



UNIVERSITÀ CA' FOSCARI DI VENEZIA

Facoltà di Lettere e Filosofia
Corso di Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche

TESI DI LAUREA

**Perdere Dio per ritrovarlo in se stessi.
Uno sguardo interiore sulla Shoah.**

Relatore: Ch.mo Prof. Isabella Adinolfi
Correlatore: Ch.mo Prof. Bruna Bianchi

Laureanda: Chiara Stella
Matricola n. 812628

ANNO ACCADEMICO 2011/2012

Indice

<i>Introduzione</i>	3
La Shoah: tra passato ed eterno presente	10
I Radici filosofiche e storiche	10
II Il significato della <i>ricerca del divino</i>	19
Primo Levi e Jean Améry: la visione della perdita di Dio e l'esperienza della sconfitta dello spirito	29
I La <i>zona grigia</i> come metafora dell'abbandono della divinità	29
II Essere ebrei: ai confini dello spirito	37
III La <i>passione culturale</i> : impotenza del pensiero o forma di resistenza?	53
<i>Non è forse vero che si può pregare dappertutto, in una baracca di legno come in un convento di pietra?</i> Etty Hillesum e l'esperienza mistica del divino	66
I La vita di una giovane donna di fronte alla Shoah	66
II La ragazza che non sapeva inginocchiarsi e che imparò a pregare	77
Helga Schneider: la storia mancata di una madre e di una figlia	89
I Gli occhi di una bambina di fronte all'agonia del Reich	89
II “Lasciami andare madre”	104
Tra miseria e grandezza: immagini di un viaggio nella coscienza umana	114
I <i>Cuore di tenebra</i>	114
II Come in una favola	122
<i>Bibliografia</i>	129

A mio nonno

Sei diventato talmente parte del cielo che si incurva sopra di me,
che mi basta alzare gli occhi per esserti accanto.

(Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*)

Introduzione

Gentile signora,

Ora anzitutto questo desidero assicurare: mai, finché voi mi vorrete rallegrare con questo genere di comunicazione, mi sentirò imposto il compito di un'immediata risposta: sia detto per vostra tranquillità. Le esperienze di cui voi parlate, le condizioni del vostro animo, che voi mi fate conoscere da lontano, giacciono anche veramente fuori di quel dominio a cui giungano *risposte*. Questo domandare è la *natura interrogativa* della nostra più propria vita¹.

Quando annota queste righe il 30 agosto 1919 in una delle lettere a una giovane signora – di cui non viene mai indicata l'identità –, Rainer Maria Rilke si trova in Svizzera, in un piccolo paese di montagna. In questo scritto, contenuto in una breve raccolta di epistole destinate alla giovane donna, Rilke insiste molto sulla necessità di amare le domande della vita e al contempo sulla pazienza di cercare le risposte, proprio come se ogni volta l'individuo si trovasse di fronte a un libro scritto in una lingua straniera.

Mi tornavano in mente queste riflessioni, mentre, pensando al tema di questo lavoro, indugiavo proprio sulle *domande* che io stessa mi ponevo intorno alla Shoah: dov'era Dio ad Auschwitz? E dov'era l'Uomo?

L'esperienza dei campi si pone però su un piano complesso e contraddittorio, perché riguardo alla Shoah è stato scritto moltissimo e il 'freddo secolo di Auschwitz' sembrava aver già detto tutto su questo tragico evento. Eppure, quelle righe di Rilke si concludevano proprio ribadendo il carattere sorgivo del domandare, la sua natura mai finita e sempre feconda: “Che cosa, quale esperienza umana e quale espressione dell'umano non sale infine la piccola altura della domanda, e sta, *aperta*, verso chi? Verso il cielo”².

Nel suo mantenere un rapporto essenziale con la struttura stessa del domandare, la voce dei testimoni si trova in una posizione oscura e difficile. Chiamiamo *testimonianza* ciò che si trova “fra una potenza di dire e la sua esistenza, fra una possibilità e una impossibilità di dire”³. Nel realizzarsi all'interno di questa relazione, ogni testimonianza può parlare dunque per coloro che non possono parlare, poiché essa *esige* per esistere proprio “una soggettività come ciò che attesta, nella stessa possibilità di parlare, una impossibilità di parola”⁴.

¹ Rainer Maria Rilke, *Briefe an einen jungen Dichter. Briefe an eine junge Frau. Über Gott. Zwei Briefe*, Frankfurt am Main, Insel, 1929; trad. it. di Leone Traverso, Id., *Lettere a un giovane poeta. Lettere a una giovane signora. Su Dio*, Milano, Adelphi, 1980, p. 79.

² *Ibidem*

³ Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, p. 135.

⁴ *Ivi*, p. 136.

Quindi, il primo aspetto fondamentale di cui si è dovuto tenere conto in questo lavoro è ciò che lo stesso Agamben definisce come l'*indisgiungibile intimità* della testimonianza, il suo carattere al contempo manifesto e oscuro, il suo poter avere o non avere lingua. Questa intimità insita nella forma stessa della testimonianza viene chiarita dalla forza e dall'incisività delle parole di Primo Levi. Egli sosteneva che un libro scritto "deve essere un telefono che funziona"⁵, proprio perché la voce del testimone racchiude sempre una distanza, quella tra chi racconta e chi ascolta; il testimone è sempre a una certa distanza rispetto al suo interlocutore e proprio l'esperienza del Lager, così *distante nella sua intimità*, produce inevitabilmente questa differenza, questo divario tra la possibilità e l'impossibilità di dire qualcosa sulla Shoah. Così si è cercato di indugiare proprio in questo scarto, sul confine tra quello che per i superstiti rappresenta il bisogno di raccontare e ciò che, al contempo, appare inimmaginabile e irriducibile agli elementi del reale.

La convinzione che accompagna queste pagine è dunque che Auschwitz è stato certamente un evento unico, di fronte al quale il testimone sottopone ogni sua parola a una *impossibilità di dire*. Non per questo però dobbiamo sentirci *giustificati* a non parlare più di Auschwitz. Se la *natura* stessa della testimonianza racchiude una relazione tra una possibilità e una impossibilità di parlare, recidere questo legame – quasi confondendo l'unicità di Auschwitz con una sua presunta indicibilità – significherebbe "ripetere inconsapevolmente il gesto dei nazisti"⁶, che si divertivano ad ammonire beffardamente gli abitanti del campo con queste parole:

In qualunque modo questa guerra finisca, la guerra contro di voi l'abbiamo vinta noi; nessuno di voi rimarrà per portare testimonianza, ma se anche qualcuno scampasse, il mondo non gli crederà. Forse ci saranno sospetti, discussioni, ricerche di storici, ma non ci saranno certezze, perché noi distruggeremo le prove insieme con voi. E quando anche qualche prova dovesse rimanere, e qualcuno di voi sopravvivere, la gente dirà che i fatti che voi raccontate sono troppo mostruosi per essere creduti: dirà che sono esagerazioni della propaganda alleata, e crederà a noi, che negheremo tutto, e non a voi. La storia dei Lager saremo noi a dettarla⁷.

