

a cura di  
**Anna Dolfi**

# Gli intellettuali/scrittori ebrei e il dovere della testimonianza

In ricordo di Giorgio Bassani



MODERNA/COMPARATA

— 21 —

MODERNA/COMPARATA

COLLANA DIRETTA DA  
Anna Dolfi – Università di Firenze

COMITATO SCIENTIFICO  
Marco Ariani – Università di Roma III  
Enza Biagini – Università di Firenze  
Giuditta Rosowsky – Université de Paris VIII  
Evangelina Stead – Université de Versailles Saint-Quentin  
Gianni Venturi – Università di Firenze

# Gli intellettuali/scrittori ebrei e il dovere della testimonianza

In ricordo di Giorgio Bassani

a cura di  
Anna Dolfi

Firenze University Press  
2017

Gli intellettuali/scrittori ebrei e il dovere della testimonianza :  
in ricordo di Giorgio Bassani / a cura di Anna Dolfi. – Firenze :  
Firenze University Press, 2017.  
(Moderna/Comparata ; 21)

<http://digital.casalini.it/9788864535623>

ISBN 978-88-6453-561-6 (print)

ISBN 978-88-6453-562-3 (online PDF)

ISBN 978-88-6453-563-0 (online EPUB)

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández, Pagina Maestra snc



Ministero  
dei beni e delle  
attività culturali  
e del turismo



BASSANI 1916/2016  
Comitato Nazionale per le celebrazioni del  
centenario della nascita di Giorgio Bassani

Con il patrocinio di



#### *Certificazione scientifica delle Opere*

Tutti i volumi pubblicati sono soggetti ad un processo di referaggio esterno di cui sono responsabili il Consiglio editoriale della FUP e i Consigli scientifici delle singole collane. Le opere pubblicate nel catalogo della FUP sono valutate e approvate dal Consiglio editoriale della casa editrice. Per una descrizione più analitica del processo di referaggio si rimanda ai documenti ufficiali pubblicati sul catalogo on-line della casa editrice ([www.fupress.com](http://www.fupress.com)).

#### *Consiglio editoriale Firenze University Press*

A. Dolfi (Presidente), M. Boddi, A. Bucelli, R. Casalbuoni, M. Garzaniti, M.C. Grisolia, P. Guarnieri, R. Lanfredini, A. Lenzi, P. Lo Nostro, G. Mari, A. Mariani, P.M. Mariano, S. Marinai, R. Minuti, P. Nanni, G. Nigro, A. Perulli, M.C. Torricelli.

La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

This book is printed on acid-free paper

CC 2017 Firenze University Press  
Università degli Studi di Firenze  
Firenze University Press  
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy  
[www.fupress.com](http://www.fupress.com)

## INDICE

SALUTO E INTRODUZIONE AI LAVORI	13
<i>Luigi Dei</i>	

PAROLE DIFFICILI. PER TRACCIARE I CONFINI DI UNA RICERCA	15
<i>Anna Dolfi</i>	

## EBRAISMO E MEMORIA

SIGNIFICATO E VALORE DELLA TESTIMONIANZA NELLA BIBBIA E NELLA TRADIZIONE EBRAICA	27
<i>Ida Zatelli</i>	

LA LEGGENDA DELL'EBREO ERRANTE NELLA LETTERATURA ROMANTICA	35
<i>Patrizio Collini</i>	

PARIGI 1928-1932: LA COLLANA «ARTISTES JUIFS» DE LE TRIANGLE TRA PROMOZIONE ARTISTICA E APPARTENENZA EBRAICA	
<i>Alessandro Gallicchio</i>	

1. Critica d'arte e antisemitismo	43
2. Le Triangle e la collana Artistes juifs	44
3. L'arte contemporanea e gli ebrei	46
4. Conclusioni	49

ANDENKEN: CONTINUITÀ E FRATTURE NELLA FILOSOFIA DELLA STORIA TRA GIUDAISMO E CRISTIANESIMO. INTELLETTUALI EBREI E TRADIZIONE APOCALITTICA TRA «ENTRE-DEUX-GUERRES» E «APRÈS-GUERRE»	53
<i>Mario Domenichelli</i>	

EDMOND JABÈS. LA PAROLA FERITA	63
<i>Antonio Prete</i>	

I VOLTI DELLA MEMORIA. ARTISTI DOPO L'EMANCIPAZIONE	69
<i>Dora Liscia Bemporad</i>	
A PROPOSITO DI «EXIL DES LANGUES, LANGUES D'EXIL. EXEMPLES D'AUTEURS D'ORIGINE JUIVE»	79
<i>Claude Cazalé Bérard</i>	
1. Yiddish, esilio e sopravvivenza	80
2. Tra lingue e esili nella Mitteleuropa	82
3. Scrittori di lingua tedesca nella Germania del dopoguerra: esilio della lingua	88
4. Lingue salvate: dal giudeo-spagnolo al «Judan» e al giudeo-alsaziano	92

## SEMANTICA E TESTIMONIANZA

«LA MORTE È LA MONETA DEL POTERE» IL NOVECENTO IRREDENTO DI ELIAS CANETTI	
<i>Silvana Greco</i>	
1. La metamorfosi di uno scrittore	99
2. Origine del comando: il potere	101
I TEMI DELL'ESILIO E DELLA REDENZIONE NELLA NARRATIVA DI BERNARD MALAMUD	107
<i>Gigliola Sacerdoti Mariani</i>	
«SCRIVERE L'INIMMAGINABILE»: «L'ESPÈCE HUMAINE» DI ROBERT ANTELME	129
<i>Enza Biagini</i>	
1. L'inimmaginabile	130
2. «La scrittura lazzariana»	136
3. La specie umana. L'immagine di sé	141
4. L'Autore e il testimone	149
SEBALD, UN TENTATIVO DI TESTIMONIANZA	161
<i>David Matteini</i>	
LA RIMOZIONE	173
<i>Laura Barile</i>	
1. Fortini, Vittorini, «Il Politecnico»	174
2. Tre storie editoriali e «Se questo è un uomo»	178
3. Saba e «Il Ponte»	181
4. L'imprescrittibile, gli intellettuali francesi, «Combat» e «Les Temps Modernes»	183
5. Amos Oz e Israele	184
6. Teatro, cinema, tv	185
UN MODO NEL MONDO: LA VITA NON È ALTROVE	189
<i>Carlo Carlucci</i>	

UN EDITORE PER LA TESTIMONIANZA <i>Daniel Vogelmann</i>	211
--	-----

## SCRIVERE LA MEMORIA

LE «MELODIE EBRAICHE» DI HEINE. TESTIMONIARE L'APPARTENENZA E PARTECIPARE AL TEMPO DELLA MEMORIA <i>Liliana Giacoponi</i>	225
---	-----

«UND ALLES ERINNERT MICH AN ALLES». LA TESTIMONIANZA DI MARGARETE SUSMAN <i>Giuliano Lozzi</i>	237
--	-----

MEMORIA DELLA SHOAH E SCRITTURA IN NELLY SACHS <i>Mattia Di Taranto</i>	251
--	-----

NEL NOME DEL PADRE E DEL MESSIA. MEMORIA E IDENTITÀ EBRAICA IN BRUNO SCHULZ <i>Francesco M. Cataluccio</i>	269
--	-----

«LA TEMPESTA SUL FIORE». GIACOMO DEBENEDETTI E LA «FERITA» DELLA PERSECUZIONE <i>Dario Collini</i>	279
--	-----

ARTURO LORIA. UN FENOMENO DI DIPLOPIA <i>Ernestina Pellegrini</i>	291
--	-----

«GLI EBREI». UN ARTICOLO DI NATALIA GINZBURG E LE SUE VICENDE <i>Domenico Scarpa</i>	299
---	-----

