



La simbiosi ebraico-tedesca attraverso Heinrich Heine e Max Brod

di Carmela Galetta

Abstract. This essay aims to study the German-Jewish symbiosis from a new perspective, intercepting the figure of the German Heinrich Heine and the Prague-born Max Brod, both Jews. Against the background of an assimilation that spans two generations and two social contexts, the little-known biography Heinrich Heine establishes a network of connections that Brod invites us to grasp even when he does not explicitly hint at them, and which acts as a catalyst for the rediscovery of Judaism. Thus, Jewish identity, linguistic and literary dimensions resurface where they seem to have been removed, or at least kept at a distance, from a perspective that considers Jewish and German cultures as components of a still close history.

Key words. Heinrich Heine – Max Brod – jew – symbiosis – assimilation – identity – language – Prague

Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo la concezione di un'identità ebraico-tedesca interpellava una storia dai confini labili e incerti, che per un ebreo-tedesco dell'epoca rappresentava un vero e proprio dilemma. Le parole "ebreo" e "tedesco" aprivano infatti una serie di incomprensioni, tragedie, contraddizioni e conflitti anche a chi viveva nell'imparzialità. Tuttavia, presto o tardi, gli ebrei-tedeschi si trovarono in una situazione tale per cui non era più possibile ignorare la loro affiliazione culturale e nazionale.

Il loro singolare destino di popolo immerso in un altro popolo, quello tedesco, con la sua lingua e cultura, il suo regime, la sua arte, la sua politica, ha creato quella che per alcuni è stata un'assimilazione necessaria, per altri una frattura insanabile.

Nell'approfondire la spinosa questione dell'ebraismo tedesco si seguirà una linea del tempo del tutto inedita, che inizia dalla Germania di Heinrich Heine (1797-1856) – poeta tedesco di famiglia borghese ebraica che sviluppa la sua pratica scrittorica tra eredità romantica e riflessione identitaria ebraica – e intercetta la generazione praghese di Max Brod (1884-1968), ebreo ceco di lingua tedesca che vide l'ebraismo tedesco confrontarsi con le tragiche sfide imposte dai cambiamenti storico-sociali (il rafforzamento dell'antisemitismo e del nazionalismo) fautori della caduta della Praga d'oro asburgica in cui era ancora possibile vivere tra diversi gruppi etnici.

In particolare, sulla scorta di Heine, Brod sembra contemplare l'ipotesi di un ebraismo proiettivo e molto reale allo stesso tempo, tra sogno del passato e del futuro, teorizzando per gli ebrei di lingua tedesca un terzo spazio tra ebraismo e germanesimo che si concretizza nell'atteggiamento del "*Distanzliebe*". Quest'elegante ma incisiva riflessione brodiana palesa la complessità della condizione identitaria degli ebrei, che funge da interstizio all'interno della cultura tedesca, evidenziando una disomogeneità nella costruzione dell'identità nazionale, concepita, troppo fantasiosamente, come organica. Da ciò ne deriva che è anche complicato definire nettamente le caratteristiche dell'ebraicità, visto che una completa assimilazione alla cultura tedesca non si realizzò mai totalmente.

Il pensiero di Brod è pienamente in linea con il "*terzo spazio*" teorizzato dallo studioso Bhabha, che Bosco spiega come un varco tra due culture e due tradizioni senza pretesa di totalità da parte di nessuna¹. Il trattino fra i due aggettivi "ebreo" e "tedesco" è proprio indice di questa identità plurale in perenne oscillazione e ridefinizione tra i due poli della totale assimilazione e del totale rifiuto, da cui risulta un processo di continua negoziazione e spostamento.

Più precisamente per Bhabha "*è negli interstizi – emersi dal sovrapporsi e dal succedersi delle differenze – che vengono negoziate le esperienze intersoggettive di appartenenza a una nazione, di interesse della comunità o di valore culturale*²".

Con la sua biografia succintamente intitolata "*Heinrich Heine*", piccola perla letteraria scarsamente conosciuta al di fuori della ristretta cerchia di specialisti, Brod ci offre una sorta di continuità fra le due epoche storiche e i due vissuti, che per quanto lontani fra loro sembrano incontrarsi in un destino comune, quello dell'ebreo-tedesco, ridefinendo una nuova concezione identitaria. Quest'aspetto assume maggiore significato se si considera che la lingua e la letteratura di Heine e Brod, rappresentano per entrambi un fertile terreno su cui ripercorrere e ripensare i processi identitari (propri e collettivi), particolarmente solcati da dinamiche di delimitazione-ridefinizione divenute sempre più urgenti nel corso del tempo.

Un posto in società: i periodi storici

Nella nativa Düsseldorf e nei territori occupati dalla Francia la situazione degli ebrei si poteva definire potenzialmente libera: non c'erano ghetti, bensì cosmopolitismo e una cultura tutta europea che

¹ Bosco, L. (2012), *Tra Babilonia e Gerusalemme. Scrittori ebreo-tedeschi e il "terzo spazio"* p.59. Mondadori: Milano

² Bhabha, H. K. (2001), *I luoghi della cultura*, p.12. Meltemi editore: Roma.

tuttavia non avevano lavato via la macchia di una negata autonomia del gruppo nazionale-culturale³. Permanevano per esempio oneri fiscali, restrizioni matrimoniali fin dal Medioevo, e l'obbligo di permessi di immigrazione.

È solo quando inizia ad allontanarsi da casa, prima ad Amburgo e poi a Berlino, che Heine fa esperienza dell'odio e delle persecuzioni verso gli ebrei⁴. Fino a quel momento, egli faceva parte di quel cambio generazionale all'interno dell'ebraismo tedesco che oltre a determinare un cambiamento dello stile di vita vide un cambiamento di direzione dall'ortodossia alla riforma⁵. L'orientamento liberale della famiglia e la sua condizione di ebreo assimilato non facilitarono l'affermazione della propria identità, ma gli fecero anzi avvertire con maggiore acutezza la precarietà della sua esistenza, fratturata da due identità apparentemente inconciliabili, e per le quali Heine non riesce a scegliere. Vuole essere tedesco, ma la Germania pur ammirandolo come poeta e scrittore impone un ruolo di *outsider* che mal digerisce⁶; è ebreo, ma non si riconosce nella figura stereotipata che l'intolleranza antisemita ha imposto in Germania.

I salotti berlinesi dell'intellettuale ebrea Rahel Levin, frequentati dal 1821 al 1823, furono l'occasione per Heine di confrontarsi con la sua identità ebraica e sul modo di vivere la propria ebraicità. In questi incontri si delineò, seppur per breve tempo, una sorta di simbiosi culturale ebraico-tedesca, ma essi non fecero che accentuare nel poeta la sensazione di una certa nostalgia e solitudine, unita alla consapevolezza di un'identità non chiaramente definita⁷.

Ben presto Heine si rese conto che agli ebrei tedeschi non era riservato un reale spazio nella società, soprattutto per coloro che volevano intraprendere una libera professione. Tentò allora la scalata sociale attraverso la conversione al cristianesimo, a Gottinga, come puro "*entrebillet*" alla cultura europea, della quale però rimarrà solo la consapevolezza di aver osato un passo che lo fece odiare da ebrei e cristiani, fino a quando, per motivi non solo sociali ma anche politici, scelse la strada dell'esilio parigino.