Un altro filo conduttore di questo scritto è la difesa del *valore* della memoria, intesa innanzitutto come *memoria ebraica*. Ho utilizzato questa espressione perché la memoria ebraica vuole ricordare tutto, animata com'è da quella *passione etica* che non lega semplicemente il passato al presente, ma che fa sì che il passato *divenga* la ragione stessa del presente.

In questo senso la definizione più coerente è quella di Paul Ricoeur, che non parla tanto di un 'dovere' di memoria, quanto di un più decisivo *lavoro* di memoria. "Se non si vuole che il

⁵ Primo Levi, *Conversazioni e interviste, 1963-1987*, Torino, Einaudi, 1997, p. X.

⁶ *Ivi*, p. 146.

⁷ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, 1986, p. 3.

passato ritorni non basta recitarlo”⁸. La conoscenza del passato storico della Shoah è necessaria, ma il passato non ha senso in se stesso. Senso e valore vengono dai soggetti umani che interrogano e giudicano il passato ed è in questa direzione che Levi può dire che *se comprendere è impossibile, conoscere è necessario*.

L’analisi dell’esperienza dei campi richiede un *lavoro* di memoria anche nel suo tentativo di camminare su quel labile confine che esiste tra sacralizzazione e banalizzazione della Shoah. Tzvetan Todorov afferma che “la sacralizzazione è per principio una trincea, una messa da parte, un divieto di toccare”⁹; essa pertanto impedirebbe alla Shoah di costituirsi come una “lezione per il resto dell’umanità”, elemento invece essenziale per lo sviluppo – nelle generazioni presenti e future – di ciò che Etty Hillesum indicava come un *nuovo umanesimo*. Altrettanto rischiosa è però la banalizzazione, “in cui gli avvenimenti perdono ogni loro specificità essendo assimilati a quelli del passato”¹⁰; un male così estremo come quello della Shoah non può trasformarsi in un’arma retorica, perché Auschwitz rivela pur sempre la verità di un’ideologia e di una struttura politica assai nuove e senza precedenti.

Un altro tema fondamentale qui affrontato è l’*universalità della Shoah*. Essa infatti non appartiene soltanto alla civiltà ebraica, ma a tutti gli uomini. Come nota Claudio Magris, “gli ebrei parlano a nome di tutti”¹¹. Questo deve essere ricordato non solo perché il grembo che produsse l’antisemitismo può essere ancora fecondo, ma anche nel senso che gli ebrei si costituiscono come quel popolo che è riuscito a rialzare la testa dopo una tragedia terribile: “Gli ebrei che hanno affrontato la Shoah e fondato Israele dovrebbero insegnare, per sempre, a non disprezzare nessuno, persona o popolo, perché ogni persona o popolo disprezzato da, prima o dopo, a chiunque una lezione di coraggio”¹².

L’universalità è stata inoltre interpretata in questo lavoro alla luce delle *zone grigie* della modernità. Il grigio non rappresenta solamente, come lo descriveva Levi, il *timbro esistenziale* del Lager, ma anche la caratteristica fondamentale della nostra società. Le sfere dell’ambiguità e del compromesso connaturate alla vita del Lager – dove le vittime sembravano a volte assumere i tratti degli aguzzini e dove i persecutori potevano inspiegabilmente manifestare qualche moto di compassione – non costituiscono in fondo uno spettacolo ricorrente anche nella nostra epoca? La dimensione della Shoah permette insomma di mettere in discussione nella sua stessa universalità i punti di vista apparentemente più solidi del nostro pensiero, facendoci meditare sull’effetto

⁸ Tzvetan Todorov, *Mémoire du mal, Tentation du bien*, Paris, Laffont, 2000; trad. it. di Roberto Rossi, Id., *Memoria del male, tentazione del bene*, Milano, Garzanti, 2001, p. 211.

⁹ *Ivi*, p. 196.

¹⁰ *Ivi*, p. 197.

¹¹ Claudio Magris, *Livelli di guardia. Note civili (2006 – 2011)*, Milano, Garzanti, 2011, p. 110.

¹² *Ivi*, p. 111.

corruttore che il potere può avere sugli uomini, sull'oppressore come sull'oppresso. Levi ripete spesso il famoso verso di John Donne secondo cui *nessun uomo è un'isola*. Ciò che accade agli altri ci riguarda direttamente, nel bene e nel male. Questa verità trova un'applicazione straordinaria e al contempo terribile nel mondo di oggi: l'individuo arriva ad affermare se stesso tanto sminuendo gli altri o facendoli soffrire quanto elevandosi come un Dio o procurandosi piacere. Così bene e male provengono dalla stessa fonte, come diceva Rousseau, ossia la continuità tra l'uomo e i suoi simili, tra noi e gli altri.

L'ultima questione essenziale che ancora una volta dà valore all'esperienza della Shoah è la stessa condizione dell'*essere ebrei*, che viene interpretata in questo lavoro come la categoria limite della nostra epoca. L'immagine dell'ebreo proiettata dal nazismo era del tutto contraddittoria e molto efficace a livello propagandistico. L'ebreo era allo stesso tempo l'arcaico e il troppo moderno, l'individuo più radicato e il senza patria, l'intellettuale per eccellenza e il miserabile, il capitalista finanziario e il bolscevico, l'essere sovrumano e il sotto-uomo. "L'antisemitismo del Führer era pericoloso non tanto perché globale e inesorabile quanto perché malleabile e proteiforme"¹³ e, a ragione, Kafka affermava che più che minacciati da precisi pericoli, gli ebrei "erano minacciati dalle minacce"¹⁴. Queste caratteristiche contraddittorie imposte dall'esterno potevano emergere altresì nell'immagine stessa che l'ebreo attribuiva alla propria identità: arroganza e paura del ghetto, individualismo e collettività, intensa creatività e connaturato timore. Gli ebrei sono "come i giacobini del nostro tempo ma insieme i custodi e i tutori della tradizione"¹⁵. A tal proposito una giovane donna ebrea affermava: "Quel che è buffo, riguardo noi ebrei è che siamo tutto il contrario di tutto: ebrei e ungheresi, bigotti ed emancipati, cosmopoliti e patrioti. I più rivoluzionari e i più conservatori [...]. Sono cinquemila anni che si discute di noi, senza arrivare a chiarire le cose"¹⁶.