GLI EBREI DI AMOZ OZ <i>Paolo Orvieto</i>	315
--	-----

## UN'IDENTITÀ, NONOSTANTE TUTTO

«DAS MÄRCHEN DER TECHNICK» E «DER VERLORENE SOHN»: DUE RACCONTI DI ALFRED DÖBLIN <i>Claudia Sonino</i>	339
--	-----

IRÈNE NÉMIROVSKY: UN'INTERESSANTE AMBIGUITÀ <i>Valeria Dei</i>	349
---	-----



CESARE SEGRE, LA CONDIZIONE E LA COGNIZIONE DELL'EBRAISMO <i>Clelia Martignoni</i>	361
LA SHOAH NELL'OPERA DI HEINER MÜLLER <i>Benedetta Bronzini</i>	371
L'INEVITABILE EBRAICITÀ DI MAURICIO ROSENCOF <i>Giorgia Delvecchio</i>	381
ESSERE EBREI IN TURCHIA <i>Ayşe SaraÇgil</i>	395
LA MEMORIA DIFFICILE. LA SHOAH NEI GRAPHIC NOVEL DELLA «SECONDA GENERAZIONE» <i>Elisabetta Bacchereti</i>	
1. La memoria difficile	407
2. I padri sanguinano storia e qui cominciano i guai dei figli	409
3. L'insostenibile leggerezza dell'essere figli di sopravvissuti dell'Olocausto	414
4. Crescere all'ombra di Auschwitz	419
I CONFLITTI DELLA MEMORIA <i>Elisa Lo Monaco</i>	427
PER GIORGIO BASSANI	
LA MEMORIA NELLA TRADIZIONE EBRAICA E NEL «ROMANZO DI FERRARA» <i>Piero Capelli</i>	435
SCRIVERE DI LÀ DAL CUORE <i>Anna Dolfi</i>	
1. Ai margini delle soglie	451
2. Andando verso l'oltranza	453
3. Scrivere di là dal cuore	455
UNA DOMENICA D'APRILE 1957 E UN'ULTIMA VISITA. IL PROLOGO A «IL GIARDINO DEI FINZI-CONTINI» <i>Portia Prebys</i>	459
NEL GIARDINO DI MICÒL: FIABA, LUTTO E TESTIMONIANZA <i>Eleonora Conti</i>	475
1. Un lutto perenne	476
2. Dal forestiero testimone all'Io narrante	479
3. Prefigurazioni e simbolismi	482
4. Le masse invisibili	483
6. Guadi della Storia e un buco nero	485

IL DESIDERIO DI LUCE E LA CONDANNA AL BUIO. «DIETRO LA PORTA» TRA AUTORIALITÀ E NARRAZIONE	489
<i>Gianni Venturi</i>	
LO STILE DI UNA TESTIMONIANZA	
<i>Pietro Benzoni</i>	
1. I margini della finzione narrativa	503
2. Il giardino tradito	507
3. L'indiretto libero e la sintassi multipla	510
4. Una sfuggente precisione	515
LE TMOIGNAGE ILLISIBLE. PAUL CELAN, GIORGIO BASSANI	521
<i>Guillaume Surin</i>	
INTERSEZIONI AFFETTIVO-SEMANTICHE TRA MEMORIA E TESTIMONIANZA	
<i>Francesca Nencioni</i>	
1. La «vocazione alla solitudine»: un intreccio tra carattere e destino	559
2. Semantica della memoria	562
3. Semantica della testimonianza	569
4. Semantica dell'isolamento, tra memoria e testimonianza	576
UNA LAPIDE IN VIA MAZZINI: LA VERA STORIA GEO JOSZ	581
<i>Marcella Hannà Ravenna</i>	
1. Geo Jozs, il protagonista del racconto di Bassani	581
2. Eugenio Ravenna, l'ispiratore del racconto	584
3. Gli anni della persecuzione e della deportazione	585
4. Il ritorno a Ferrara	592
DALL'ARCHIVIO DI MIO PADRE	597
<i>Paola Bassani</i>	
PRIMO LEVI CONTRO L'OBLIO E IL 'SOGNO' DI RACCONTARE	
PRIMO LEVI: THE MATTER OF LIFE AND SUICIDE	615
<i>Jacob Golomb</i>	
1. Life Beyond Definite Identity	615
2. The Guilt-Feeling of the Survival and His Suicide	620
<i>Epilogue: Vita brevis, ars longa</i>	625
TESTIMONE DI CIVILTÀ SCOMPARSE. LEVI E LA LETTERATURA MITTELEUROPEA SUL MONDO EBRAICO-ORIENTALE	629
<i>Anna Baldini</i>	

IL SISTEMA PARODICO. PARODIE SACRE IN «SE QUESTO È UN UOMO»

*Alberto Cavaglion*

- |                                   |     |
|-----------------------------------|-----|
| 1. Premessa                       | 645 |
| 2. Il Sistema «Parodico»          | 647 |
| 3. Animali mimetici               | 648 |
| 4. Imitatio Comediae              | 651 |
| 5. Parole che danzano per il capo | 652 |
| 6. Personaggi segnalibri          | 654 |
| 7. Riscritture di divini uffici   | 656 |

LETICA DELLA FINZIONE. PRIMO LEVI E I MITI 659

*Federico Piazola*

PRIMO LEVI E LA TESTIMONIANZA DELLA POESIA 669

*Marco Marchi*

LEVI E LA «ZONA GRIGIA» COME PREMESA POETOLOGICA 675

*Almut Seyberth*

PRIMO LEVI, IL DOPPIO LEGAME 685

*Andrea Cortellessa*

«L'ALTRUI MESTIERE»: DUE AMICIZIE AL FEMMINILE DI PRIMO LEVI 693

*Oleksandra Rekut-Liberatore*

- |   |     |
|---|-----|
| 1. Luciana Nissim Momigliano: dalla Resistenza alla tardiva testimonianza del rimosso | 694 |
| 2. Giuliana Fiorentino Tedeschi: l'amore per le lingue e la memoria del Lager         | 704 |

INDICE DEI NOMI

*a cura di Martina Romanelli*

PER GIORGIO BASSANI



LA MEMORIA NELLA TRADIZIONE EBRAICA  
E NEL «ROMANZO DI FERRARA»

Piero Capelli

1. Il mio intento qui è di presentare brevemente tre millenni di rapporto degli ebrei con il loro passato, e di azzardare qualche osservazione su come lungo questa traiettoria si collochi il senso del passato nel *Romanzo di Ferrara* di Bassani.

La mia carrellata – come quella di qualsiasi idea di cui si voglia ricostruire la storia nell’ebraismo – deve necessariamente partire dalla Bibbia, dalla sua prospettiva sulla storia di Israele e dalla codifica normativa che vi trova la memoria di questa storia. Nella parte più sacra delle Scritture ebraiche, la *Torah*, il libro del *Deuteronomio* si pone – secondo l’espressione di Jan Assmann – come «testo fondante di una mnemotecnica collettiva»<sup>1</sup>, nel senso che i luoghi di memoria istituzionali che servono a stabilizzare la memoria collettiva (il regno, il territorio, il Tempio di Gerusalemme) vengono, nel libro biblico, proiettati, e almeno in potenza trasferiti, in una dimensione interiore. Scrive Assmann:

L’Egitto, il Sinai, il deserto, Moab. I *lieux de mémoire* realmente fondanti giacciono al di fuori della Terra Promessa. In tal modo si fonda una mnemotecnica che rende possibile il ricordo di Israele *fuori* da Israele stesso. Ciò significa, in riferimento al luogo storico di queste idee, non dimenticare Gerusalemme nell’esilio babilonese (*Salmi* 137,5 [«Se ti dimentico, Gerusalemme, la mia mano destra si paralizzò»]). Chi è capace di pensare all’Egitto, al Sinai e alla peregrinazione nel deserto stando in Israele, è anche in grado di rimanere fedele a Israele stando in Babilonia<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Jan Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, trad. di Francesco De Angelis, Torino, Einaudi, 1997, p. 176.

<sup>2</sup> Il testo tradizionale (secondo la tradizione masoretica tiberiense) ha «la mia mano destra si dimentichi (*tiškah*)», che non dà senso; traduco secondo l’emendazione *tikhāš*, comunemente accettata. Tutti i testi biblici citati nel prosieguo sono tradotti da me secondo l’edizione della *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, a cura di Karl Elliger e Wilhelm Rudolph, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1984.

<sup>3</sup> J. Assmann, *La memoria culturale* cit., p. 176.

o in qualsiasi altra diaspora, inclusa la Ferrara degli anni Trenta del Novecento.

Intorno al *Deuteronomio* stesso, al libro in quanto codice di leggi, viene costruito un mito di fondazione: il libro sarebbe stato ritrovato nel Tempio di Gerusalemme durante il regno del re Giosia, dopo un lunghissimo periodo di oblio (*2Re* 22). La conoscenza della Legge, della verità, viene qui presentata come un'*anamnēsis* platonica, una rammemorazione/reminiscenza a cui si torna dopo una duratura dimenticanza. La narrazione contenuta nel *Deuteronomio* è ambientata alla fine dell'esodo dall'Egitto, quando gli israeliti sono giunti sul confine della Terra Promessa, nell'imminenza della morte di Mosè; quarant'anni sono trascorsi nel deserto, e sta scomparendo la generazione che ha vissuto l'esodo di persona; si passa, per usare ancora le categorie di Assmann, dal ricordo comunicativo al ricordo culturale<sup>4</sup>. È in questo quadro di mnemotecnica condivisa dal gruppo che, ad esempio, viene istituzionalizzato l'obbligo di *non dimenticare* il Signore che ha liberato Israele dall'Egitto né la sua Legge (*Deuteronomio* 8,11.14: «Bada di non dimenticare Yhwh, il tuo Dio, così da non osservare i suoi comandamenti, le sue norme e le sue leggi che io ti comando oggi [...] e il tuo cuore non insuperbisca così da dimenticare Yhwh, il tuo Dio, che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla condizione di schiavo»).