La fine dell'Ottocento cominciò a risvegliare sentimenti nazionalisti e antisemiti anche in un territorio, la Boemia, che fino ai primi anni del Novecento era riuscita a far convivere, seppur con molte difficoltà, tre diverse comunità: ceca, tedesca, ed ebraica. Praga in particolare fu un mosaico plurilingue e pluriculturale dove elementi comuni sottostavano alle diverse nazionalità, dove la lingua tedesca si univa alla civiltà ebraica, rappresentando in un certo senso l'essenza della simbiosi ebraico-

³ Brod, M. (2015), *Heinrich Heine Biografie*, p. 52. Wallstein Verlag: Göttingen.

⁴ Nel secondo decennio del XIX secolo, il patriottismo tedesco riprese forza e vigore nutrendosi di un nazionalismo ed un antisemitismo che altri non erano che il preludio di un nuovo secolo di violenze e soprusi ai danni degli ebrei. Nel 1819 si verificarono le "Hep-Hep-Unruhen", violente rivolte antiebraiche contro l'aumento dell'immigrazione e il progresso sociale dei cittadini ebrei. Tre anni più tardi, la Prussia ritirò l'editto Hardenberg del 1811 che prevedeva pari diritti per gli ebrei, con l'introduzione della libertà di commercio e l'accesso alle libere professioni e all'insegnamento universitario. L'editto giunge così a smentire apertamente l'appartenenza di Heine al *Deutschtum*: in quanto ebreo, lo esclude dal culto amoroso, letterario e giuridico, della memoria spirituale della patria tedesca.

⁵ Cfr. Gidion, J. (2007), *Heines Judentum*. In: Heinrich Heine Dichter und Jurist in Göttingen (a cura di) Volker Lipp, Christoph Möllers, Dietmar von der Pfordten, Universitätsverlag: Göttingen.

⁶ Pazi, M. (1992), *The Jewish Reception of Heinrich Heine*, p. 173. In: *Conditio Judaica 1* (a cura di) Mark H. Gelber, Niemeyer: Tübingen.

⁷ Nella biografia, Brod critica aspramente l'utilità di questi salotti, che, tenuti da donne completamente assimilate e de-giudaizzate (oltre a Rahel Levin, anche Henriette Herz e sua cugina Sara Grotthuis) affrontarono l'ebraismo come "*dumme Gänse*", p. 136, rendendolo ancora più fragile. Da qui ha inizio il problema dell'ebraismo moderno che poi prenderà il nome di sionismo. Brod definiva questi salotti "*leere Räume*", p. 138.

Su questi salotti Berlinesi vedi anche: Cord-Friedrich Berghahn, Avi Lifschitz und Conrad Wiedemann (Hrsg.): *Jüdische und christliche Intellektuelle in Berlin um 1800. Freundschaften – Partnerschaften – Feindschaften*. Wehrhahn Verlag, Hannover 2021 (Berliner Klassik. Eine Großstadtkultur um 1800, Band 27).

tedesca, che tuttavia si sgretola rapidamente nel XX secolo. È in questo sofferto contesto di cambiamento socio-culturale, perpetrato già dai tempi di Heine, che visse Max Brod, e che lo portò a scegliere, proprio come il suo predecessore, la via dell'esilio.

Se per Heine il sentimento di emarginazione proveniva solo dai tedeschi, nel caso di Brod e come lui tanti altri (Willy Haas, Franz Werfel, Johannes Urzidil, Gustav Meyrink, Leo Perutz, Otto Pick, Egon Erwin Kisch) il rifiuto nei confronti degli ebrei veniva sia da parte ceca che da parte tedesca, ma in entrambe le circostanze il problema che si ripresentava era il medesimo: la loro sopravvivenza e il loro inserimento in una società ostile.

A Praga la posizione degli ebrei era ulteriormente complicata dalla situazione geopolitica della città. Parte degli ebrei praghensi, figli di coloro che avevano tentato l'assimilazione, cercarono rifugio nella loro origine e nelle loro tradizioni ormai quasi sepolte e dimenticate. La ricerca dell'identità di popolo era per molti ebrei di Praga un obbligo: per contrasto con gli accesi nazionalismi cechi e tedeschi con i quali dovettero convivere, nacque fra gli ebrei la domanda sulla loro origine e identità, che Leone considera a prescindere inevitabile: *“In fondo, l'eredità ebraica era profonda e radicata nell'animo degli ebrei, essa doveva, presto o tardi, riemergere, al di là della situazione contingente e dei condizionamenti esterni”*⁸.

I valori ebraici rimangono così in vita anche quando apparentemente soppressi, ed è in tal modo che l'ambivalenza dell'ebreo, sospeso tra il desiderio di revocare la sua identità ebraica per integrarsi nella società maggioritaria, e il rimorso per aver lasciato la comunità a cui appartiene, genera la sua fedele riaffermazione all'identità ebraica. In quest'ottica, Brod abbraccia l'ideale sionista⁹ e mediante di esso cerca di trovare, per la generazione ebraica dopo l'emancipazione, un posto nella società tedesca praghese senza rinunciare alla propria ebraicità e alle proprie radici.

Il punto di vista: l'appropriazione ebraica di Heinrich Heine

Anche chi non ha una conoscenza puntuale delle opere e del vissuto di Heinrich Heine può intuire che, con la sua figura, Brod cerchi non solo di far prevalere il punto di vista sionista ma anche di attribuirgli, talvolta quasi forzatamente, tratti specificamente ebraici. Non è allora esagerato ritenere che, con la sua biografia, Brod tenda verso un'appropriazione ebraica di Heine e di una sua concreta collocazione fra gli scrittori ebrei.

Per esempio, i tratti tipicamente ironici e sarcastici della poesia di Heine scaturiscono, secondo Brod, non per proprio piacere o per piacere della società, bensì da *“einer dämonischen Kraft in ihm, die er nicht zu meistern vermochte. Der satirische Witz liegt ja tiefeingeboren im jüdischen Naturell, er findet sich schon in Bibel und Talmud, er ist, in gewisser Hinsicht, unsere anonyme Volksüberlieferung, unser Volkslied”*¹⁰.

Brod dice che Heine, come Mahler, cade consapevolmente nella struttura ritmica e melodica degli stili e delle marce delle canzoni chassidiche (anche se non sapeva nulla dei suoi predecessori ebrei).

⁸ Leone, C. (2000), *Il mondo ebraico a Praga fino agli anni Trenta*, trad. cit. p. 16. In: Qualestoria. Rivista di storia contemporanea. Anno XXVIII, N.ro 1, giugno 2000, EUT Edizioni Università di Trieste: Trieste, pp. 5-31.

⁹ Movimento politico nato tra il XIX e l'inizio del XX secolo, la cui ideologia è volta alla creazione di uno Stato ebraico in Palestina. Al suo interno si individuavano tre tendenze: quella socialista, quella revisionista e quella liberale. Dal 1912 Brod fu un sostenitore attivo della causa sionista, percepita già da tempo come momento di autonomia e autoconsapevolezza della minoranza ebraica. Cfr. Brenner, M. (2003), *Breve storia del sionismo*.

¹⁰ Brod, M., op. cit., p. 290.

L'analisi brodiana non è di certo impropria se si considera che le storie chassidiche¹¹, sono il chiaro esempio di una creatività ebraica rimasta pura e incorrotta, scampata alla crisi identitaria che ha travolto l'ebraismo occidentale. La virtù dei racconti chassidici consiste nella capacità di sorprendere, di far riflettere, ma anche di far sorridere, proprio com'è nelle corde di Heinrich Heine. Lo stile chassidico si configura come la forma letteraria che gli ebrei devono ritrovare in un'ottica di rinascita nazionale, riscoprendo quel "pathos"¹² ebraico di cui parlava Buber – l'amico intimo di Brod – che permettesse un rinnovamento della propria identità: è questo lo sfondo ideologico su cui Max Brod proietta la letteratura di Heinrich Heine.