Proprio i contrasti e la complessità della natura dell'individuo ebreo incarnano così due idee fondamentali e del tutto divergenti tra loro: l'*assolutizzazione della differenza* etnica, da un lato, e la *multiforme identità* dell'uomo moderno, dall'altro. Adorno sosteneva che la società repressiva tende a *creare* un concetto di uomo che è la 'parodia' di tutto ciò che è fatto a immagine e somiglianza di Dio. In questo senso, attribuire all'ebreo caratteristiche fra le più contraddittorie, assolutizzandone in tal modo la diversità, significava immediatamente gettare le basi per la sua eliminazione fisica e spirituale. Qui dunque la diversità è intesa, come afferma Adorno, alla luce di una *cattiva eguaglianza*, che impone di non poter essere diversi senza paura.

¹³ Pier Vincenzo Mengaldo, *La vendetta è il racconto. Testimonianze e riflessioni sulla Shoah*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, p. 50.

¹⁴ *Ivi*, p. 51.

¹⁵ *Ivi*, p. 52.

¹⁶ *Ibidem*.

“Le atrocità sollevano un’indignazione minore, quanto più le vittime sono dissimili dai normali lettori, quanto più sono ‘more’, ‘sudice’ [...]. Forse lo schema sociale della percezione presso gli antisemiti è fatto in modo che essi non vedono gli ebrei come uomini”¹⁷.

D’altro canto, la compresenza nell’ebreo di segni opposti, la sua natura non-univoca e nient’affatto monolitica, affiorerà nei capitoli che seguono come la specificità *positiva e insieme impenetrabile* di ogni essere umano, l’unione nella sua interiorità di luce e ombra, di miseria ma anche di grandezza, che lo rendono, come sosteneva Levi, incredibilmente simile a un *centauro*. Egli utilizzava questo termine non solo per indicare le specifiche spaccature della propria personalità – il suo essere al contempo chimico e letterato, testimone e scrittore, ebreo e italiano –, ma anche nel senso più universale dell’unione instabile degli opposti celata da *ogni* interiorità umana: uomo e bestia, vittima e carnefice, pulsione istintiva e giudizio razionale. Già nel 1902 Joseph Conrad espresse questa tremenda quanto straordinaria ambiguità dell’uomo proprio utilizzando l’espressione *Cuore di tenebra* per il titolo del suo più celebre romanzo. Come può reagire l’uomo quando, una volta posto nelle condizioni di ‘poter dominare tutto’, diviene esattamente come un Dio?

Il caso Eichmann è diverso da quello del criminale comune. Questo può sentirsi ben protetto, al riparo dalla realtà di un mondo retto, soltanto finché non esce dagli stretti confini della sua banda. Ma ad Eichmann bastava ricordare il passato per sentirsi sicuro di non star mentendo e di non ingannare se stesso, e questo perché lui e il mondo in cui aveva vissuto erano stati, un tempo, in perfetta armonia. E quella società tedesca di ottanta milioni di persone si era protetta dalla realtà e dai fatti esattamente con gli stessi mezzi e con gli stessi trucchi, con le stesse menzogne e con la stessa stupidità che ora si erano radicate nella mentalità di Eichmann¹⁸.

Tali questioni, che rappresentano lo sfondo di questo lavoro, hanno quindi permesso di approfondire gli aspetti centrali delle pagine seguenti, le due questioni che, a mio avviso, vivificano e interrogano ancora oggi l’esperienza della Shoah: si tratta dell’*enigma di Dio*, da un lato, e dell’*enigma dell’uomo*, dall’altro.

Il valore del primo aspetto, quello del divino, è espresso in modo chiaro e incisivo dalle parole di Paolo De Benedetti, secondo cui “il volto di Dio è tutto ciò di cui abbiamo sete e fame”¹⁹. Dio inoltre “è gioia, riposo, gusto, ritrovamenti innumerevoli. Ed è anche spiegazione. Forse così pensava Mosè, e così diceva il Rabbi di Kozk: *Tutte le cose contraddittorie e storte che gli uomini avvertono sono chiamate la schiena di Dio. La sua faccia, invece, dove tutto è*

¹⁷ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1951; trad. it. di Renato Solmi, Id., *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi, 1954, p. 117.

¹⁸ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, New York, Viking Penguin, 1963; trad. it. di Piero Bernardini, Id., *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 1964, p. 60.

¹⁹ Paolo De Benedetti, *Quale Dio? Una domanda dalla storia*, Brescia, Morcelliana, 2004, p. 11.

*armonia, nessun uomo la può vedere*²⁰. Gli uomini possono dunque scorgere la schiena e le spalle di Dio – intravedendo tutto ciò che egli sembra lasciare nel mondo dietro di sé – ma allo stesso tempo Dio pare nascondersi di fronte a essi, tanto da trasformare il proprio volto in qualcosa di invisibile.

Tali manifestazioni di Dio emergono in tutta la loro ambiguità anche nella Bibbia. La presenza di Dio nella storia e, al contempo, la sua assenza dalla storia affiorano in maniera enigmatica laddove l'Esodo, ad esempio, narra che il Signore si rivelò in questo modo a Mosè: “Ecco, io sto per venire verso di te in una densa nube, perché il popolo senta quando *io parlerò con te* e credano sempre anche a te”²¹. L'altra visione è all'opposto quella mostrata dal Libro dei Re; essa tende ad attribuire a Dio non una voce potente, ma un silenzio sottile, un flebile richiamo simile al “*mormorio di un vento leggero*”²².

Il duplice modo di vivere le manifestazioni del divino si impone però in tutta la sua difficoltà proprio di fronte alla Shoah, che appare come una delle più sconvolgenti dimostrazioni del silenzio di Dio di fronte alla sofferenza umana. La Shoah non rappresenta l'unica tragedia della storia e tuttavia essa ci ricorda non soltanto “che quando c'è terrore, questo alla fine colpisce tutta l'umanità”²³, ma anche che l'ordine delle cose e il significato del divino sono “passati anch'essi attraverso i forni crematori”²⁴. L'idea che mi ha influenzata maggiormente scrivendo queste pagine è quella di Elie Wiesel. Essa fa dire, tanto al credente quanto al non credente, che “nessuna domanda può causare tanta angoscia, tanta ansietà, e – perché non dirlo – tanta disperazione. Dio e Birkenau non vanno insieme. Come si può riconciliare il Creatore con la distruzione mediante il fuoco di un milione di bambini ebrei?”²⁵.

Così ho cercato di mostrare come le diverse espressioni di Dio, quella silenziosa e quella più risonante, percorrano con forza alcune grandi testimonianze della Shoah. A partire dalla perdita e dalla sconfitta di Dio – come affiorano dall'intensità delle pagine di Primo Levi e di Jean Améry –, fino alla riscoperta del divino negli angoli più profondi dell'interiorità – testimoniata dagli splendidi pensieri di Etty Hillesum –, questo lavoro cerca così di ripercorrere l'esperienza del divino analizzandone le inspiegabili contraddizioni o mettendone in luce le tracce profonde.