Il rapporto tra Dio e Israele viene stabilito in termini normativi nella *Torah* (in particolare nel *Deuteronomio*) e in termini affettivi nei libri dei Profeti, ma comunque sempre in termini di impegno alla memoria reciproca (*Isaia* 44,21: «Ricorda queste cose, Giacobbe, Israele, perché sei mio servo: io ti ho dato forma come mio servo; tu, Israele, non sarai dimenticato da me»). Dio si ricorda del popolo e dell'amore che esso gli ha portato fin dall'esodo dall'Egitto, cioè dall'inizio del loro legame (*Geremia* 2,2: «Va' e proclama alle orecchie di Gerusalemme: "Così ha detto Yhwh: Mi ricordo dell'affetto che avevi da giovane, dell'amore che avevi da sposa quando venivi dietro a me nel deserto, in terra non seminata"»). Il popolo, corrispondentemente, ha l'obbligo di *ricordarsi* di tre cose: la prima è Dio e il suo operato a favore di Israele (l'insistita ingiunzione a «ricordare che sei stato schiavo in Egitto»<sup>5</sup>); la seconda sono i nemici che a Israele hanno causato sofferenza (*Deuteronomio* 25,17-19: «Ricorda [zakòr] quello che ti fece Amalek lungo la strada, mentre uscivate dall'Egitto: lui che ti attaccò lungo la strada e colpì tutti i deboli che stavano nelle tue retrovie, quando eri stanco e provato. Quando Yhwh, il tuo Dio, ti avrà dato tregua da tutti i nemici che ti circondano nella terra che Yhwh, il tuo Dio, ti dà in possesso come eredità, *cancellerai la memoria di Amalek da sotto il cielo: non dimenticare!*»<sup>6</sup>); la terza è il passato in generale (*Deuteronomio* 32,7, su cui tornerò più oltre).

<sup>4</sup> Ivi, p. 184.

<sup>5</sup> Cfr. *Deuteronomio* 4,9.23; 6,12; 8,11-14; 9,7.

<sup>6</sup> Cfr. *Michea* 6,5 («Popolo mio, *ricorda* che cosa tramava Balaq [re di Moab nemico d'Israele] [...] così che tu conosca la giustizia di Yhwh»).

Un esempio: è in questo quadro di memoria, e ancora nel libro del *Deuteronomio* (capitolo 16), che le antiche feste legate al ciclo dell'agricoltura vengono storicizzate e risignificate come celebrazioni dei momenti fondativi dell'identità del gruppo, cioè l'Esodo e la consegna della Legge sul Sinai<sup>7</sup>. È così che *Pésah/Massòt*, la festa della raccolta dell'orzo, diventa la commemorazione dell'uscita dall'Egitto (*Deuteronomio* 16,3); *Šavu'òt*, la festa della fine della mietitura del frumento, diventa la commemorazione del soggiorno in schiavitù in Egitto (16,12); e in occasione di *Sukkòt*, originariamente festa della raccolta della frutta, viene prescritta la lettura rituale del libro del *Deuteronomio* a ogni settimo anno (16,13-15; cfr. 31,9-13). Come ha scritto lo storico Yosef Hayim Yerushalmi:

all'improvviso, l'incontro cruciale fra l'uomo e Dio si trasferiva [...] dal piano della natura e del cosmo a quello della storia, concepita ora in termini di intervento divino e di risposta umana. [...] Il favoloso primordiale mondo degli archetipi, rappresentato nella Bibbia soltanto dalla storia del Paradiso nella *Genesi*, fu abbandonato irrevocabilmente. Con la partenza di Adamo ed Eva dall'Eden, incomincia la storia, il tempo storico diventa reale e il ritorno è precluso per sempre<sup>8</sup>.

Ora, non erano stati gli ebrei a inventare il concetto di Scrittura sacra, ma è nella Bibbia ebraica che, per la prima volta, della Scrittura sacra di un popolo entra a far parte la storia di quel popolo<sup>9</sup>. La memoria storica di Israele veniva commemorata con monumenti: per esempio, le dodici stele fatte erigere da Giosuè in mezzo al Giordano durante l'entrata del popolo nella Terra Promessa «serviranno ai figli d'Israele come un memoriale (*zikkaròn*) per l'eternità [...] e sono rimaste là fino a oggi» (*Giosuè* 4,7.9). Diversamente dalla sovrapposizione di mito e rito che è propria delle altre culture agricole del Vicino Oriente antico, in quella israelitica la memoria storica di Israele diventa parte non solo – come abbiamo visto – della Scrittura sacra, ma anche del rituale; e di questo, in certi casi, costituisce il fine principale. Per esempio, nel prescrivere a Mosè e ad Aronne la celebrazione della pasqua, Dio dice: «Questo giorno servirà a voi come una commemorazione (*zikkaròn*): lo festeggerete come festa per Yhwh; lo festeggerete attraverso le generazioni come legge eterna» (*Esodo* 12,4). La trasposizione liturgica della memoria storica collettiva si estende addirittura alla celebrazione del sabato, che di per sé non sarebbe collegata ad alcun evento della storia di Israele: nel Decalogo secondo la versione del libro dell'*Esodo* si prescrive: «Ricorda (*zakòr*) il giorno del sabato per santificarlo» (20,8); nella versione del *Deuteronomio* c'è un ampliamento significativo: «Ricorderai che fosti schiavo nel paese d'Egitto e che Yhwh, il tuo Dio, ti fece uscire di là con mano for-

<sup>7</sup> J. Assmann, *La memoria culturale* cit., p. 182.

<sup>8</sup> Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, trad. di Daniela Fink, Parma, Pratiche, 1982, p. 21.

<sup>9</sup> Ivi, p. 28.



te e con braccio disteso: *per questo* Yhwh, il tuo Dio, ti ha comandato di osservare il giorno del sabato» (5,15).

Il valore del rito non si esauriva tuttavia nella sua dimensione memoriale. A proposito della funzione della ritualità sacrificale che veniva celebrata nel Tempio di Gerusalemme, è stato osservato<sup>10</sup> che essa serviva a garantire l'armonia tra il cielo e la terra: l'ordine eterno della natura fissato da Dio era assicurato e garantito dalla regolarità del culto sacerdotale condotto secondo i dettami della *Torah*. Dopo la distruzione del Tempio nel 70 e.v. questa coerenza rituale si traspose per la maggior parte nell'esegesi dei testi della Scrittura sacra. Nell'ebraismo dei rabbini la funzione pristina della ritualità sacrificale, il suo contribuire all'armonia tra il cielo e la terra, si conservò comunque nella dimensione della mistica, le cui liturgie – i «riti che fanno Dio»<sup>11</sup> – permettevano (e tuttora permettono) al devoto qabbalista di collaborare al mantenimento dell'unità della vita intradivina. Soprattutto, però, la santificazione dell'esistenza ebraica fu trasferita nella dimensione della vita quotidiana – sia pubblica sia privata – attraverso l'osservanza dei precetti, il cui numero si accrebbe enormemente tramite l'assunzione della tradizione farisaico-rabbinica come seconda *Torah*, la cosiddetta «*Torah* orale» codificata nella *Mišnah* e poi nel *Talmud*, e fatta risalire alla rivelazione sul Sinai esattamente come la «*Torah* scritta» e sullo stesso piano di sacertà.

Ma torniamo alla dimensione memoriale del culto. Essa si mantenne, a sua volta, nella liturgia sinagogale e in quella familiare: la memoria dell'Esodo viene perpetuata nella cena di Pasqua; l'evento storico viene raccontato, ma anche rivissuto (nella *Haggadah*, il racconto dell'Esodo che viene letto ritualmente durante la cena, la narrazione è a più riprese riferita non ai padri ma a «me» o a «noi»: «Per ciò che fece per me Yhwh quando io uscii dall'Egitto»<sup>12</sup>, «Di quanti buoni atti di predilezione noi siamo obbligati all'Onnipresente!», «Perciò noi abbiamo l'obbligo di rendere grazie [...] a colui che ha fatto per i nostri padri e per noi tutti questi miracoli»<sup>13</sup>). In questo senso la Pasqua degli ebrei cristiani delle prime generazioni differiva da quella ebraica nell'evento storico ricordato e nel suo valore salvifico, ma non nella sua dinamica memoriale di racconto perennemente rivissuto e riattualizzato («Fate questo *in memoria* di me», *eis tēn emēn anámnēsīn*, Luca 22,19; 1 Corinzi 11,25).

2. Fin qui ho provato a suggerire alcune dinamiche generali della memoria collettiva nella tradizione ebraica premoderna. Entriamo ora più nello specifico

<sup>10</sup> Da Peter Schäfer (citato in J. Assmann, *La memoria culturale* cit., p. 59).

<sup>11</sup> L'espressione è di Charles Mopsik, *Les grands textes de la Cabale. Les rites qui font Dieu. Pratiques religieuses et efficacité théurgique dans la cabale des origines au milieu du XVIIIe siècle*, Lagrasse, Verdier, 1993.