Posto che il *Witz* sia dunque iscritto nel destino di Heine, come mezzo di espressione delle peculiari contraddizioni nella condizione di vita degli ebrei, è evidente che Brod cerchi di instillare in Heine un'autoaffermazione ebraica inconsapevole, talvolta distorta¹³. Lo stesso discorso si estende anche alle sue poesie: "Solange man sie schlechtweg als "deutsche Lieder" ansieht, mögen sie recht irregulär, ja seltsam anmuten", ma se collocate nel contesto ebraico "dann erscheint ihr tiefes und unbedingtes Sehnen nach Deutschsein als charakteristisch für eine bestimmte historische Situation des europäischen Judentums"¹⁴.

Questa insistenza sentimentale di Brod porta però il biografo a trascurare i toni critici della poesia di Heine, come il materiale politico delle sue poesie, che più di tutti si fa espressione dell'amarezza dell'esilio.

Tuttavia, è indiscutibile che, che Heine lo volesse o no, aveva una vena ebraica. Non è un caso allora che in alcune opere, personaggi e motivi si facciano portatori di caratteri e temi ebraici. L'ebraicità, che riaffiora a diversi livelli, è quindi una componente importante per il modo in cui scrive, perché, a ragione:

Ogni ebreo quando scrive non può che inevitabilmente metterci del suo. L'ebreo non si dissolve quando ha la penna in mano. Per forza di cose viene condotto ad una letteratura della differenza, con molte caratteristiche della scrittura minoritaria, da cui per tutta una serie di motivi tenta comprensibilmente di sottrarsi¹⁵.

Come ricorda giustamente Becker¹⁶, non bisogna dimenticare che la Germania a cui Heine era legato aveva poco in comune con la Germania del suo tempo, in quanto Heine associava troppo la

¹¹ Si tratta di melodie senza testo dedicate a maestri e discepoli, aneddoti, parabole, exempla, massime, con ritmi liberi o metrici. L'assenza del testo è motivata dal fatto che se presente, limiterebbe l'espressione dell'animo umano, poiché solo le melodie possono toccare livelli spirituali preclusi a quelle con i testi.

Cfr. <https://www.fondazioneboccardo.ch/2010-chassidiche>.

¹² Buber, M. (1955), *Die Legende des Baalschem*, p. 8. Manesse Verlag: Zürich. Trad. it. di Andreina Lavagetto, in *Martin Buber, Storie e leggende chassidiche*, cit., p. 208.

¹³ Nel suo saggio *Heinrich Heine by Max Brod* (1935), in: *La Rassegna mensile di Israel*, Vol. 10, No. 4/5 (agosto-settembre 1935), pp. 235-236, Seppilli sostiene che l'ironia di Heine se pur talvolta, come dice Brod, si configuri come una difesa, una fuga dalla disperazione, non nasce da essa, ma è l'espressione di una natura appassionata e scettica. È da qui che ha origine la sua ricchezza spirituale. Anche in alcune opere di Brod, quali *Schloss Normenpygge* (1908); *Ein tschechisches Dienstmädchen* (1909); *Die Erziehung zur Hetäre* (1910), non mancano tratti di intelligenza ironica e colorito lirismo, che accomunano gli scrittori tedesco-boemi di quel momento.

¹⁴ Brod, M., op. cit., p. 365.

¹⁵ L. De Angelis, *Qualcosa di più intimo. Aspetti della scrittura ebraica del Novecento italiano: da Svevo a Bassani*, cit., pp. 148-9.

¹⁶ Becker, K. (2008), *Die Welt entzweigerissen, Heinrich Heines Publizistik der 1830er Jahre und der deutsch-französische Kulturtransfer*, p. 35, Freiburg: Albert-Ludwigs-Universität.

Germania all'Illuminismo, al cosmopolitismo, alla lingua e alla poesia tedesca: in questo contesto la reputazione sociale dello scrittore professionista non poteva che essere bassa, poiché questo percorso di carriera non corrispondeva alle esigenze della classe media. A questo si aggiunge il fatto che Heine visse nel periodo di transizione tra il Romanticismo e la Giovane Germania, quando la coscienza tedesca non era ancora sufficientemente pronta ad accogliere la sua poesia rinnovatrice, liberale, e dallo spirito europeo.

Infine, Brod sostiene che con la lettura dell'antico testamento Heine abbia trovato ancora una volta la conoscenza dell'ebraismo, e a supporto di questa tesi riporta abilmente un frammento di conversazione di Heine con Ludwig Kalisch: *"Ich mache kein Geheimnis aus meinem Judentum, zu dem ich nie zurückgekehrt bin, weil ich es nie verlassen habe"*¹⁷. Non ha torto Kurz a considerarla una visione che in questo caso minimizza le ambivalenze tedesco-ebraiche, ebraico-tedesche di Heine¹⁸.

È vero che Heine non recide mai completamente il legame con l'ebraismo, anche quando sembra disprezzarlo, ma ciò deriva anche e soprattutto da un sentimento di condivisione e di partecipazione nei confronti degli oppressi in generale. Che poi gli ebrei rappresentino i perseguitati per eccellenza e con il passare degli anni egli si senta sempre più affascinato da essi, è innegabile, ma non bisogna dimenticare che la sua lotta per gli ebrei è soprattutto parte di una lotta globale per l'umanità in generale e per un'uguaglianza civile di principio¹⁹.

Il tedesco: la lingua che rimane

Poste queste premesse, Brod sembra fare avvertire al lettore che dietro la rappresentazione di Heine egli rappresenta anche sé stesso: sottoposti a censura a causa di una politica opprimente e costretti all'esilio (Heine in Francia e Brod a Tel Aviv) entrambi si configurano come due autori ebrei di lingua tedesca. Ma quale rapporto hanno con la lingua degli oppressori, nonché lingua d'uso degli ebrei in Germania e in molte parti dell'impero austro-ungarico?

Potremmo dire che la lingua tedesca non smette di essere un porto sicuro, la casa in cui rifugiarsi, anche quando sembra che il mondo intorno a loro li rifiuta, anche quando il rapporto con essa sembra essere attraversato da contrasti, perché la lingua, ha scritto Edmond Jabès, uno degli autori che più si è dedicato ad esplorare il nesso fra scrittura ed ebraismo, fra scrittura ed esilio: *"è ospitale. Non tiene conto delle nostre origini"*²⁰.

Nel caso di Heine, la rivolta emotiva scaturita dall'esclusione in società, non basta a frenare il sentimento di affezione nei confronti della lingua tedesca, anche quando dichiara di sentirsi ripugnato da tutto ciò che è tedesco: *"Die deutsche Sprache zerreit meine Ohren. Die eignen Gedichte ekeln mich zuweilen an, wenn ich sehe, da sie auf Deutsch geschrieben sind"*²¹.

¹⁷ Heine, H., (1850), *Brief an Moses Moser (19.12.1825) aus einem Gesprch mit einem Besucher aus Deutschland*.

¹⁸ Cit. dalla postfazione di G. Kurz a Brod, M. (2015), *Heinrich Heine, Biografie*, p. 480.