Auschwitz rappresenta, come si diceva, anche l'*enigma dell'uomo*. Interrogarsi a proposito della Shoah significa infatti interrogarsi sulla verità dell'essere dell'uomo e quindi

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Esodo* 19, 9.

²² *I Re* 19, 12.

²³ Claudio Magris, *Livelli di guardia. Note civili (2006 – 2011)*, cit., p. 116

²⁴ *Ivi*, p. 114.

²⁵ Citato in Paolo de Benedetti, *Quale Dio? Una domanda dalla storia*, cit., p. 71.

sulla verità di noi stessi. “Come può un uomo uccidere un suo fratello?”²⁶. L’esperienza di una donna tedesca di libero pensiero, Helga Schneider – la cui madre decise di arruolarsi nelle SS quando lei era ancora una bambina – non potrà che farci ritornare a una riflessione centrale che Hannah Arendt espresse ne *La banalità del male*, riferendosi ad Adolf Eichmann: “Quanto più lo si ascoltava, tanto più era evidente che la sua incapacità di esprimersi era legata strettamente a un’incapacità di *pensare*, cioè di pensare dal punto di vista dell’altro”²⁷.

Tra luce e ombra, speranza e ingiustizia, il capitolo finale cerca di rivelare fino in fondo le tappe di questo viaggio all’interno della coscienza umana. Qui l’esperienza della Shoah si mostrerà anche nelle immagini, non soltanto nelle parole; le storie raccontate in alcune pellicole cinematografiche potranno completare ulteriormente la testimonianza scritta, ridando una *concretezza umana* alle morti gettate via dai nazisti.

Le molteplici forme in cui si rivela la Shoah, così simili ai “piccoli ciottoli neri e bianchi”²⁸ di un vaso prezioso, la rendono un evento complesso e sempre profondo, dove i più grandi dolori possono essere sconfitti da piccole scintille di speranza e dove la morte può anche svanire per un momento grazie a incredibili inni alla vita.

Mai come di fronte alla Shoah – all’enigma di Dio e quindi all’enigma dell’uomo – si tratta forse “di aver care le domande”²⁹. Si tratta di custodire dentro di noi la pazienza di amare i problemi, come notava Rilke, di viverli insomma similmente “a tutto quello che non è risolto nel [...] cuore”³⁰. Ancora una volta, vale allora quello che scrisse Elie Wiesel, che della Shoah fu diretto testimone nonché straordinario interprete:

Vivere, come ebreo, senza Dio, io non sono d’accordo. Si può essere un buon ebreo con Dio, o contro Dio, ma non senza Dio. Io, per esempio, sono ora per, ora contro Dio. Ne *La Notte*, io ero contro. Effettivamente, io ho scritto contro Dio; ho protestato, mi sono levato contro Dio. E lo farò anche domani [...]. Oggi io comprendo che la fede può essere anche una fede di rifiuto. Mentre dico *no*, io gli dico *sì*; è perché io dico *no*, che dico *sì*. Io dico no, io non accetto: Dio e Auschwitz non vanno insieme. Non accetto, e reclamo, esigo una risposta. Dio nel male? In quale male? E Dio nella sofferenza? In quale sofferenza? Io non so. Non ho risposta. Cerco sempre³¹.

²⁶ Francesco Guccini, in *Metropolis*, Milano, EMI, 1981.

²⁷ Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 57.

²⁸ Questa espressione è utilizzata da Etty Hillesum nel suo *Diario*, il 7 agosto 1941: “Non ricordo più presso quale antica tribù vigeva la consuetudine che alla fine di ciascun giorno si deponesse in un vaso un piccolo ciottolo nero o bianco, a seconda che la giornata fosse stata cattiva o buona [...]. Al posto di questo rito dei piccoli ciottoli, potrei scrivere al termine di ciascun giorno in questo quaderno: la vita è bella o brutta o difficile o meravigliosa ecc.”.

²⁹ Rainer Maria Rilke, *Lettere a un giovane poeta. Lettere a una giovane signora. Su Dio*, cit., p. 30.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Citato in Paolo de Benedetti, *Quale Dio? Una domanda dalla storia*, cit., pp. 43-44.

La Shoah:

tra passato ed eterno presente

I

Radici filosofiche e storiche

Siamo qui, oggi, per ricordare la Shoah tramite uno dei più grandi valori trasmessi dalla civiltà ebraica, la Memoria. Essa non è il passato, bensì l'eterno presente di tutto ciò che ha senso e valore.

Claudio Magris, *Livelli di guardia*

Shoah è parola ebraica che significa “desolazione, catastrofe, disastro”. Il termine venne adottato per la prima volta nel 1938 dalla comunità ebraica di Palestina, in riferimento al *pogrom* della cosiddetta ‘Notte dei Cristalli’. Nel novembre dello stesso anno, infatti, si verificarono in tutta la Germania violente rivolte contro la popolazione ebraica: le vetrine dei loro negozi furono infrante dalla furia dei dimostranti, le sinagoghe distrutte, decine di ebrei vennero uccisi e alcune migliaia arrestati. Fu da quel momento che la vita degli ebrei rimasti in Germania divenne pressoché impossibile: privati del lavoro, spogliati dei loro beni e accusati di cospirare contro il Reich, venivano minacciati di nuove violenze e di continue misure repressive, finché, a guerra mondiale già iniziata, Hitler non concepì il progetto mostruoso di quella *soluzione finale* del problema: soluzione che, come sappiamo, prevedeva la deportazione in massa e il progressivo sterminio del popolo ebraico.

La valutazione storica della Shoah si intreccia però da sempre con lo straordinario tema della Memoria, di come ricordare i campi di concentramento e di sterminio, come pure del linguaggio attraverso cui raccontare le esperienze dei sopravvissuti. Come scrive Giorgio Agamben, l'*aporia* di Auschwitz consiste non soltanto nella difficoltà che ciascuno prova ogni volta nel comunicare le proprie esperienze intime, ma anche in quel grande *divario* che è interno alla struttura stessa della testimonianza: “da una parte, infatti, ciò che è avvenuto nei campi appare ai superstiti come l'unica cosa vera e, come tale, assolutamente indimenticabile; dall'altra, questa verità è, esattamente nella stessa misura, inimmaginabile, cioè irriducibile agli elementi reali che la costituiscono”³².