<sup>12</sup> Citazione da *Esodo* 13,8.

<sup>13</sup> Traduco i testi dalla *Haggadah* secondo l'edizione *Seder Haggadah šel Pesah. Haggadah di Pasqua*, a cura di Alfredo S. Toaff, Roma, Unione delle Comunità Israelitiche Italiane, 1985<sup>7</sup>.

sull'oggetto e sulla finalità del ricordare collettivo nella Bibbia ebraica e nell'ebraismo rabbinico<sup>14</sup>.

Come abbiamo detto, l'Alleanza tra Dio e Israele è definita in termini di obbligo reciproco a ricordare l'altro contraente dell'Alleanza. Per Israele, nell'assoluta maggioranza dei casi, ricordarsi del suo Dio significa espressamente ricordarsi della Legge, che dell'Alleanza tra Israele e Dio è il codice: la stipula dell'Alleanza sul Sinai e la concomitante consegna della Legge sono un avvenimento che, per quanto passato, ha tuttavia significato e valore presenti per il soggetto che lo deve ricordare<sup>15</sup>. Solo in *Deuteronomio* 32,7, come anticipavo, l'ingiunzione a ricordare viene ad avere specificamente per oggetto il passato di Israele, la sua «memoria storica»: «Ricorda i giorni del mondo; meditate gli anni, il succedersi delle generazioni; chiedi a tuo padre di raccontarti, ai tuoi vecchi di dirti». Secondo la predicazione del *Deuteronomio* il passato storico di Israele *deve* essere ricordato in quanto è storia sacra, storia dell'Alleanza con Dio: «Ricorda quel che Yhwh, il tuo Dio, fece al Faraone e a tutti gli egiziani, le grandi prove che i tuoi occhi videro, i segni e i prodigi, la mano forte e il braccio disteso con cui Yhwh, il tuo Dio, ti fece uscire dall'Egitto» (*Deuteronomio* 7,18-19); «Ricorderai tutta la strada che Yhwh, il tuo Dio, ti ha fatto percorrere da quarant'anni a questa parte nel deserto per renderti umile, per metterti alla prova, per sapere quello che avevi nel cuore e se avresti osservato i suoi comandamenti oppure no» (*Deuteronomio* 8,2). E così abbiamo visto che, secondo il Decalogo del *Deuteronomio*, gli israeliti hanno l'obbligo di ricordarsi del sabato non perché questo rappresenti il giorno del riposo divino dopo la Creazione, ma perché viene stabilito quale memoriale dell'Esodo, l'evento storico che aveva fondato l'identità del popolo, e che, ritualizzato e liturgizzato, continua e continuerà a fondarla. Quando Israele *non si dimentica* dell'Alleanza e le si mantiene fedele, a diventare un destino di oblio è quello dei suoi nemici: «Scrivi come memoriale in un libro questo [...]: che io cancellerò completamente la memoria di Amalek da sotto il cielo» (*Esodo* 7,14)<sup>16</sup>. La salvezza di Israele risiede nell'Al-

<sup>14</sup> Nelle pagine seguenti mi fondo sugli studi di Gabriele Boccaccini (*Il valore memoriale dell'atto eucaristico alla luce della tradizione giudaica*, in *Gesù ebreo*, a cura di Innocenzo Gargano, Camaldoli, Quaderni di Vita monastica, 1984, pp. 104-117; *Il tema della memoria nell'ebraismo e nel giudaismo antico*, in «Henoch», 1985, 7, pp. 165-192) e di Giovanni Filoramo (*Memoria e identità nella tradizione giudaico-cristiana e gnostica*, in *Il tempo della memoria. La questione della verità nell'epoca della frammentazione. Atti del secondo colloquio su filosofia e religione* (Macerata, 16-18 maggio 1985), a cura di Giovanni Ferretti, Torino, Marietti, 1987, pp. 49-81, qui in particolare le pp. 58-67). Di Boccaccini si vedano anche *Il concetto di memoria in Filone Alessandrino*, in «Annali dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Firenze», 1984, 6, pp. 1-19, e *Il tema della memoria in Giuseppe Flavio*, in «Henoch», 1984, 6, pp. 147-163.

<sup>15</sup> Così Willy Schottroff, «Gedenken» im alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel Zakar im semitischen Sprachkreis, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1964, p. 117 (citato in G. Filoramo, *Memoria e identità* cit., pp. 60-61).

<sup>16</sup> Cfr. per esempio *Deuteronomio* 25,19 citato più sopra; *Isaia* 14,22 (su Babilonia); 23,15-16 (su Tiro).

leanza e nella fedeltà a essa; la memoria è fonte di salvezza non tanto perché ricorda il passato e fortifica l'identità etnico-religiosa, ma più precisamente perché ricorda le norme dell'Alleanza.

La religione dell'antico Israele ha senza dubbio un carattere storico, nel senso che la storia nazionale di Israele è concepita come il luogo privilegiato nel quale, e nel corso del quale, Dio interviene. La storiografia e la letteratura profetica che si ispirano alla teologia politica del *Deuteronomio* interpretano ogni discontinuità o avversità nella storia del popolo come la reazione di Dio alle trasgressioni del popolo contro la Legge, cioè contro l'Alleanza. Secondo la tradizione che fa capo al libro (composito) di *Isaia*, Israele ha il dovere di ricordarsi e di far ricordare l'operato di Dio («Fate ricordare che il suo nome è eccelso!», 12,14), e desidera farlo («Il desiderio dell'anima è per il tuo nome e la tua memoria», 26,8); e il Dio di Israele non dimentica («Sion dice: "[...] Il mio Signore mi ha dimenticata": ma può una donna dimenticarsi del suo lattante, di avere misericordia del frutto del suo ventre? Se pure loro si dimenticassero, io non dimenticherò te», 49,14-15)<sup>17</sup>. Ma Israele è incapace di ricordare («Hai dimenticato il Dio della tua salvezza [...] e hai seminato un virgulto straniero», ossia sei ricaduto in culti non yahwisti, 17,10; cfr. 51,13); e la predicazione dei profeti intende appunto servire a Israele da drammatico promemoria.

Il tema della memoria, o della mancata memoria, reciproca è anche al centro del libro del profeta Geremia, ambientato durante l'esilio babilonese, una catastrofe storica di cui il profeta cerca una spiegazione teologica che salvaguardi l'Alleanza. Dio lamenta che il suo popolo lo ha «dimenticato da giorni senza numero» (2,32; cfr. 18,15), che gli è stato «infedele» come una sposa adultera (3,20: di nuovo la ricaduta nell'idolatria), e che ha persino «*dimenticato* le malvagità» che ha commesso e che avevano commesso i suoi padri (44,9). Israele, pentito della propria dimenticanza, vuole tornare (3,21-25) e prega Dio: «Ricorda, non cancellare la tua Alleanza con noi!» (14,21). Ma Dio, irritato, «*si ricorda* della loro colpa e passa in rassegna i loro peccati» (14,10); «questa è la tua sorte [...] per il fatto che *mi hai dimenticato*» (13,25). Solo in prospettiva futura il ricordare di Dio riacquista il suo carattere salvifico: in ultimo, Dio si manterrà fedele all'Alleanza e all'«amore eterno» che ha per Israele (31,3), «perdonerà la loro colpa e non *ricorderà* più la loro trasgressione» (31,34), li farà tornare nella loro terra e stabilirà con loro un'alleanza nuova, «eterna, che *non sarà dimenticata*» (50,5; cfr. 31,31-33)<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Cfr. *Isaia* 44,21 citato più sopra.

<sup>18</sup> Lo stesso immaginario metaforico che caratterizza gran parte del libro di *Geremia* – il ricordare o dimenticare i termini dell'Alleanza, descritta come un rapporto coniugale – è proprio anche del libro di *Osea* (cfr. 4,6, «Hai dimenticato la *Torah* del tuo Dio; anch'io dimenticherò i tuoi figli»; 8,14, «Israele ha dimenticato colui che l'ha fatto»; 13,6, «Il loro cuore si è insuperbito: per questo mi hanno dimenticato»).

Nel libro post-esilico tramandato sotto il nome del profeta Malachia (fine V-inizio IV sec. a.e.v.), l'oggetto della memoria di Dio non è più l'Alleanza in generale o il modo in cui Israele ha aderito a essa nel corso della storia. Per Malachia, «dinanzi a lui [Yhwh] è stato scritto un libro che serve a ricordare (*séfer zikkaron*) coloro che temono Yhwh e tengono da conto il suo nome» (3,16). In questo spostamento, e in questo immaginario, risiede uno snodo decisivo nell'evoluzione dall'ebraismo dei profeti a quello degli apocalittici (e di lì allo gnosticismo ebraico e cristiano). Il «libro memoriale» che contiene i nomi di coloro che saranno salvati diventa un *topos* del genere letterario apocalittico, sia ebraico (*Daniele* 12,1, metà del II sec. a.e.v.) sia cristiano (il «libro della vita» che ricorre nell'*Apocalisse di Giovanni*)<sup>19</sup>. La memoria storica di Israele viene sempre, e sempre più, collegata all'Alleanza; è solo nell'Alleanza che risiede la speranza di salvezza per Israele (o almeno per i giusti in seno a esso); l'Alleanza è definita da un codice di leggi, la *Torah*, che viene sempre più percepita come una sapienza atemporale<sup>20</sup>; dunque, il senso della memoria storica e della sua importanza si va ulteriormente attenuando in Israele nel corso del periodo ellenistico e romano (il «libro della vita» apocalittico non è certo memoria storica, è reviviscenza del mito: la storia è provvisoria, destinata a risolversi nel momento escatologico e nell'eternità).