¹⁹ Cfr. p.44, Gidion, J. *Heines Judentum* (2007), in Heinrich Heine: Dichter und Jurist in Göttingen. Göttingen: Universittsverlag.

²⁰ Jabes, E. (1991), *Il libro dell'ospitalit*, Cortina: Milano.

²¹ Lettera del 1822, HSA, pp. 34-35. Heinrich Heine *Skularausgabe. Werke, Briefwechsel, Lebenszeugnisse*, a cura delle Nationalen Forschungs- und Gedenksttten der klassischen deutschen Literatur di Weimar e del Centre National de la Recherche Scientifique di Parigi, voll. 20-23, Berlin – Paris 1970-72.

Se la Germania può negare ad Heine l'integrazione civica e l'approvazione sociale, questo non si può applicare all'uso del tedesco, che il poeta, tra l'altro, padroneggiava in modo artisticamente perfetto. Se prendiamo in prestito la visione di Peters che considera il tedesco come "*neuralgischer Punkt der Identität der Deutschen*²²", contemplato come un elemento di costruzione comunitaria, ciò rivela una contraddizione fondamentale nel pensiero dello stato-nazione tedesco, che dovrebbe effettivamente consentire all'ebreo Heine di entrare a buon diritto nella comunità tedesca, vista l'impeccabilità con cui egli tratta questa lingua.

All'opposto, Adorno individua una differenza concreta fra un poeta tedesco e uno scrittore ebreo-tedesco, fra chi parla solo tedesco e chi invece, conosce anche l'yiddish. Più precisamente, egli sembra suggerire che una totale separazione fra le due lingue possa rendere difficoltoso un completo e "naturale" inserimento nella lingua tedesca. Nel saggio dedicato ad Heine, Hohendal individua ragionevolmente la pericolosità del pensiero adorniano, che in maniera troppo affrettata e definitiva sembra concludere che rimane escluso dalla lingua tedesca colui che la impara come lingua straniera, o cresce in un idioma locale o regionale²³. In tal senso si misura il rischio di questa riflessione, poiché Adorno circoscrive la lingua madre all'animo dell'essere umano che la parla, che è quindi sempre a suo agio nella lingua.

L'ebraicità di Heine è per Adorno responsabile della carenza linguistica di Heine, ma ancor peggio, il filosofo non crede nell'identità ebraica in sé, quindi potrebbe esserci yiddish, ma non ebraico tedesco. Tale percezione acutizzava altresì il giudizio negativo sullo stile di Heine, che Adorno equiparava al carattere di merce, nutrendo il sospetto che il poeta orientasse il suo linguaggio poetico in base ai gusti del pubblico tedesco, creando un linguaggio sostanzialmente assimilato e inautentico. In definitiva, egli individuava nella sua figura un letterato più disposto ad arrendersi al flusso e alla commercializzazione della lingua, che ad una emancipazione letteraria, e nel suo "*assimilatorische Sprache ist die von misslungener Identifikation*²⁴".

Anche Brod ha un atteggiamento simile a quello di Heine nei confronti della lingua tedesca. Se a Buber scrive:

da parte mia, non sento alcun legame con la scrittura tedesca. Non appartengo alla serie dello sviluppo letterario tedesco, o al massimo sono un corpo estraneo. Nemmeno per quanto riguarda la lingua. Noi ebrei trattiamo il tedesco in modo molto diverso da un vero tedesco²⁵.

Eppure gli rimane fedele per tutta la vita. Per di più, squalifica il cosiddetto *Prager Deutsch*, il tedesco di Praga, perché Max Brod vedeva nell'adozione di modelli linguistici cechi una caduta di grazia nei confronti della propria comunità linguistica:

In den deutschsprechenden Schichten Prags, die deutsche Schulen besucht hatten, wurden jene Anklänge an das Tschechische [...] immer strengstens als grobe Fehler, als „Pragismen“ oder „Tschechismen“ verfolgt und ausgemerzt, ja sogar noch besonders empfindlich verlacht. [S]o muss man wissen, daß es

²² Peters, Paul (1990), *Heinrich Heine „Dichterjude“*. Die Geschichte einer Schmähung, Frankfurt am Main, p. 69.

²³ Hohendal, P. U. (2008), *Heinrich Heine: Europäischer Schriftsteller und Intellektueller* pag. 219. Hrsg. Von Anne Betten, Harmut Steinecke, Horst Wenzel. Heft 212, Erich Schimdt Verlag: Berlin.

²⁴ Adorno, T. W. (1958), *Die Wunde Heine*, p.147. In: *Noten zur Literatur I*, Suhrkamp: Frankfurt am Main.

²⁵ Lettera a Buber, 20.1.1917; Buber 1972, vol. 1, 461-462.

nie einem gebildeten Deutsch-Prager eingefallen wäre, sich eines solchen „Angleichens an die Sprache der Nachbarn“ schuldig zu machen.²⁶

Il cordone ombelicale con la lingua tedesca non è attaccato dal solo sentimento, ma è inseparabile, a detta di Braese, dagli sforzi degli ebrei di “*difendere e preservare la storia della cultura linguistica tedesca*”, sforzi che Heine comincia a mettere in atto e che gli ebrei tedeschi dopo di lui portano avanti. Per la diaspora ebraica in Europa, la lingua tedesca apparve principalmente come lingua trans-territoriale che non era assegnata ad alcun territorio limitato. La conservazione di una cultura ebraica in Europa è stata quasi resa possibile dalla lingua tedesca e dal suo carattere cosmopolita²⁷.

Sul piano letterario, la “funzione mediatrice²⁸” nonché inclusiva della letteratura ebraico-tedesca permette ad entrambi di non cadere nella trappola dell’isolamento, ma anzi di preservare la diversità tra le due entità, e di porsi come strumento di attraversamento e non di annullamento delle frontiere. Questa concezione appare in linea con quella di Brod che propone la “*Distanzliebe*”²⁹, cioè la diversità tra le due entità viene mantenuta senza pretese di superiorità, creando al tempo stesso il desiderio di creare un ponte attraverso intime connessioni umane. Tale visione viene inoltre arricchita con quella di Heine, che considera i mondi separati e gli orizzonti chiusi degli *Stände* colpevoli di imbrigliare le avventure spirituali della cultura tedesca, impedendo di esplicitare le sue potenzialità liberatorie e progressive in una comune pratica di vita sociale³⁰.

Un modo per rimarginare la cosiddetta “ferita Heine”, può forse realizzarsi nel riconoscimento di una nuova, seppur difficoltosa, fratellanza tra diversi; nella propria voce e nella propria lingua, si potrebbero intravedere quelle degli altri, se ciascuno offrisse all’altro la propria diversità, proprio come lo stesso Adorno teorizzò non senza contraddizioni: “*la ferita Heine si chiuderà soltanto in una società che realizzi la conciliazione*”³¹.

L’assimilazione: luci e ombre

All’epoca di Heine, vi fu una grande fetta della popolazione ebraica – in primis quella borghese – che provò a raggiungere l’emancipazione attraverso sforzi di assimilazione: il battesimo era uno di questi. L’assimilazione era anche e soprattutto un tentativo per gli ebrei di liberarsi dalle fastidiose leggi ebraiche che li limitavano da tutti i fronti: letterario, sociale, politico, economico. Brod ricorda che a quel tempo non c’era negli ebrei alcun senso di autonomia nazional-culturale, si sforzavano solo di ottenere o già godevano, almeno formalmente, dell’uguaglianza civile con l’ambiente circostante. Vi erano poi anche coloro che erano ebrei solo di nome, e che – proprio come Heine – si sentivano

²⁶ Brod, M. (1960): *Streitbares Leben. Autobiographie*. p. 220. Kindler: München.