Di fronte alla Shoah, può dunque crearsi uno scarto tra la mera constatazione dei fatti, così come sono avvenuti storicamente, e la loro comprensione, che come tale va sempre *al di là*

³² Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, cit., p. 8.

della nuda realtà, di ciò che è, appunto, ‘immaginabile’. La comprensione, d’altronde, è legata alla simpatia intesa come *sym-pathos*, laddove l’ascolto della testimonianza richiede propriamente un patire insieme all’Altro, l’essere quindi capaci di cogliere nelle sue parole anche ciò che forse rimane ineffabile e indicibile di fronte alla stessa coscienza. Levi scriveva che, ad Auschwitz, il nostro linguaggio quotidiano non sarebbe bastato: “esso è adatto a descrivere le cose di tutti i giorni, ma qui è un altro mondo, qui ci vorrebbe un linguaggio *dell’altro mondo*, un linguaggio nato qui”³³. E ancora un altro reduce, Bernard Klieger, dichiara: “se fossi in grado [di descrivere quei grandi orrori] non sarei un uomo, sarei un dio”³⁴. Si tratta allora, come dice Agamben, di provare ad indugiare in quello scarto, quello che esiste “tra il voler capire troppo e troppo presto di coloro che hanno spiegazioni per tutto e il rifiuto di capire dei sacralizzatori a buon mercato”³⁵.

In questo divario, tra la possibilità e l’impossibilità di dire qualcosa sulla Shoah, Agamben ha riflettuto molto sull’utilizzo, spesso frequente, della parola ‘olocausto’ per designare l’assassinio programmato e scientificamente eseguito di milioni di persone; ai suoi occhi, questo termine sarebbe ‘infelice’ nel suo riferirsi alla Shoah, perché nato dall’inconscia esigenza dell’uomo di giustificare quella morte che in realtà è *sine causa*, di trovare dei precedenti a ciò che in realtà è del tutto privo di spiegazioni, di dare un senso a ciò che senso non ha.

‘Olocausto’ è la traduzione del termine greco *holócaustos* (aggettivo che significa letteralmente ‘tutto bruciato’). Esso indica il complesso dei sacrifici offerti dagli ebrei a Dio nei vari commenti del testo sacro. Ad esempio, all’interno dei Salmi, il termine ‘olocausto’ viene spesso impiegato nel senso proprio di ‘sacrificio totale’, di ‘dedizione completa’ alla divinità³⁶. L’offerta di olocausti si configurava qui come qualcosa di *volontario*, come sacrificio ispirato da una devozione completa a Dio. Il Levitico inoltre richiama l’attenzione sull’intrinseca *necessità*

³³ Primo Levi, in *Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero*, a cura di I. Adinolfi, Roma, Carocci, 2011, p. 38.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L’archivio e il testimone*, cit., p. 9.

³⁶ *Salmi*, 65, 10s: “Dio, tu ci hai messo alla prova;
ci hai passati al crogiolo, come l’argento.
Ci hai fatti cadere in un agguato,
hai messo un peso ai nostri fianchi.
Hai fatto cavalcare uomini sulle nostre teste;
ci hai fatti passare per il fuoco e l’acqua,
ma poi ci hai dato sollievo.
Entrerò nella tua casa con olocausti, a te scioglierò i tuoi voti,
i voti pronunziati dalle mie labbra,
promessi nel momento dell’angoscia.
Ti offrirò pingui olocausti,
con fragranza di montoni,
immolerò buoi e capri”.

del sacrificio, il suo far parte dell'atto essenziale del culto ebraico a Dio. Attraverso questa pratica, il popolo eletto doveva infatti ringraziare e rendere lode al Signore sia per la sua volontà di liberare le genti ebraiche dalla schiavitù d'Egitto, sia perché in quel modo l'Israelita avrebbe affidato la propria persona e i propri beni a colui che ne era il sommo padrone; il sacrificio era così "consumato dal fuoco, profumo soave per il Signore"³⁷ e concedeva all'uomo la possibilità di ricevere il perdono divino dopo il peccato.

Perché è dunque sbagliato parlare dello sterminio degli ebrei nel senso del termine 'olocausto'? Come scrive Agamben, l'utilizzo di questa espressione è doppiamente scorretto: da un lato, l'origine biblica del termine indurrebbe a supporre un'inaccettabile equiparazione tra forni crematori e altari: "stabilire una connessione anche lontana, tra Auschwitz e l'*olah* biblico, e tra la morte nelle camere a gas e la 'dedizione totale a motivi sacri e superiori' non può che suonare come una beffa"³⁸. Dall'altro, il termine 'olocausto', per Agamben, non è altro che un eufemismo, ossia un'espressione attenuata volta a sostituire o a nascondere qualcosa di sgradevole, di cui non si vuole, in realtà, sentir parlare. La Shoah, infatti, non ha quel significato religioso cui si vorrebbe alludere utilizzando la parola 'olocausto'; essa si riferisce alla metodica distruzione di un gruppo etnico e religioso che non ha nulla a che vedere con la volontà delle vittime di volersi offrire in sacrificio a Dio. Per questo, dice Agamben, chi insiste a definirla nei termini di 'olocausto' "dà prova di ignoranza o d'insensibilità"³⁹. Mai come di fronte alla Shoah, dunque, il linguaggio diviene l'essenziale orizzonte di un mondo, dove la parola deve cercare di rendere giustizia a un vissuto non sempre comunicabile e dove l'ascolto appare indispensabile, essendo l'uomo continuamente chiamato in causa dalle domande del passato.

Allora per la prima volta ci siamo accorti che la nostra lingua manca di parole per esprimere questa offesa, la demolizione di un uomo. In un attimo, con intuizione quasi profetica, la realtà ci si è rivelata: siamo arrivati al fondo. Più giù di così non si può andare: condizione umana più misera non c'è, e non è pensabile. Nulla è più nostro: ci hanno tolto gli abiti, le scarpe, anche i capelli; se parleremo non ci ascolteranno, e se ci ascoltassero, non ci capirebbero⁴⁰.

Primo Levi è dunque perfettamente consapevole del fatto che è molto difficile rendere in parole l'esperienza della Shoah: "...ho cercato di farlo, forse in parte ci sono anche riuscito, però con la sensazione, a volte, di stare facendo un'opera quasi impossibile"⁴¹. Ebbene, ancora una volta, Auschwitz diverrebbe evento incomprensibile e ambiguo, ciò di cui non si può dire nulla e che, per questo, si pone nella sua effettività persino *al di là* del linguaggio, come immagine

³⁷ *Levitico*, 1, 17.

³⁸ Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, cit., p. 29.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Primo Levi, *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 1958, p. 23.

⁴¹ Primo Levi, *Conversazioni e interviste, 1963-1987*, cit., p. 214.

impossibile da rappresentare. La paura, propria di molti testimoni, di non essere ascoltati e creduti può essere legata esattamente a questo: alla possibilità che il linguaggio non arrivi ad esprimere l'inesprimibile, all'eventualità che la parola, nella forma propria del dialogo, non sia in grado di garantire quella *fusione di orizzonti*, nella quale l'oggetto non rimane soltanto 'mio', ma diviene qualcosa di comune che 'ci' unisce tutti.