3. Questo affievolimento del senso e della memoria storici nell'Israele tardoantico diventa una costante nella tradizione rabbinica successiva alla sconfitta nelle guerre di indipendenza contro l'impero romano nel 70 e.v. (con la distruzione del Tempio di Gerusalemme) e nel 135 e.v. Nella letteratura rabbinica questa catastrofe viene interpretata non come un fatto storico unico, giustificato da una sua specifica dinamica di cause, ma come il ripresentarsi di quelle stesse circostanze che avevano causato l'esilio babilonese sei secoli prima: da parte di Israele, la trasgressione dell'Alleanza; da parte di Dio, la punizione della trasgressione usando come mezzo l'invasione di un popolo straniero e pagano. Lo schema della teologia deuteronomistica sopravviveva e si manteneva efficace: nelle fonti rabbiniche, Roma e Babilonia sono chiamate, più spesso che con i loro nomi, con quello di «Amalek» o ancor più spesso con quello di «Edom» (un'altra delle etnie rivali dell'Israele biblico), archetipi metatemporali e meta-storici di qualsiasi concreto nemico storico.

Per queste ragioni, la storiografia – intesa nel senso classico – non è mai stata la forma privilegiata della memoria collettiva nell'ebraismo rabbinico, almeno fino al XIX secolo. È indicativo che il titolo del più importante lavoro storiografico del medioevo ebraico, il *Sefer ha-Qabbalah* dell'andaluso Avraham ibn Daud (XII sec.), significhi alla lettera «il libro della *tradizione*» e non in-

<sup>19</sup> *Apocalisse* 3,5; 13,8; 17,8; 20,12.15; 21,27.

<sup>20</sup> L'espressione è di G. Filoramo, *Memoria e identità* cit., p. 67.

roduca nella lingua ebraica un termine appunto più storico per significare l'idea di continuità o discontinuità storica. Anche in epoca rinascimentale, nella gerarchia dei valori intellettuali ebraici, la storiografia continuerà a occupare un posto incommensurabilmente più basso rispetto allo studio sacro o alla *qabbalah*, che serviranno a fornire chiavi di lettura diverse – ancora una volta metastoriche – degli eventi storici. Solo con l'Emancipazione e con la diffusione dello storicismo positivisticò (la *Wissenschaft des Judentums*) gli ebrei cominceranno a percepirsi e a definirsi «in termini laici, terreni e storici»<sup>21</sup>. «La storiografia ebraica moderna», ha scritto ormai classicamente Yosef Hayim Yerushalmi nel suo *Zakhor*, «è sorta improvvisamente, sotto la spinta dell'assimilazione dall'esterno e della profonda crisi interna che caratterizzarono l'uscita dal ghetto: non si trattava dunque di una curiosità erudita, ma di una risposta ideologica, una fra le tante reazioni al processo di emancipazione ebraica e alla lotta per conquistarla»<sup>22</sup>. La storiografia ebraica moderna significa la rottura con la storia ebraica (intendendo «storia» non nel senso di «scienza storica», naturalmente): «I tentativi moderni di ricostruire il passato ebraico», continua Yerushalmi, «nascono [...] nello stesso momento che vede una brusca frattura nella continuità della tradizione, e di conseguenza una costante diminuzione della memoria collettiva. In questo senso [...] la storia diviene quella che mai era stata: una fede per gli ebrei assimilati»<sup>23</sup>. La coscienza storica (cioè la memoria storica che si sostituiva a quella che per Ibn Daud era «tradizione», a quelle che ancora Yerushalmi chiama le «forme collettive di memoria»<sup>24</sup>) è la nuova coscienza collettiva ebraica successiva all'Emancipazione e all'assimilazione; e diventa in effetti un terreno di costante, fertilissima interazione intellettuale e metodologica con la maggioranza non ebraica. Ma anche la storiografia ebraica dell'Otto e del Novecento presenta, secondo Yerushalmi, suoi problemi specifici<sup>25</sup>: in primo luogo la mancanza di una storiografia politico-istituzionale, perché mai vi erano stati Stati ebraici, e quindi si faceva pressoché solo storiografia intellettuale, filosofica e letteraria; in secondo luogo la mancanza della prospettiva nazionalistica che caratterizzava le altre storiografie ottocentesche, ragione per cui gli storici ebrei dell'epoca (come per esempio Heinrich Graetz) non scrissero (non scrissero *più*) in lingua ebraica, dato che volevano che la loro nuova identità assimilata restasse ebraica solo sul piano religioso; in terzo luogo, l'abbandono dell'idea millenaria che la provvidenza divina fosse un fattore attivo nella storia, e che quindi l'esperienza ebraica fosse unica e irripetibile (idea, questa, che è ancora presente nella filosofia della storia di Karl Löwith, per esempio in *Meaning in History* [*Significato e fine*

<sup>21</sup> Così Y.H. Yerushalmi, *Zakhor* cit., p. 86.

<sup>22</sup> Ivi, p. 95.

<sup>23</sup> Ivi, p. 97 (corsivo mio).

<sup>24</sup> Ivi, p. 103.

<sup>25</sup> Ivi, pp. 98 ss.

della storia], del 1949). Spinoza, cacciato dalla porta, rientrava dalla finestra, e si prendeva diverse rivincite.

4. Concludo esaminando alcuni punti del *Romanzo di Ferrara* di Giorgio Bassani, alla ricerca di indicazioni sul ruolo della memoria nella poetica dello scrittore, e sulla sua possibile relazione con la memoria ebraica e con la tradizione ebraica sulla memoria. In questa indagine sono stato preceduto almeno da Sergio Parussa, che nel suo saggio su Bassani<sup>26</sup> ha dapprima messo a confronto il *Romanzo di Ferrara* col *Mercante di Venezia* per discutere la costruzione dell'identità ebraica dell'autore come risposta di vita alla spinta collettiva di morte incarnata dal fascismo e dall'antisemitismo; poi ha investigato il personaggio di Micòl come esempio dell'appartenenza ebraica in forma di sentimento di memoria, «l'emozione di essere parte della storia di un gruppo»<sup>27</sup>; infine ha cercato di descrivere Bassani e la sua opera come partecipe della tradizione ebraica della Storia come memoria, la Storia (con l'iniziale maiuscola, *history*) come «tentativo di salvare il passato e di cambiare il presente»<sup>28</sup>. Secondo Parussa, quella di Micòl (e di Bassani) non è semplice rievocazione nostalgica del passato, ma ricordo attivo che rende possibili un presente e un futuro diversi: «Anche le cose muoiono», dice Micòl al narratore; «E dunque, se anche loro devono morire, tant'è, meglio lasciarle andare»<sup>29</sup>. Quindi è vano incentrarsi su una memoria esclusivamente conservativa.

Una scena-chiave per l'analisi di Parussa è quella del *Giardino* in cui il professor Ermanno Finzi-Contini dona al narratore i suoi due scritti giovanili «per qualche suo disegno segreto che trascendeva non solamente lui ma anche me stesso»<sup>30</sup>, cioè nella speranza che possa essere appunto il narratore a portare eventualmente a compimento un'opera storiografica più ampia sugli ebrei di Venezia. Quel che viene trasmesso con questo gesto è il compito di trasmettere la memoria ebraica alle nuove generazioni e il comandamento di ricordare sempre il passato, *qualunque* passato<sup>31</sup>. La scrittura si identifica con la memoria. Secondo Parussa, per Bassani il recupero del passato ebraico non è storia, o non è *solo* storia, ma recupero di voci trascorse che possono ancora diventare modelli di resistenza per il presente e costruire una speranza per il futuro. Questo valore paradigmatico del passato assume significato universale proprio grazie alla specificità

<sup>26</sup> Sergio Parussa, *Scrittura come libertà, scrittura come testimonianza. Quattro scrittori italiani e l'ebraismo*, Ravenna, Giorgio Pozzi Editore, 2011 [ed. ingl. *Writing as Freedom, Writing as Testimony: Four Italian Writers and Judaism*, Syracuse, New York, Syracuse University Press, 2008], pp. 117-162.

<sup>27</sup> Ivi, p. 119.

<sup>28</sup> Ivi, p. 119.