²⁷ Braese, S. (2010), *Eine europäische Sprache, Deutsche Sprachkultur von Juden 1760-1930*. Göttingen: Wallstein, p.18.

²⁸ Demetz, P., p. 17, prefaz. di *Der Prager Kreis* (2016), Wallstein Verlag: Göttingen.

²⁹ Brod, M., op. cit., p. 108. Espressione coniata dall’autore.

³⁰ Foi, M. C. (2015), *Heine e la vecchia Germania. La questione tedesca tra poesia e diritto*, p. 12. EUT edizioni università di Trieste.

³¹ Adorno, T. W., op.cit. pp. 94-95, trad. mia.

patrioti tedeschi che semplicemente non riuscivano a capire le categorie in base alle quali le persone avrebbero dovuto essere divise, erano tedeschi per sangue e per scelta.

Questo complesso atteggiamento non era altro che il frutto della stessa società, in primis quella borghese, che instillava negli ebrei tedeschi un senso di difesa della personalità, soprattutto nella ricca borghesia cattolica di fine Ottocento, che sembrava incompatibile con il mestiere di artista. Se il liberalismo rappresentò per la comunità ebraica il vangelo di una nuova era che prometteva pari dignità, diritti e doveri, allo stesso tempo dimostrava la sua incapacità di concepire gli ebrei come tali. Infatti, l'ingresso degli ebrei nella società non si realizzò mai pienamente; che fosse una scelta consapevole o inconsapevole, l'assimilazione sarebbe stata per i nemici una ragione "legittima" per opprimere gli ebrei. In questo contesto era inevitabile che questa generazione fallisse, per Brod, poiché non riusciva a compiere quello che chiama "*den widerspruchsvollen Doppelschritt*³²": dissolvere il fomentare l'odio del ghetto e allo stesso tempo rivendicare l'identità ebraica. Heine fu l'unico che, quasi inconsciamente e scherzosamente, di fronte al disorientante ebraismo germanico riuscì a preservare la continuità con l'ebraismo un tempo esistente partendo dal Medioevo ebraico³³. L'età dell'oro della Spagna, in particolare, si configura per l'esiliato Heine come la base di un modello di identità ebraica molto più appetibile.

Posto che la linea esistenziale di Heine si pone sempre sul confine fra emancipazione ed ebraismo, assimilazione e perdita di identità, la dimora perenne in un altrove e l'angosciosa ricerca di un'origine che non poteva essere messa in discussione, la poesia è l'unico mezzo con il quale egli può trascendere quei confini che nella realtà non invalicabili. La ragione poetica, prende le distanze da ogni logica di appartenenza, sapendo al tempo stesso che l'appartenenza è incancellabile.

Il periodo in cui Heine si sente particolarmente toccato dalla questione ebraica corrisponde al racconto *Der Rabbi von Bacharach* (1840) – ambientato nel Medioevo in una piccola comunità di ebrei tedeschi sulle rive del fiume Reno – in cui Heine tenta di trovare una sintesi tra elementi romantici ed ebraici, idealizzando un mondo di sentimenti e affetti dove culture e appartenenze diverse coesistono senza contrasti.

Ciò è evidente già dalla scelta dei nomi dei coniugi, Abraham e Sara, una coppia ideale, un modello di saggezza e calore in una comunità coesa e affiatata. La storia inizia con un pasto a base di seder³⁴ nella piccola comunità ebraica di Bacharach. I cristiani nascondono sotto il tavolo del rabbino il cadavere di un bambino morto per accusare gli ebrei di omicidio rituale. È il segnale che sta per scatenarsi una nuova persecuzione, quindi il rabbino capisce l'inganno ed è costretto a fuggire con la moglie. Sul suo conto apprendiamo poi che si era formato in Spagna, dove aveva assimilato una "*freigeigste Denkungsart eingesogen gleich jenen spanischen Juden, die damals auf einer*

³² Brod, M., op. cit., p. 179.

³³ *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden*, circolo culturale ebraico di cui Heine, assieme a personalità come Moser, Moses, Leopold Zunz e Eduard Gans faceva parte. Esso nasce con l'obiettivo di contrastare il pregiudizio antisemita, facendo conoscere l'ebraismo e la sua tradizione in un'ottica non religiosa alla società cristiano-tedesca. L'epoca d'oro della diaspora spagnola rappresenta una dimensione dell'ebraismo colta e raffinata che è consapevole della propria autonomia e sa rafforzarla anche attraverso un confronto aperto, un dialogo libero e non dogmatico con altre voci, con altre culture; quella cristiana, quella araba, quella antica.

I membri del circolo individuano nell'ebraismo sefardita un'identità ebraica che non vive un'esistenza separata ma si sviluppa dall'incontro creativo con altre civiltà. L'ebraismo spagnolo diventa ai loro occhi un modello che si sarebbe potuto ripetere, e che si sperava di realizzare fra ebrei e tedeschi.

³⁴ Nel descrivere la cerimonia del seder, Heine è molto dettagliato, il che rende difficile credere che possa aver raccolto informazioni solo da terzi. Indubbiamente, essa si basa su esperienze personali.

*außerordentlichen Höhe der Bildung standen*³⁵”. E probabilmente, come si evince dagli abbozzi preparatori, è in quel mondo spagnolo più colto ed emancipato che il rabbi avrebbe intenzione di ritornare³⁶.

Già dall’inizio, il racconto ci abitua all’ospitalità che regna nelle famiglie israelite. La casa del rabbino, infatti, è totalmente aperta agli stranieri, ai diversi, agli oppressi, ai meno fortunati: “*hier fand der Frierende einen warmen Ofen und der Hungrige einen gedeckten Tisch*³⁷”. Ma l’ospitalità del rabbino non basta a placare l’odio nei confronti degli ebrei che, proprio nel giorno della Pasqua ebraica, vedono rinnovarsi la tragicità del loro destino. Da un lato, il mito della libertà, l’Esodo dall’Egitto, l’evento del Sinai e la conquista della terra, dall’altro, la salvezza negata.

Ancora una volta, la storia dell’ebraismo tedesco si rivela come una ripetizione compulsiva: ogni anno gli ebrei celebrano la memoria della liberazione, ma la realtà sopraggiunge e li sconfigge in ogni momento, alimentando una fuga da cui non c’è scampo. La fuga del rabbino, alla ricerca di una nuova vita, e la mancata conclusione del romanzo, non devono però indurre a pensare che Heine abbia abbandonato le redini perché incapace di risolvere il dilemma narrativo. Considerato come un frammento incompiuto dalla maggior parte della critica, il testo trova in realtà una sua completezza proprio nell’incompletezza, indirizzandosi verso un ideale aperto all’universale.