Eppure la testimonianza non è solo difficile o impossibile da esprimere, ma lo è anche da ascoltare. La Shoah 'ci costerna come il rantolo di un moribondo, ed infatti altro non è. Ci avvince come avvincono le voragini, ma insieme ci defrauda di qualcosa che doveva essere detto e non lo è stato, e perciò ci frustra e ci allontana'⁴². Colpisce molto il passo in cui Levi, all'interno di *Conversazioni e interviste*, racconta di aver provato inutilmente ad affrontare, insieme ai figli, l'esperienza da lui vissuta ad Auschwitz:

Io penso che teoricamente vada raccontato tutto. La mia esperienza con i miei due figli è stata però completamente diversa. Io ho due figli che [...] sanno benissimo tutto, hanno letto i miei libri, però non mi hanno mai permesso di parlarne. In diversi modi. Io ho provato, perché mi sembrava doveroso, quando avevano una quindicina d'anni, a raccontare loro, come fa un padre, quello che mi è successo. A distanza di nove anni, tutti e due si sono comportati allo stesso modo: cioè sono impalliditi e sono scappati [...]. Una cosa che io ricordo benissimo quando mio figlio aveva tre anni, ed era estate, ha visto me con un mio amico, anche lui reduce e ha visto il numero tatuato in tutti e due e mi ha chiesto, ha chiesto: 'Perché tu e Nardo siete scritti?'. Io gli ho dato una spiegazione assolutamente da tre anni. Gli ho detto: siamo stati prigionieri, si usava fare così. Da allora non ha chiesto più niente. In famiglia è diverso. In famiglia è abbastanza comprensibile che i figli vogliano eliminare, cancellare questo tema, perché disturba'⁴³.

È quindi difficile vivere con la memoria di un evento così grande, ma altrettanto complesso è ascoltare la testimonianza di chi ha raccolto e sperimentato in prima persona quella memoria. Alcuni cercano di comprenderla, anche se forse non si è mai in grado di farlo completamente, altri la rinnegano, affermando che non è mai esistita, e altri ancora, invece, pur sapendo della sua esistenza, creano una 'barriera difensiva' di fronte a essa. I figli di Primo Levi erano dei convinti antifascisti, leggevano e regalavano agli amici i libri del padre, e tuttavia, non erano capaci di affrontare l'argomento con lui, 'in famiglia'. La Shoah, come scrive lo stesso Levi, può creare 'disturbo', perché si tratta di trovare la volontà e la forza 'di tenere fisso lo sguardo nell'inenarrabile', anche a costo di correre il rischio di scoprire che ciò che il male sa di sé, lo troviamo facilmente anche in noi. A ragione Hannah Arendt ha parlato della *banalità del male*, che appare più terribile da guardare in faccia proprio perché i suoi servitori, più o meno consapevoli, spesso non sono che dei piccoli, grigi burocrati, che si somigliano e *ci* somigliano.

⁴²Primo Levi, *L'altrui mestiere*, in Id., *Opere*, vol. 3, Torino, Einaudi, 1985, p. 637.

⁴³Primo Levi, *Conversazioni e interviste, 1963-1987*, cit., p. 256.

La Shoah è dunque divenuta spartiacque fondamentale, dopo il quale non si può più pensare il mondo come prima. L'ordine del cosmo, il significato delle cose e la domanda sull'uomo sono passati anch'essi attraverso questa terribile esperienza. Qui però si pone una contraddizione fondamentale:

La Shoah si è trasformata da storia criminosa a evento metafisico, a male assoluto, e rifiuta di essere compresa, superata in quel giudizio storico che è, diceva Croce, 'oltre il rogo' e dunque più sereno che furente. Ma è possibile guardare alla Shoah con la serenità dello storico 'oltre il rogo'? Non significherebbe smussarla, relativizzarla, ridurne l'orrore? D'altronde è angoscioso che la Shoah possa paralizzare per sempre ogni giudizio storico, 'trascendere la storia' – come afferma Wiesel – e dunque, in qualche modo, sconfiggere l'umana capacità di fare i conti con tutta la propria realtà, di cui si è artefici, vittime, complici, responsabili. Ma come è possibile inquadrala storicamente, e contemporaneamente, mantenere il senso della sua assolutezza?⁴⁴.

Di certo, la Shoah non è stata l'unica inaccettabile infamia della storia. Essa ha sicuramente avuto dei precedenti storici altrettanto brutali, che, forse, hanno anche costituito l'humus naturale a partire dal quale poi il razzismo e l'antisemitismo hanno potuto riprendere nuovo vigore nel XIX e XX secolo.

Christian Delacampagne, storico francese, sostiene ad esempio che l'antisemitismo razziale, culminato poi nella Shoah, avrebbe in realtà avuto origini molto lontane; egli si riferisce in particolare a quell'antigiudaismo religioso che si diffuse largamente non solo in epoca medievale, ma nientemeno che durante l'antichità. Contrapponendosi dunque radicalmente alle considerazioni di Hannah Arendt, per la quale le *origini del totalitarismo* andavano a coincidere con l'espandersi dell'imperialismo europeo all'inizio del XIX secolo, Delacampagne afferma che, in realtà, già diversi autori romani e greci del III e IV secolo avevano fatto propri molti pregiudizi di tipo 'razziale', i quali riguardavano innanzitutto la popolazione ebraica. Si racconta che per Tacito, ad esempio, gli ebrei avrebbero dovuto essere espulsi dai territori greci perché portatori di *lebbra*, malattia allora ritenuta segno inconfondibile di peccato e di corruzione morale; lo stesso scrittore romano Marziale li descriveva in modo del tutto arbitrario, attribuendo loro caratteristiche tra le più contraddittorie: furbi e abili, servili e sediziosi, austeri e mendicanti. "Dire che gli ebrei – afferma allora Delacampagne – sono affetti da *lebbra* significa non solo dichiararli 'decaduti', in qualche modo, fisicamente, ma anche 'inaccettabili' socialmente, andando così a giustificare la loro reclusione"⁴⁵. Da questo punto di vista la convinzione, presente già in epoca antica, che il popolo ebraico potesse rappresentare fonte di pericolo e di 'contaminazione', farebbe pensare ad una forma di 'protorazzismo', nella misura in cui esso

⁴⁴ Claudio Magris, *Livelli di guardia. Note civili (2006 – 2011)*, cit., p. 115.

⁴⁵ Christian Delacampagne, *Une histoire du racisme*, Paris, Librairie Générale Française, 2000, p. 56.

condanna l'ebreo ad "una decadenza fisica biologicamente irreversibile"⁴⁶ e all'esclusione dal resto della comunità.