<sup>29</sup> Ivi, p. 152. La citazione è tratta da Giorgio Bassani, *Opere*, a cura e con un saggio di Roberto Cotroneo, Milano, Mondadori, «I Meridiani», 1998, p. 418.

<sup>30</sup> G. Bassani, *Opere* cit., p. 472.

<sup>31</sup> S. Parussa, *Scrittura come libertà* cit., p. 156.

storica e alla concretezza temporale della narrazione: per Parussa, la rievocazione del passato in Bassani «ha la profondità storica e escatologica che la voce umana assume quando è immersa nella dimensione del tempo»<sup>32</sup>. «Nell'ebraismo», continua Parussa, «la storia è necessaria perché il significato non è mai a-storico: il significato non è un'entità eterna e immutabile, come nei miti, ma accade nella storia e nel suo divenire; allo stesso tempo, anche il racconto e l'interpretazione contano, perché è attraverso il racconto che la storia acquista significati diversi in tempi diversi per diverse generazioni. È così che viene trasmessa e salvata»<sup>33</sup>.

Parussa legge Bassani – e in particolare il *Giardino* – attraverso il filtro di Yerushalmi<sup>34</sup>, e giunge a considerare come specificamente ebraica la percezione del passato che è caratteristica dello scrittore e in particolare del personaggio di Micòl: «nelle opere di Bassani, la conservazione delle memorie ebraiche non consiste semplicemente nel raccontare storie ebraiche, ma piuttosto in un modo di ricordare il passato che è centrale nella storia e nel pensiero ebraico – l'idea della storia come memoria, come possibilità e tentativo di salvare il passato e cambiare il presente»<sup>35</sup>.

La percezione e il senso del passato in Bassani sembrano a me invece debitori di altre matrici letterarie (penso al decadentismo francese e italiano) più che della tradizione memoriale ebraica. Che la memoria possa «salvare il passato e cambiare il presente», costruendo una speranza per il futuro, può valere per Micòl, che è ancora ignara della tragedia che la attende: ma non per il narratore del *Giardino*, che scrive retrospettivamente dopo che la tragedia si è da tempo consumata. Inoltre, se la memoria celebrata nel *Giardino* è davvero una memoria ebraica, lo è proprio in quanto non è storiografica nel metodo. Ma non essendo storiografica nel metodo, non è quella forma ebraica del ricordare che è propria dell'ebraismo successivo all'Emancipazione e all'assimilazione, e che Yerushalmi ha precisamente spiegato. Certo la memoria di Micòl, e poi quella del narratore, sono anche parti di una memoria collettiva di tradizioni identitarie ebraiche (come lo è quella del narratore degli *Occhiali d'oro* quando evoca, ad esempio, l'ancestrale odio ebraico per i *goim*<sup>36</sup>). E per una memoria collettiva come questa, Parussa prende giustamente come utile termine di confronto la

<sup>32</sup> Ivi, p. 161.

<sup>33</sup> Ivi, p. 160.

<sup>34</sup> Cfr. ivi, p. 147: nel *Giardino* si possono osservare «due modalità dello sguardo. C'è uno sguardo nostalgico e uno sguardo pietoso: uno che minaccia l'integrità del soggetto, l'altro che la protegge attraverso la costruzione di un rapporto relazionale con il prossimo e con la collettività. Due modi di guardare al passato che ci riporteranno all'idea ebraica della memoria e della storia che permea le pagine di questo romanzo».

<sup>35</sup> Ivi, p. 119 (citato sopra, n. 28).

<sup>36</sup> Reagendo dentro di sé a uno strillone che annuncia l'imminente proclamazione delle leggi razziali: «[...] io sentivo nascere dentro me stesso con indicibile ripugnanza l'antico, atavico odio dell'ebreo nei confronti di tutto ciò che fosse cristiano, cattolico, insomma *goi*» (G. Bassani, *Opere cit.*, p. 291).

rievocazione del passato ebraico piemontese nel racconto *Argon* di Primo Levi<sup>37</sup> (cui si può accostare, penso, l'interesse per le tradizioni folkloriche degli ebrei dell'Europa orientale che lo stesso Levi esprime in *Lilit*). Ma nel *Romanzo di Ferrara* non si tratta di memorie ebraiche condivise, quanto soprattutto di memorie di stati d'animo, di affetti personali, di vissuti individuali.

Si potrebbe quindi tentare di fondare un discorso diverso sul senso del passato in Bassani, e specificamente nel *Romanzo di Ferrara*. Ciò è possibile, a mio parere, in base ad alcune precise spie testuali. Comincio da una pagina di *Una notte del '43*:

Vennero infine la Liberazione e la pace: e per molti di noi, per quasi tutti, *l'ansia improvvisa di dimenticare*.

*Ma si può dimenticare? È sufficiente desiderarlo? [...]*

Nessuna città dell'Italia settentrionale aveva dato maggior numero di aderenti alla Repubblica di Salò, nessuna borghesia era stata più pronta a inchinarsi ai tetri vessilli, ai mitra e ai pugnali delle sue varie Milizie e Corpi speciali [...]. Eppure sarebbe bastato poco perché l'errore di calcolo che tanti avevano compiuto sotto la pressione di avvenimenti eccezionali – quel semplice, umano errore di calcolo che i comunisti tendevano ora a trasformare in perpetuo marchio d'infamia – diventasse insieme col resto niente altro che un brutto sogno, un incubo orrendo da cui svegliarsi pieni di speranza, di fiducia in se stessi e nel futuro. Sarebbe bastata la condanna esemplare degli assassini, e della notte del 15 dicembre 1943, di quella notte decisiva, fatale, *sarebbe stato cancellato ben presto ogni ricordo*.

Il processo andava avanti *a rilento, nel caldo e nella noia*, suscitando nel pubblico, che accorreva in folla ad ogni seduta, un senso crescente di inutilità, di impotenza<sup>38</sup>.

Qui il passato storico – non specificamente degli ebrei – viene descritto come una prigione, opprimente e ineludibile come l'afa di una giornata estiva; non ci sarebbe liberazione possibile se non nell'oblio.

Rivolgiamoci ora al passato storico recente degli ebrei del *Romanzo di Ferrara*. L'identità assimilata della maggior parte degli ebrei italiani sotto il fascismo viene così rappresentata nel padre del narratore ne *Gli occhiali d'oro*:

Romantico, patriota, politicamente ingenuo e inesperto come tanti altri ebrei italiani della sua generazione, anche mio padre, tornando dal fronte nel '19, aveva preso la tessera del Fascio. Era stato dunque fascista fin dalla «prima ora», e tale in fondo era rimasto nonostante la sua mitezza e onestà. Ma da quando Mussolini, dopo le baruffe dei primi tempi, aveva cominciato a intendersela con

<sup>37</sup> S. Parussa, *Scrittura come libertà* cit., pp. 156-157 (su *Argon* vedi l'analisi dello stesso Parussa, pp. 38-40).

<sup>38</sup> G. Bassani, *Opere* cit., pp. 1750-1751 (corsivi miei).



Hitler, era diventato inquieto. Non faceva che pensare a un possibile scoppio di antisemitismo anche in Italia; e ogni tanto, pur soffrendone, si lasciava sfuggire qualche amara parola contro il Regime<sup>39</sup>.

[...] in vana polemica con gli articoli velenosi che di continuo leggeva sui giornali, si intestava a enumerare i «meriti patriottici» degli ebrei italiani, tutti, o quasi – non faceva che ripeterlo, spalancando gli occhi azzurri –, stati sempre «ottimi fascisti»<sup>40</sup>.

Come il padre del narratore negli *Occhiali d'oro*, così è esattamente anche Ermanno Finzi-Contini con tutta la sua storia familiare, dettagliata nelle prime pagine del *Giardino*, a partire dal nonno Moisè vissuto attraverso il '48 e l'emancipazione post-unitaria. Prima entrando nella borghesia e poi aderendo al fascismo, gli ebrei ferraresi si sono costruiti un'identità assimilata di «cittadini italiani di religione ebraica». La famiglia del protagonista del *Giardino* frequenta la sinagoga «almeno due volte all'anno, a Pasqua e a *Kippùr*»<sup>41</sup>, ma per il Capodanno ebraico lui evita regolarmente di andarci<sup>42</sup>, e non si ricorda neppure quando cada *Sukkòt*<sup>43</sup>. Il padre del protagonista considera eccessivamente esibita la devozione dei parenti veneziani dei Finzi-Contini<sup>44</sup>. I Finzi-Contini stessi non osservano le regole alimentari ebraiche; Micòl in particolare, pur tenendoci a introdurre come sottaciutamente ebraica l'aggiunta di uva nello *Skiwasser*<sup>45</sup>, apprezza addirittura i panini al prosciutto<sup>46</sup> e le cotiche di maiale nella minestra di fagioli<sup>47</sup>. Sono insomma ebrei che hanno deliberatamente abdicato alla propria identità tradizionale, in buona misura definita per opposizione rispetto ai *goim*, e hanno cercato di *dimenticare* l'Altro e la sua storica ostilità. È «con indicibile ripugnanza» che il narratore degli *Occhiali d'oro* sente «nascere dentro se stesso [...] l'antico, atavico odio dell'ebreo nei confronti di tutto ciò che fosse cristiano, cattolico, insomma *goi*»: con ripugnanza, appunto, perché costretto dalla persecuzione a un odio che contrasta violentemente con la sua moderna identità assimilata<sup>48</sup>.