Se da un lato, la fuga degli sposi si può leggere come una rassegnazione da parte del rabbino, visto che abbandona la sua comunità, e nonostante il cosmopolitismo della città commerciale di Francoforte gli ebrei del ghetto vivono nella pressione e nella paura, dall’altro, può simboleggiare una corsa al progresso, una redenzione dalla schiavitù del Medioevo, visione del tutto in linea con il *Kulturverein* che Heine frequentava. Nella piccola comunità di Bacherach, Heine sembra proiettare il concetto simbiotico del *Volk* ebreo-tedesco, attuabile solo se entrambi sono disposti a rinunciare a qualcosa: non cadere nella trappola dei pregiudizi e non immergersi totalmente nell’assimilazione perdendo di vista le proprie radici e la propria integrità³⁸. È un atteggiamento che sembra riecheggiare quello stesso “*Distanzliebe*” di Brod, menzionato all’inizio della nostra analisi, un’espressione dialettica e contraddittoria che dovrebbe guidare la corretta condotta dei poeti ebrei di lingua tedesca nei confronti della cultura tedesca: si può amare pur mantenendo le distanze. Più precisamente, la distanza degli ebrei dai tedeschi non è qualcosa di sterile, non dovrebbe portare all’inclusione e all’esclusione, ma dovrebbe essere il prerequisito per poter conoscere, comprendere, amare la cultura tedesca al di là dei recessi: “*das Verschiedenartige muß nicht notwendig auch unverträglich, muß nicht feindselig sein*” – afferma Brod – “*es kann zu gegenseitiger Ergänzung einzelner Eigenschaften verschiedener Rassen, zu einer Symbiose kommen, die wohl nicht die geradlinigsten, aber doch sehr merkwürdige und wertvolle Produkte zeitigt*”³⁹.

³⁵ Heine, H. (1981), *Samtliche Schriften*, (a cura di) K. Briegleb, Frankfurt a. M. – Berlin – Wien.

³⁶ Veit, Philipp F. (1974), *Heine: The Marrano Pose*, p. 152. In: Monatshefte, vol. 66, no. 2, 1974, pp. 145–56.

³⁷ Heine, H. (2017), *Der Rabbi von Bacherach*, p. 4, Holzinger: Berlin.

³⁸ Heine, H. (2018), *Il Rabbi di Bacherach* (a cura di) Maddalena Longo, Marietti 1820: Bologna, p. 3.

³⁹ Brod, M., op. cit., p. 312.

Un'ebraicità ritrovata: le Melodie Ebraiche

Il tema di un'esistenza polarizzata fra le due culture, fra adesione ed estraneità alle tradizioni del proprio popolo, e quello della diaspora spagnola, si ritrova poi nelle *Melodie Ebraiche* (1851) tratte dal *Romanzero*. Che queste poesie sentimentali siano l'ultima raccolta poetica di Heine è davvero significativo, perché potremmo considerarle come la chiusura di un ciclo esistenziale di sofferenza, che tuttavia guarda alla propria condizione con maggiore consapevolezza.

In chiave ironica e parodica, e non senza rischi, Heine presenta ai suoi lettori tedeschi ed europei il mondo dell'Oriente, così come si riflette nell'Antico Testamento o nei testi del Medioevo, e rimane molto ambivalente, propendendo per la tradizione ebraica e allo stesso tempo prendendo le distanze da essa – una serietà giocosa che a volte sfiora il blasfemo. Non a caso i governi austriaco e prussiano sottoposero il *Romanzero* alla censura subito dopo la pubblicazione a causa del suo “*contenuto indecente*”⁴⁰.

Potremmo così prendere in prestito il pensiero di Hannah Arendt, che da un lato vede Heine cercare per tutta la vita affinità culturali senza però riuscire mai a mettere ferme radici, vivendo quindi in una irrisolta ambivalenza, e dall'altro vede il poeta raggiungere nelle *Melodie Ebraiche* un'inequivocabile identificazione con i personaggi ed i temi ebraici, che lo conducono ad essere parte della schiera dei grandi poeti di origine sefardita ai quali rende omaggio proprio in questa raccolta. La dimensione metastorica delle *Melodie Ebraiche* si lega così alla dimensione dell'ebraismo e della poesia che in Heine sono la stessa cosa⁴¹.

Le tre grandi poesie di questa sezione, *Prinzessin Sabbath*, *Jehuda ben Halevy* e *Disputation* vertono sul tema della cultura ebraica e del suo simbolismo, dell'esilio e della nostalgia di Gerusalemme, della fede in Dio e di come sopravvivere in una società fondamentalmente antisemita.

Attraverso la prima poesia Heine palesa la miserabile situazione dell'ebreo identificandosi con il protagonista della lirica, il Principe Israele. Simbolo dell'intero popolo, vittima di un incantesimo che lo costringe per tutta la settimana a essere “*Hund mit hündischen Gedanken*”⁴² (v.17), solo nel giorno della festa del riposo (lo Shabbat), in cui partecipa alla cerimonia religiosa, torna ad essere un principe.

In *Jehuda ben Halevy* il poeta sente le emozioni dell'antico esilio babilonese. È proprio per la rilevanza del tema dell'esilio che ci soffermiamo su questa seconda melodia, dove la vita del poeta medievale sefardita e quella di Heine sembrano intrecciarsi in un destino comune. Da “*ein großer Dichter*” (v.153) con “*Seines Volkes Licht und Leuchte*” (v.155), Halevi diventa “*der göttliche*

⁴⁰ Hohendal, P. U. (2008), *Heinrich Heine: Europäischer Schriftsteller und Intellektueller* pag 215. Hrsg. Von Anne Betten, Harmut Steinecke, Horst Wenzel. Heft 212, Erich Schmidt Verlag: Berlin.

⁴¹ Cfr. Hannah Arendt, *Heinrich Heine: Schlemihl e principe del mondo di sogno*, in: *Il futuro alle spalle*, a cura di Lea Ritter Santini, Bologna, il Mulino, 1981, pp. 3-10.

Il richiamo è alla fantasiosa figura ebraico-romantica di Peter Schlemihl, la cui innocenza e bontà sono utilizzati da Heine per caratterizzare il destino del poeta. Schlemihl divenne la vivente incarnazione dello sradicato, del senza patria, in breve dell'ebreo. Il termine “*Schlemihl*” (dall'yiddish “*Schlemiel*”) denotava nella cultura ebraica dell'Europa Orientale lo sfortunato.

⁴² Per gli ebrei il cane è un animale impuro e necrofago. Nella Bibbia questo animale è citato molto spesso e ha quasi sempre una connotazione negativa. Vale infatti come termine di offesa, insulto, umiliazione. D'altra parte, l'impulsività del cane rappresenta l'animalità nell'uomo ed è per questo legato al corpo, agli istinti e alla sessualità.

Sulla simbologia del cane cfr. Chevalier, J, Gheerbrant, A., (1999), *Dizionario dei simboli. Miti, sogni, costumi, gesti, forme, figure, colori, numeri* (a cura di) Italo Sordi, trad. di Maria Grazia Margheri Pieroni, Laura Mori e Roberto Vigevani, Rizzoli: Milano.

Schlemihl!” (v.740), un poeta degli oppressi, “*unbekannt*” (v.749) un paria, un poeta senza popolo che nella libertà del regno dei sogni dà voce alla poesia dei diseredati, degli *Schlemihl* come lui:

745 Was das Wort Schlemihl bedeutet,
Wissen wir. Hat doch Chamisso
Ihm das Bürgerrecht in Deutschland
Längst verschafft, dem Worte nämlich.

Aber unbekannt geblieben
750 Wie des heil’gen Niles Quellen,
Ist sein Ursprung; hab’ darüber
Nachgegrübelt manche Nacht.

La sola a rimanere è la poesia, nella quale le culture dell’ebraismo, sia sefardita che askenazita, sia orientale che occidentale, si inseguono nei versi di un poeta che scrive in tedesco.