Questa tradizione razzista e antiebraica presentava dunque le sue prime avvisaglie già nel mondo antico, ma la sua degenerazione, secondo gli storici, emerge in maniera ancora più forte nei secoli successivi, in particolare nell'Alto Medioevo, allorché il desiderio tipicamente cristiano di distruggere in generale gli *infedeli* e di uccidere il peccato intriso nelle loro vite interiori divenne totale. In questo senso, per capire le motivazioni che accesero e alimentarono le fiamme di queste persecuzioni, da quelle più remote a quelle più vicine a noi, potremmo iniziare da un'interessante osservazione di Elie Wiesel:

Tutti gli assassini erano cristiani [...]. Il sistema nazista fu la conseguenza di un movimento di idee e seguì una precisa logica; non si sollevò all'improvviso, ma ebbe profonde radici in una tradizione che lo predisse, lo preparò e lo portò a compimento. Quella tradizione era inseparabile dal passato dell'Europa cristiana e civilizzata⁴⁷.

Le parole di Wiesel sono senza dubbio molto forti. Il nazismo infatti – piuttosto che per la vicinanza al cristianesimo – si era sempre contraddistinto per la forte adesione a *culti pagani*, avvertiti come più 'conformi' ideologicamente all'esaltazione della forza e della potenza del Volk tedesco. Himmler, ad esempio, uno dei più importanti gerarchi nazisti, considerava i Templari e i Cavalieri teutonici come gli antesignani delle SS e sembra che lo stesso Hitler fosse molto incline alla lettura di profezie pagane e alla frequentazione di veggenti. Anche solo questi pochi tratti ci farebbero dunque pensare soprattutto a un *distacco* tra cristianesimo e nazismo, piuttosto che a una loro comunanza di radici e scopi – come invece sosteneva Wiesel. E tuttavia, la sua osservazione ci deve far riflettere sul fatto che, proprio nel *Mein Kampf*, Adolf Hitler aveva manifestato la volontà di progettare e modellare il trionfo del nazismo sulla 'tenace adesione ai dogmi' e sulla 'fanatica intolleranza' che avevano caratterizzato proprio il passato della Chiesa cattolica. Il Führer, come ha scritto Arno J. Mayer, lo aveva non a caso studiato con ammirazione notando come "il cristianesimo non avesse esitato a 'distruggere gli idoli pagani' per costruire il *proprio altare*".⁴⁸ Ad esempio, all'interno del Vangelo di Giovanni e dell'Apocalisse, compaiono alcune affermazioni oscure, che come tali potrebbero dunque prestarsi alle più svariate interpretazioni; se, da un lato, esse sembrano alludere a un anti giudaismo soltanto 'religioso' diffuso sin dall'età cristiana, dall'altro, possono facilmente

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Irving Abrahamson (a cura di), *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, New York, Holocaust Library, 1985, vol I, p. 33.

⁴⁸ Arno J. Mayer, *Why Did the Heavens Not Darken? The 'Final Solution' in History*, New York, Pantheon Books, 1990, p. 98; trad. it. di Frediano Sessi e Giuliana Guastella, Id., *Soluzione finale: lo sterminio degli ebrei nella storia europea*, Milano, Mondadori, 1990.

essere esasperate ed enfatizzate da chi, in un secondo tempo, aspirava a innescare l'odio verso un particolare gruppo 'etnico', indipendentemente dalla questione religiosa: "Perché non comprendete il mio linguaggio? – disse Gesù ai Giudei - Perché non potete dare ascolto alle mie parole, voi che avete per padre il diavolo e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli è stato omicida fin dal principio e non ha perseverato nella verità. Quando dice il falso, parla del suo, perché è menzognero e padre della menzogna"⁴⁹. O ancora: "Io sono il Primo e l'Ultimo – annunciò Gesù all'apostolo Giovanni - che era morto ed è tornato alla vita: conosco la tua tribolazione, la tua povertà e la calunnia da parte di quelli che si proclamano Giudei e non lo sono, ma appartengono alla sinagoga di satana"⁵⁰.

Specialmente in epoca medievale, la Chiesa cristiana aveva fondato il suo potere sull'idea di *lotta spirituale* – la lotta colossale tra il bene e il male, tra Dio e satana – e sul concetto che non credere nella parola di Gesù Cristo volesse dire credere in satana. In breve, i non credenti erano reputati uomini che desideravano la morte del Dio dei cristiani e dunque, qualunque fosse la loro fede religiosa, dovevano essere convertiti o, come poi accadde sovente, distrutti.

Durante i primi secoli di esistenza del cristianesimo, quando i suoi seguaci erano soggetti a intensa persecuzione, il cristianesimo era spesso considerato dai suoi critici come il culto di orgiastici adoratori del demonio che si dedicavano a rituali di infanticidio e cannibalismo, in cui si consumava il sangue delle vittime. Tuttavia, una volta raggiunta una posizione di potere, il cristianesimo rovesciò la situazione e rivolse ad altri le stesse accuse, dapprima contro i pagani, che considerava streghe, maghi e idolatri, e successivamente verso tutti coloro che non erano cristiani. E tra gli infedeli più prossimi ai cristiani pochi erano così lontani dal cristianesimo come gli ebrei⁵¹.

Già nel corso del Medioevo, gli ebrei d'Europa vivevano un'esistenza precaria, sottoposti a continue vessazioni e accuse da parte dei fanatici cristiani. Le colpe imputate agli ebrei oscillavano, come scrive David Stannard, dall'accusa di compiere uccisioni rituali di cristiani (usando presumibilmente il sangue delle vittime per la preparazione della circoncisione o per diversi usi medicinali) a quella di rubare ostie consacrate, usate appunto nella cerimonia dell'Eucarestia, per profanarle e così torturare Cristo. Come ha notato Raul Hilberg, fin da quando ebbe inizio lo scontro del cristianesimo con il giudaismo, inteso come religione diversa, si sono presentate agli ebrei tre possibilità: convertirsi al cristianesimo, subire l'espulsione o sopportare la totale distruzione. All'inizio, scrive Hilberg, "i missionari del cristianesimo avevano detto: 'Non avete il diritto di vivere tra noi come ebrei'. I governanti laici che erano

⁴⁹ *Giovanni*, 8, 43.

⁵⁰ *Apocalisse*, 2, 8.

⁵¹ David E. Stannard, *American Holocaust. Columbus and the Conquest of the New World*, Oxford University Press, 1992; trad. it. di Carla Malerba, Id., *Olocausto americano. La conquista del nuovo mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, p. 292.

seguiti avevano proclamato: ‘Non avete il diritto di vivere tra noi’. I nazisti tedeschi decretarono infine: ‘Non avete il diritto di vivere’⁵².

Basti pensare che già molti secoli prima della Shoah, nel 1215, fu emessa una direttiva papale che stabiliva che musulmani ed ebrei indossassero un abbigliamento che li distinguesse dai cristiani: il segno distintivo doveva assumere l’aspetto di un pezzo di stoffa a forma di ruota nei paesi latini e di un cappello particolare nei paesi germanici. Come scrive Stannard, questo provvedimento fu messo in atto per impedire potenziali relazioni sessuali tra infedeli e cristiani; le punizioni per simili atti prevedevano che i colpevoli fossero spogliati e frustati pubblicamente o che fossero bruciati sul rogo. Fu così che, ben presto, alla fine del XIII secolo, l’Inquisizione ravvisava ormai nella pena di morte una pratica del tutto normale di cui avvalersi nei confronti degli stessi ebrei; da quel momento, la loro identificazione con il diavolo, testimoniata anche dall’iconografia del tempo, era accettata ovunque.