Nel capitolo finale degli *Occhiali d'oro*, dopo l'inizio della campagna di propaganda antisemitica (ottobre 1937), il padre e la madre del narratore vogliono ad ogni costo credere alla voce insensata giunta da Roma secondo cui le leg-

<sup>39</sup> Ivi, p. 263.

<sup>40</sup> Ivi, p. 284.

<sup>41</sup> Ivi, pp. 341 e 512.

<sup>42</sup> Ivi, pp. 373 e 414.

<sup>43</sup> Ivi, p. 397.

<sup>44</sup> Ivi, p. 346.

<sup>45</sup> Ivi, p. 392.

<sup>46</sup> Ivi, p. 392.

<sup>47</sup> Ivi, p. 411.

<sup>48</sup> Ivi, p. 291 (citato sopra, n. 36).

gi razziali non saranno dopotutto promulgate. Dalla speranza dei famigliari il narratore si distacca irritato:

La gioia di mio padre – pensavo – era quella dello scolareto ingiustamente espulso, il quale, richiamato indietro per ordine del maestro dal corridoio deserto dove rimase per un poco di tempo in esilio, si trovi, a un tratto, contro ogni sua aspettativa, riammesso in aula fra i cari compagni: non soltanto assolto, ma riconosciuto innocente e riabilitato in pieno. Ebbene non era giusto, in fondo, che mio padre gioisse come quel bambino? Io però no. Il senso di solitudine che mi aveva sempre accompagnato in quei due ultimi mesi diventava se mai, proprio adesso, ancora più atroce: totale e definitivo. Dal mio esilio non sarei mai tornato, io. Mai più<sup>49</sup>.

Questa condizione di esilio coincide nel narratore con una visione del passato ebraico come prigionia e asservimento:

Pensavo anche al nostro, di ghetto, a via Mazzini, a via Vignatagliata, al vicolo-mozzo Torcicoda. In un futuro abbastanza vicino, loro, i *goim*, ci avrebbero costretti a brulicare di nuovo là, per le anguste, tortuose viuzze di quel misero quartiere medioevale da cui in fin dei conti non eravamo venuti fuori che da settanta, ottanta anni. Ammassati l'uno sull'altro dietro i cancelli come tante bestie impaurite, non ne saremmo evasi mai più<sup>50</sup>.

Ma poco prima di formulare questi pensieri oppressivi, durante un giro sulla Mura degli Angeli in cui gode della vista sull'intera città – tanto sul cimitero israelitico quanto sulle chiese cattoliche –, lo stesso narratore aveva osservato:

[...] mi sentii d'un tratto penetrare da una gran dolcezza, da una pace e da una gratitudine tenerissime. [...] Mi era bastato recuperare l'antico volto materno della mia città, riaverlo ancora una volta tutto per me, perché quell'atroce senso di esclusione che mi aveva tormentato nei giorni scorsi cadesse all'istante. Il futuro di persecuzioni e di massacri che forse ci attendeva (fin da bambino ne avevo continuamente sentito parlare come di un'eventualità per noi ebrei sempre possibile), non mi faceva più paura. E poi, chissà? – mi ripetevo, tornando verso casa –. Chi poteva leggere nel futuro?<sup>51</sup>

Qui il passato, certamente ebraico, *ma anche altrettanto* ferrarese-italiano, non è affatto percepito come una prigionia, anzi, è la sola sicurezza possibile.

Ancora: nel *Giardino Micòl* rifiuta l'amore del narratore con queste considerazioni:

<sup>49</sup> Ivi, p. 313.

<sup>50</sup> Ivi, p. 291.

<sup>51</sup> Ivi, p. 284.

Lo intuiva benissimo: per me, non meno che per lei, più del presente contava il passato, più del possesso il ricordarsene. Di fronte alla memoria, ogni possesso non può apparire che delusivo, banale, insufficiente... Come mi capiva! La mia ansia che il presente diventasse «subito» passato perché potessi amarlo e vagheggiarlo a mio agio era anche sua, tale e quale. Era il «nostro» vizio, questo: d'andare avanti con le teste sempre voltate all'indietro [come l'angelo della storia secondo Walter Benjamin<sup>52</sup>]. Non era così?

Era così – non potei fare a meno di riconoscere dentro me stesso –, era proprio così. Quand'è che l'avevo abbracciata? Al massimo un'ora prima. E tutto era già tornato irreal e favoloso come sempre: *un evento da non crederci, o da averne paura*<sup>53</sup>.

Questo passo mi richiama le osservazioni sull'elegiaco in Bassani fatte da Cristiano Spila nel suo saggio dall'indicativo titolo di «*Perennemente all'indietro a guardare*». *La lunga elegia del Romanzo di Ferrara*<sup>54</sup>. Osserva Spila che «quella di Bassani è, a tutti gli effetti, una strategica linea romanzesca intesa a sottolineare il complessivo spazio d'orizzonte elegiaco, ottenendo così di enfatizzare il *pathos* del racconto»<sup>55</sup>. E circa la misura del ricordo, prosegue: «La rappresentazione della Ferrara bassaniana non può che assumere l'aspetto di una topografia volutamente fantasmatica, luogo di una *assenza*, tesa a sostituire uno spazio presente (reale, aperto, consumabile) con un meta-spazio (immaginario, chiuso, alienato), in cui i luoghi stessi del percorso narrativo non possono non assumere valenze di simbolo [...]. Ferrara, dunque, come paesaggio assoluto e storico insieme, un *altrove* dell'anima e, al tempo medesimo, un *dove* localizzato [localizzato, aggiungo io, sia sul piano dello spazio sia su quello della storia]. Analogamente, il tema della Ferrara *d'antan*, con la sua funzione di agente narrativo, nasce dall'amore per il passato (il «caro, il dolce, il *pio* passato» lo chiama Micòl<sup>56</sup>) e dal desiderio di parlarne dolorosamente. Nel che risiede una delle funzioni evocatrici dell'elegia, come lo stesso Bassani testimonia nella poesia *Muore un'epoca*:

Muore un'epoca l'altra è già qua  
 affatto nuova e  
 innocente  
 ma anche questa lo so non la  
 potrò vivere che girato  
 perennemente all'indietro a guardare

<sup>52</sup> L'osservazione è di S. Parussa, *Scrittura come libertà* cit., p. 152.

<sup>53</sup> G. Bassani, *Opere* cit., p. 513 (corsivo mio).

<sup>54</sup> In Giorgio Bassani, *Il romanzo di Ferrara*, postfazione di Cristiano Spila, Milano, Feltrinelli, 2012, pp. 771-94.

<sup>55</sup> In G. Bassani, *Il romanzo di Ferrara* cit., p. 772.

<sup>56</sup> La citazione è tratta da G. Bassani, *Opere* cit., p. 578 (corsivo di Bassani).

verso quella testé  
finita [...]»<sup>57</sup>

Ancora l'angelo di Benjamin.

Senza dubbio, la *laudatio temporis acti* è una dimensione centrale nella poetica bassaniana: il rimpianto, l'evocazione appunto elegiaca, della condizione dei Finzi-Contini e della famiglia del narratore, di quella borghesia appunto che l'ebraismo italiano era così fiero di essere riuscito a diventare<sup>58</sup>. La dimensione elegiaca è dichiarata programmaticamente: fin dal prologo del *Giardino* sappiamo che tutta la famiglia Finzi-Contini è finita su per il camino, e tutta la narrazione è in prospettiva *ex post* come la *Recherche* proustiana. Quella del protagonista del *Romanzo di Ferrara* è una memoria di tipo, se anche non proustiano, forse pascoliano: un luogo di intimo rifugio, poiché il luogo della memoria è appunto il cuore, non l'intelletto, e di memoria di affetti si tratta nel *Giardino* (ricordiamo l'*explicit* del romanzo: «Sia suggellato qui quel poco che il cuore ha saputo ricordare»)<sup>59</sup>. Ma è anche una memoria rivolta a un passato «da non crederci, o da averne paura»<sup>60</sup>: e questa potrebbe essere la sua unica caratteristica precisamente ebraica. Il luogo simbolico dove si conciliano e si equilibrano il punto di vista sul passato come sicurezza e quello sul passato come prigionia mi sembra si possa individuare nell'idea del ghetto. Negli *Occhiali d'oro*, per il narratore, il passato ebraico è – come abbiamo visto – certamente un ghetto interiore, memoria della secolare oppressione patita; ma al tempo stesso quel ghetto è parte della materna Ferrara, e quindi fonte di protezione, di certezza di quel che si è. E appunto questo era stato il ghetto per gli ebrei europei, come vide per primo lo storico Salo Wittmayer Baron nel suo fondamentale lavoro del 1928 su *Ghetto and Emancipation*<sup>61</sup>. Il primo ghetto, è bene ricordarlo, non fu istituito a Venezia nel 1516, ma già nel 1084 nella città tedesca di Spira, su richiesta presentata al vescovo Rüdiger Hutzmann dagli stessi ebrei della città, preoccupati per le insolenze e le aggressioni da parte della cittadinanza cristiana: come scriveva Baron, «nella maggior parte dei casi vi furono serrature dentro ai cancelli

<sup>57</sup> Dalla raccolta *In gran segreto* (1976-1978), ora in G. Bassani, *Opere cit.*, p. 1477. Cfr. anche il commento giovanile di Bassani a una propria poesia scritta per Caterina Tumiati: «Fino dall'infanzia – io sono nato, vissuto, morto forse in quel tempo, ed ora ricordo solo!» (ivi, p. LXV).

