milano, SE
Lessing, G.E. (1992), *Nathan il saggio*, a c. di Emilio Bonfatti, Milano, Garzanti

B. LETTERATURA CRITICA

- Brenner, M., Jersch S.-Wenzel, Bayer A., (1996, Hrsg.), *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit*, München, Beck
Castellari, M. (2016, a. c. di), *George Tabori*, «Cultura Tedesca 51», Milano
Di Taranto, M. (2015), *Marranos, conversos e Judenchristen. I fratelli Philippson e la ricezione della supremazia sefardita nel romanzo storico ebraico-tedesco* in «Academia.edu» vol. 71 n. 3
Liedtke, H. (1997), *Heinrich Heine*, Hamburg, Rowohlt
Magris, C. (1984), *L’anello di Clarisse*, Torino, Einaudi
Massarotti-Piazza, V. (1982, a. c. di), *Lieder*, Milano, Vallardi
Tree, S. (2007), *Moses Mendelssohn*, Hamburg, Rowohlt

RICCARDO MORELLO • is Full Professor in German Literature at Università di Torino, Dipartimento di Lingue e Letterature straniere e Culture moderne.

E-MAIL • riccardo.morello@unito.it