Il legame con la tradizione ebraica antica affonda le sue radici nei testi sacri della Torah “*Mit dem Gottesbuch*” (v.36) e nello “studio del Talmud” (“*Bei dem Studium des Talmuds*” v.64) – che all’epoca di Heine era considerato un testo astruso ed incomprensibile, quasi ridicolo. Sono versi molto significativi, indici di un ruolo che Giacomoni (2017) definisce “pioneristico” nella letteratura di lingua tedesca, poiché capaci di mettere in luce tutta la ricchezza della tradizione culturale ebraica, compresa quella del Talmud⁴³.

Con la sua incontrovertibile certezza, la poesia della diaspora trascende i tempi, le culture, e i confini di un’esistenza che spesso si rivela tragica. “*In der Wüste des Exils*” (v.160) che accomuna i due poeti la questione identitaria si fa ancora più amareggiante, le vite degli esiliati appaiono come “*Die Gespenster scheuen furchtsam*” (v.14).

La drammaticità dell’esilio raggiunge il culmine nell’ultima melodia, *Disputation*, che costringe l’esiliato ad una sorta di immobilità dal punto di vista intellettuale e culturale. In essa, Heine presenta una disputa teologica fra cristiani ed ebrei nella Spagna del XIV secolo⁴⁴. Facendo interagire il suo essere poeta ebreo con il suo essere tedesco, egli mette in evidenza la lacerazione che ne consegue.

La rappresentazione di una disputa teologica in cui, “*Doch es will mich schier bedünken, Daß der Rabbi und der Mönch, Daß sie alle beide stinken*” (v.438-440) non è allora solo un esercizio umoristico nella villana tradizione che voleva fossero soltanto gli ebrei a puzzare⁴⁵, ma è anche – secondo il giudizio di Rispoli – una riflessione sulle forme di un agire polemico che nel corso dei secoli non si era molto evoluto. Egli precisa che la moderna pratica dell’aggressività letteraria rivela un rapporto di discendenza diretta con la tradizione medievale del dibattito teologico e in molti casi,

⁴³ Giacomoni, L., (2017), *Le “Melodie ebraiche” di Heine. Testimoniare l’appartenenza e partecipare al tempo della memoria*, p. 232. In: *Gli intellettuali/scrittori ebrei e il dovere della testimonianza* (a cura di) Anna Dolfi, Firenze University Press.

⁴⁴ La poesia va letta nel contesto di un riavvicinamento alle origini ebraiche che caratterizza il tardo Heine. Rimanda a una consuetudine piuttosto diffusa nel tardo medioevo e legata all’antiebraismo della chiesa (simili dispute teologiche si concludevano inevitabilmente col trionfo della religione cristiana e la forzata conversione degli ebrei).

⁴⁵ Nel Medioevo si riteneva che gli ebrei emanassero un odore nauseabondo, che scompariva miracolosamente se si convertivano. È chiaro che l’intolleranza olfattiva verso l’ebreo nasconde dei pregiudizi sociali: il loro “fetore”, segno di degradazione morale, serve a giustificare i processi di esclusione di cui sono vittime. Cfr. Le Guérec, A. (2004), *I poteri dell’odore*, Bollati Boringhieri: Torino.

nonostante ogni ideale di ragionamento pubblico antiautoritario, esso fatica a nascondere simili origini. L'aula di Toledo in cui ha luogo la controversia tra monaci e rabbini diventa metafora di una sfera pubblica in cui non c'è alcun dibattito razionale, ma anzi lo spettacolo della violenza e della sopraffazione retorica⁴⁶.

In questi esempi di ritorno all'ebraicità da parte di Heine, ravvisiamo un punto cruciale della sua poetica, che benché riveli un'amara disillusione nei confronti dell'assimilazione non rinuncia ad una vitale testimonianza di appartenenza. Se da un lato, è come se l'identità ebraica in Heine fosse stata rimossa, o almeno tenuta a distanza, dall'altro riaffiora continuamente in varie modalità.

Dissentendo questa volta dal giudizio della Arendt, che considerava Heine un esempio di riuscita assimilazione, e quindi l'unico ebreo tedesco che avrebbe potuto dire di sé di essere stato nello stesso tempo e in una sola persona sia ebreo che tedesco⁴⁷, vediamo che ad un'attenta osservazione tutto questo non è così credibile. Piuttosto, sarebbe più corretto affermare che Heine rimane tedesco, ma la sua identità è caratterizzata anche da alcuni chiari segnali di ebraicità: ispirandosi alla sorte degli ebrei, egli ha così sostenuto tutti i vinti e gli esclusi, i senza patria, gli sradicati. Indubbiamente Heine, più di chiunque altro, si è fatto espressione dei destini della modernità ebraica.

È pur vero però che se Heine si riappropria del passato e della storia ebraica, non lo fa in un senso confessionale o religioso; con le opere sopracitate il poeta sembra voler proporre un modello differente che si configura come una diaspora promotrice del dialogo interattivo oltre i confini. Sullo sfondo della specifica situazione culturale di Praga, anche Brod aveva sviluppato quest'idea di connessione fra la cultura ebraica e quella tedesca, conscio della sua lontananza prima del 1914. Si tratta di una consapevolezza non priva di fondamento, se si considera qual era la situazione degli ebrei a Praga, un piccolo popolo maltrattato sia dai conviventi cechi che tedeschi, ma con i quali non trovò mai una piena integrazione poiché lo stigma dell'antisemitismo e del nazionalismo era troppo forte. Gli ebrei erano alla ricerca di una legittimazione della loro esistenza, che cercarono ovunque: nell'ebraismo, fra i tedeschi, fra i cechi.

Ma oltre a questo, c'era una questione più ampia ed *individuale* da considerare, che non dipendeva solamente da queste due barriere ma andava oltre, si annidava negli angoli più profondi dell'anima: perché gli ebrei avrebbero dovuto per forza scegliere?

Ognuno di loro aveva la propria idea di che cosa rappresentasse concretamente l'identità ebraica: ci fu chi decise di allontanarsi dall'ebraismo, chi lo ripudiò, chi si identificò con la cultura tedesca, chi scelse il sionismo, chi l'ebraismo orientale e il chassidismo, chi non volle mai risolvere questo aut aut, chi non si interrogò, chi lasciò Praga per sradicarsi e dimenticare il problema. L'ebraismo era una questione privata, un atto individuale che poteva anche combinarsi con le altre forme di ebraicità, la cui fusione ha condotto alla formazione di identità duali, complesse e ibride che se da un lato hanno provocato tensioni e conflitti, dall'altro hanno reso feconde queste identità.

Purtroppo, l'assimilazione così come veniva intesa all'epoca, una rinuncia totale ai costumi e alle tradizioni, non poteva che essere un'illusione per questi ebrei perché scaturiva per lo più dalla mancata accettazione nella società, e non faceva che rendere ancora più drammatica e frammentaria quell'identità che avrebbe dovuto essere l'unico riflesso di ciò che l'individuo desiderava. In questo clima, l'esistenza ebraica non avrebbe mai trovato pace e sempre sarebbe stata costretta a cercare mezzi e metodi per sentirsi libera ed accettata in un mondo in cui pure era nata e cresciuta. È la stessa

⁴⁶ Rispoli, M. (2008), *Parole in guerra Heinrich Heine e la polemica* pp. 251-252, Quodlibet.