<sup>58</sup> Come vide Pier Paolo Pasolini, nella sua pur monocromatica lettura di Bassani (vd. la sintesi di S. Parussa, *Scrittura come libertà cit.*, pp. 117-118).

<sup>59</sup> A cogliere il significato – e il peso – delle dinamiche memoriali nella relazione fra Micòl e il narratore fu ad esempio Eugenio Montale: «Ma in fondo egli sente che Micòl ha individuato bene il suo fondo di uomo destinato a vivere dei recuperi della memoria e perciò troppo somigliante a lei» (*Vita e morte di Micòl*, in «Corriere della Sera», 28 febbraio 1962, rist. in G. Bassani, *Il giardino dei Finzi-Contini*, Torino, Einaudi, 1999, [pp. V-IX], p. VIII).

<sup>60</sup> G. Bassani, *Opere cit.*, p. 513.

<sup>61</sup> Salo W. Baron, *Ghetto and Emancipation: Shall We Revise the Traditional View?*, in «The Menorah Journal», 1928, 14 (rist. in *The Menorah Treasury: Harvest of Half a Century*, a cura di Leo W. Schwarz, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1964, rist. 1973, pp. 50-63).

del ghetto prima che ce ne fossero fuori»<sup>62</sup>. È con il ghetto – inteso come istituzione e come idea, come paesaggio sia esteriore che interiore – che si identifica la condizione specifica dell'ebreo, quella di esule. Ed è appunto per questo, credo, che negli *Occhiali d'oro* il narratore conclude la sua riflessione sull'esperienza ebraica con le parole: «Dal mio esilio non sarei mai tornato, io. Mai più». Ancora una volta si rivela veritiero il luogo comune secondo cui è più facile tirare l'ebreo fuori dal ghetto (o dall'esilio) che il ghetto (o l'esilio) fuori dall'ebreo. Come il ribelle Cosimo del *Barone rampante* («Non cambierò mai idea! [...] io non scenderò più!»), anche il narratore-protagonista degli *Occhiali d'oro* dichiara fedeltà alla propria ribellione, alla propria condizione di esule costretto nel ghetto ma da esso anche tutelato e sostenuto<sup>63</sup>. Ma non si tratta di una presa di coscienza ideologica, o della ricerca di una via d'uscita politica, per esempio in un nazionalismo di segno ideologico diverso da quello risorgimentale e da quello fascista: se la parola 'ghetto' non ricorre troppo spesso nel *Romanzo di Ferrara*, la parola 'sionismo' non vi ricorre pressoché mai<sup>64</sup>. Quella del narratore è l'accettazione e assunzione dell'esilio – esilio non *dal* ghetto ma appunto *nel* ghetto – come unica condizione possibile per una paradossale libertà almeno interiore dell'ebreo. È per questo che il narratore non completerà l'opera di memoria *storica* sugli ebrei di Venezia affidatagli dal professor Ermanno; si dedicherà invece alla propria opera di memoria personale, non già storica, bensì autobiografica e affettiva<sup>65</sup>. La contemplazione del passato ebraico in Bassani resta quella di un passato ormai in rovina, ma comunque migliore del presente e del futuro: un passato l'uscita dal quale ha significato in ultimo lo sterminio.

<sup>62</sup> S. W. Baron, *Ghetto and Emancipation* cit., p. 55 (trad. mia).

<sup>63</sup> Che i confini del ghetto fossero intellettualmente osmotici e non ostacolassero – almeno in età moderna – forti contatti e influssi culturali reciproci è acquisizione della storiografia ebraica del secondo Novecento, a partire dal citato S. W. Baron, *Ghetto and Emancipation*. Si veda l'intelligente ricapitolazione di Michela Andreatta nella *Premessa* alla sua edizione di Mošeh Zacuto, *L'inferno allestito. Poema di un rabbino del Seicento sull'oltretomba dei malvagi*, Milano, Bompiani, 2016, pp. 7-10.

<sup>64</sup> Nel *Giardino* il padre del protagonista, criticando i Finzi-Contini per la loro alterigia, nota: «E almeno fossero stati dei buoni sionisti, allora! [...] E invece no. Più che tirar fuori ogni tanto un po' di soldi, per Erez (niente di straordinario, in ogni caso), di più non avevano mai voluto fare» (G. Bassani, *Opere* cit., p. 374); e poi, continuando: «Eh, ma se loro, i Finzi-Contini, rimpiangevano il ghetto [...], liberissimi, facessero pure. Lui, ad ogni buon conto, avrebbe sempre preferito la Palestina. E, meglio ancora della Palestina, l'Alaska, la Terra del Fuoco, o il Madagascar...» (ivi, p. 375).

<sup>65</sup> Diversamente, secondo S. Parussa, *Scrittura come libertà* cit., p. 158: «Il professor Ermanno non è riuscito a completare la ricerca cominciata in gioventù, scrivere una storia degli ebrei di Venezia, e sa che il figlio Alberto non è interessato agli studi storici e letterari [...]; ma nel narratore, nella sua passione per la letteratura, si ripresentano la possibilità e il tentativo. La scrittura de *Il giardino dei Finzi-Contini* coincide con questo tentativo e questa possibilità». Ma subito dopo: «Certo *Il giardino dei Finzi-Contini* è un'opera letteraria e, in quanto tale, si rapporta al passato in modi diversi dalla ricerca storica, e più specificamente dal tipo di ricerca erudita che sembra interessare il professor Ermanno».

# Gli intellettuali/scrittori ebrei e il dovere della testimonianza

«Un'umanità che dimenticasse Buchenwald, Auschwitz, Mauthausen, io non posso accettarla. Scrivo perché ci se ne ricordi»: così Giorgio Bassani a chi gli chiedeva notizie sull'origine della sua scrittura. Guidata da queste parole Anna Dolfi ha costruito un tessuto di suggestioni che hanno spinto studiosi italiani e stranieri e persino alcuni protagonisti a riflettere su narratori, poeti, saggisti, storici, filosofi, editori, artisti, che dalla storia di una difficile appartenenza sono stati indotti a una sorta di fatale, testimoniale dovere morale. Ne è nato un libro di grande novità per taglio e proposte di lettura che, partendo dalla tradizione ebraica antica, da leggende rivissute in chiave politica e libertaria, dopo il Romanticismo e l'Ottocento tedesco porta in primo piano le moderne voci della letteratura/cultura europea e nord americana, della tradizione yiddish e orientale. A ricorrere sono i nomi della grande intellettualità ebraica della Mitteleuropa, di Canetti, Schulz, Döblin, Antelme, Wiesel, Sebald, Oz, Grossman, Nelly Sachs, Irène Némirovsky..., tra gli italiani quelli di Loria, Natalia Ginzburg, Giacomo Debenedetti, Cesare Segre..., soprattutto di Giorgio Bassani e di Primo Levi che, per serbare memoria della tragedia della persecuzione e della Shoah, hanno scelto di collocare la loro intera opera *entre la vie et la mort*. Inducendo a ricordare come il dovere di testimoniare si leghi all'affetto e al lavoro del lutto, all'effetto duraturo di una ferita immedicabile che ha nutrito la connessione tra la verità dell'accaduto e quello che si potrebbe chiamare il vero della creazione, *le vrai du roman*.

Anna Dolfi

insegna Letteratura italiana moderna e contemporanea all'Università di Firenze ed è socio dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Tra i maggiori studiosi di Leopardi, di leopardismo, di narrativa e poesia del Novecento, ha progettato e curato volumi di taglio comparatistico dedicati alle «Forme della soggettività» sulle tematiche del *journal intime*, della scrittura epistolare, di malinconia e malattia malinconica, di nevrosi e follia, di alterità e doppio nelle letterature moderne, e raccolte sulla saggistica degli scrittori, la riflessione filosofica nella narrativa, il non finito, il mito proustiano, le biblioteche reali e immaginarie, il rapporto tra letteratura e fotografia.