⁴⁷ Arendt, H. (1980), *Heinrich Heine: Schlemihl e principe del mondo di sogno*. In id., *Il futuro alle spalle*, a cura di Lea Ritter Santini, Bologna, 1980, p. 69.

orribile sensazione che anche lo scrittore Wassermann nel 1921 avrebbe provato sulla sua pelle, e che avrebbe magistralmente spiegato in *Mein Weg als Deutscher und Jude*:

Die Juden, die Deutschen, diese Trennung der Begriffe wollte mir nicht in den Sinn, nicht aus dem Sinn, es war die peinvollste Überlegung, darüber mit mir selbst ins klare zu kommen. Worin besteht das Trennende? [...] Warum nicht menschlich den Menschen sehen, nur den Menschen? [...] Die Entscheidung, vor die mich der Freund, weniger in Worten als durch seine Haltung stellte, war: bist du Jude oder bist du Deutscher? Willst du Jude oder willst du Deutscher sein? Und mir war es damals gerade um diese Entscheidung zu tun; ich fand es zwingend, mich nach der einen oder andern Richtung zu entscheiden, obwohl ich den Weg nicht sah, den ich dann nach der einen oder der anderen Richtung gehen sollte⁴⁸.

Heinrich Heine: una scelta ponderata

La biografia di Heinrich Heine instaura una rete di connessioni che Max Brod, anche senza farne esplicito riferimento, ci invita a cogliere. Che Heine fosse una figura dicotomica, e che in quanto tale avesse il potere di unire e dividere allo stesso tempo, era apparso ben chiaro anche a chi non aveva mai nutrito dubbi sulle proprie radici ebraiche, come Emma Lazarus: “*era un ebreo, con la mente e gli occhi di un greco. Un’anima amante della bellezza e creatrice di miti [...] gemellata, [...] con un’altra anima altrettanto potente, fiera, ribelle, orientale nel suo amore per il vago, il misterioso, il grottesco*”⁴⁹. Brod, quindi, articola la sua posizione sionista dietro la figura di Heine.

Se Max Brod, pur con tutte le contraddizioni del caso, ne fa un’appropriazione ebraica è perché vuole dimostrare che l’ebreo può ritrovare la propria identità anche in un mondo in cui si sente rifiutato, o andando oltre, quando è lui stesso a rifiutare o dimenticare la sua ebraicità⁵⁰. La biografia si può quindi leggere come espressione di una fiducia in sé stessi ebraica.

Heine, infatti, vive la particolare situazione dell’ebreo isolato nella società, che lotta per il riconoscimento della sua cittadinanza. Mentre gli altri – nota Max Brod – riuscirono a sfuggire a tanta sofferenza rifugiandosi nonostante tutto in una comunità, questa fuga fu negata all’ebreo che voleva

⁴⁸ Wassermann, J. (1921), pp.9-11. *Mein Weg als Deutscher und Jude*, S. Fischer Verlag: Berlin.

In questa preziosa autobiografia, l’autore ripercorre la sua vita e i momenti salienti della sua produzione letteraria all’insegna della sua conflittuale identità di ebreo e tedesco. Consapevole delle radici ebraiche, egli rivendica la sua appartenenza alla cultura, alla letteratura e alla lingua tedesca, che per l’autore costituiscono la patria. Wassermann è però anche dolorosamente consapevole dei limiti e della fine del sogno illuminista di perfetta conciliazione fra ebrei e tedeschi. La cosciente mancanza di prospettive dell’ebraismo tedesco a fronte di un cieco antisemitismo fa di questo libro un documento prezioso.

Zu beidem fehle mir die Lust, zu beidem auch der Grund. Ich stünde in der Welt mit einer Sendung; so viel hätte ich schon zu spüren bekommen, daß ich mich darin nicht irre, mich nicht gleichsam als leibhaftige Lüge zu betrachten habe, was dieses Bewußtsein anging. Und darin hatte ich mich zu erweisen, in nichts sonst, darin zu entscheiden, und nicht etwa ein für allemal und mir’s dann bequem werden zu lassen in meiner Haut, nein, Tag für Tag, bei jedem Schritt, mit jedem Atemzug. Ich wußte, daß ich übers Ziel schoß mit dem „Bequemwerdenlassen in meiner Haut“ [...]. P. 17.

⁴⁹ Lazarus, E. (1884), *The poet Heine*. In: Century, p.212, trad. mia. La scrittrice è considerata una pioniera della ricezione ebraica di Heine in America.

⁵⁰ Cfr. Brod, M. (1967), *Vita battagliera*, Il Saggiatore: Milano, p. 271. Degno di nota un intervento di Brod in occasione di una pubblica riunione del partito ebraico, in cui il suo professore universitario, professandosi nazionalista tedesco e dichiarando fieramente di essere uscito dall’Ebraismo, sentì risponderci prontamente: “*Ma l’Ebraismo non è uscito da Lei, signor professore*”. Quella voce era di Max Brod.

essere tedesco, perché: *“Heine ist allein, ohne Zugehörigkeit. Das Judentum bot in seinem damaligen Entwicklungsstadium keinen Trost und keine Eingliederungsmöglichkeiten.”*⁵¹

Heinrich Heine poi, non teme di raccontare a tutti la propria verità: agli ebrei e agli antisemiti, ai tedeschi e ai germanofobi, ai nobili e ai borghesi, ai cattolici e ai protestanti, alle vittime e ai persecutori, ai poeti tardo-romantici e quelli della giovane Germania. La sua parola premonisce la ribellione dei figli al mondo dei padri, che con il sionismo tedesco si tradurrà più tardi in un ebraismo consapevole, prefiggendosi di ottenere per la comunità ebraica un pieno riconoscimento: *“Ohne viel Überlegung zieht er die in die Zukunft weisende Linie, ist seiner Zeit um Generationen voraus, kraft genialer Eingebung”*⁵².

Pur minoritario nello spettro ideologico della Germania novecentesca, in un primo momento sarà proprio il sionismo tedesco a creare una nuova cornice di valori, entro la quale l'ebreo dell'est verrà riabilitato: *“l'ebreo polacco, con la sua pelliccia sporca, con la sua barba popolata è ancora caro a me”*. La prospettiva nazionale, la presentazione dell'ebraismo come nazione oltre tutte le differenze culturali, getta le basi per un nuovo incontro tra *Westjuden* e *Ostjuden*⁵³.

Oltre a questo aspetto, il recupero dell'ebraicità di Heine da parte di Brod passa anche attraverso la produzione del poeta, che con e per sua *“Jüdische Schaffenslinie”*⁵⁴ a cui l'opera di Heine appartiene organicamente, si conferma rappresentativa del popolo ebraico, dimostrando che gli ebrei non sono un popolo arido e sterile, portatori di una tradizione religiosa legata alla consuetudine più che al sentimento. Lì, esiste invece un vero nucleo nazionale, un'autentica comunità che si esprime in tradizioni, in riti, in canzoni popolari, in una lingua propria, e – *“naturalmente questa non è una coincidenza”*, perché *“i flussi di origine popolare, di cui lui stesso non è consapevole”*⁵⁵, guidano Heine in questa direzione.

Ed è proprio ad un ebreo tedesco come lui, un'intellettuale dotto e raffinato, quanto assimilato, che Brod rivolge il suo lavoro: sul poeta Heinrich Heine, una simile operazione dovrà agire da catalizzatore per la riscoperta dell'ebraicità.

⁵¹ Brod, M., op. cit., p. 269.

⁵² Brod, M., op. cit., p. 200.

⁵³ Buber, M. op.cit., p. 59.

⁵⁴ Brod, M., op. cit., p. 315.

⁵⁵ Brod, M., op. cit., p. 215, trad, mia.