Gli atteggiamenti controversi della Chiesa cristiana arrivarono però al loro culmine nelle epoche successive, quando il *pericolo* non era più rappresentato soltanto dall’ebreo o dal musulmano, ma specialmente da quelle razze ‘selvagge’ – incivili e lontane da Cristo – che vivevano in terre ancora inesplorate, ai margini estremi della terra. Cristoforo Colombo li presentava come bestie, altri li ritenevano esseri umani e alcuni credevano che fossero sospesi tra una categoria e l’altra. Sicuramente, però, erano ‘infedeli’ e come tali essi venivano sentiti come un *nemico* per la cristianità. Agli inizi del Cinquecento, la gente comune, scrive Stannard, considerava ‘saggi’ coloro che erano convinti che gli indiani d’America non fossero vere creature umane, ma una terza specie di animali, a metà tra umani e scimmie, creati da Dio per servire meglio gli uomini. Il meccanismo dello sterminio utilizzava già in quel tempo un alibi molto sottile: elencando quelle che i conquistatori spagnoli consideravano le disgustose abitudini alimentari degli indiani (tra cui il cannibalismo e il consumo di insetti e altri alimenti non considerati adatti alla dieta umana), la presunta nudità dei nativi, la loro devianza sessuale, la brutale ignoranza, l’irrimediabile idolatria e il loro essere ‘bestie senza Dio’, gli europei finivano per *disumanizzare* deliberatamente e sistematicamente i popoli che stavano sterminando. In questo modo, l’asservimento e i massacri terroristici compiuti dagli spagnoli vennero *giustificati*, mettendo continuamente in luce la presunta inciviltà dei nativi o il loro comportamento deprecabile e animalesco.

I caratteri di una simile ‘cultura coloniale’ furono probabilmente ereditati dall’ideologia nazionalsocialista. Lo schema sociale della percezione presso gli antisemiti, come dice bene

⁵² Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, Yale University Press, 1961; trad. it. di Frediano Sessi e Giuliana Guastalla, Id., *La distruzione degli ebrei in Europa*, vol. I, Torino, Einaudi, 1995, p. 38.

Adorno, “è fatto in modo che essi non *vedono* gli ebrei come uomini”⁵³. Questo, in verità, vale in ogni programma di tipo razzista o segregazionista: che si tratti di indios, di ebrei o di omosessuali, il concetto di uguaglianza si ribalta totalmente, fino ad assumere il carattere di una sorta di “proiezione morbosa”. Qui viene a instaurarsi un doppio movimento, per cui, da un lato, l’esecutore deve avvertire come *uomo* solamente la propria immagine, quella del salvatore di anime, abbandonate ai confini della Terra, oppure del soldato disciplinato, sempre disposto a rispettare gli ordini; dall’altro, al contempo, egli deve sempre confermare a se stesso che chi gli sta di fronte ‘non è che un *animale*’, della cui vita si decide in quel breve istante in cui l’occhio di un predatore colpisce di volta in volta la sua preda⁵⁴. Ciò che vale per il carnefice accade, però, anche nella stessa percezione dello spettatore comune, poiché persino quest’ultimo vede l’*altro* come completamente dis-uguale a lui:

Le atrocità sollevano un’indignazione minore, quanto più le vittime sono dissimili dai normali lettori, quanto più sono ‘more’, ‘sudice’ [...]. L’affermazione ricorrente che i selvaggi, i negri, i giapponesi, somigliano ad animali, o a scimmie, contiene già la chiave del *pogrom* [...]. L’assassinio è quindi il tentativo di raddrizzare la follia di questa percezione con una follia ancora maggiore: ciò che non è stato visto come uomo, eppure lo è, viene trasformato in cosa, perché non possa confutare, con un movimento, lo sguardo del pazzo⁵⁵.

Come afferma Stannard, vale la pena notare che il Führer espresse non a caso la propria ammirazione per l’*efficienza* della campagna occidentale di sterminio contro i nativi americani, considerandola nientemeno che una sorta di anticipazione dei propri progetti. Sia nel caso del genocidio degli indios, sia in quello compiuto durante la Seconda Guerra Mondiale dai nazisti hanno infatti agito insieme tre componenti di fondo: in primo luogo, l’idea di una presunta ‘missione civilizzatrice’ dell’Europa, secondariamente, il programma di ‘estinzione delle razze inferiori’ e infine lo scopo di realizzare la ‘conquista’ attraverso lo sterminio.

Mediocre fu la nostra politica estera dell’anteguerra [...]. Il risultato di questo tentativo di andar d’accordo con tutti fu quello di non avere amici: la guerra mondiale costituì solo l’ultima quietanza presentata al Reich dall’erronea politica estera del Reich stesso. Si sarebbe dovuto seguire tutt’altra via: *rafforzare la potenza continentale conquistando nuovo terreno in Europa*; ciò che avrebbe reso possibile completare, più tardi, il territorio nazionale con l’acquisizione di nuove colonie⁵⁶.

⁵³ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, cit., p. 117.

⁵⁴ Come sosteneva J. L. Nancy, il super-uomo, per ritenersi tale, ha necessariamente bisogno del sub-umano.

⁵⁵ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, cit., p. 117.

⁵⁶ Giorgio Galli (a cura di), *Il Mein Kampf di Adolf Hitler*, Milano, Kaos edizioni, 2006, p. 474.

E ancora, come riporta lo storico Enzo Traverso, Hitler, poche settimane dopo l'inizio della guerra nazista all'Urss nell'estate del 1941, affermerà: "I territori orientali saranno per noi ciò che l'India fu per l'Inghilterra"⁵⁷. E successivamente: "Gli indigeni saranno sottomessi. Abbiamo un solo dovere: germanizzare questo paese attraverso l'immigrazione tedesca, considerarvi gli indigeni come pellerossa"⁵⁸. Ai suoi occhi, il mondo slavo doveva pertanto essere sottomesso e colonizzato, fino a trasformarsi in una sorta di "India germanica".

Le vicende della sottomissione schiavistica dei popoli slavi, dello sterminio degli zingari e degli ebrei, culminate tragicamente nella Shoah, erano in realtà concepite come diversi aspetti di un processo millenario, di cui le molteplici forme di discriminazione dell'antichità, del Medioevo cristiano e del colonialismo moderno costituivano il modello. Esse tracciavano una linea storica nella quale la politica nazista, espressione di un imperialismo tardivo, poteva trovare la propria giustificazione e collocazione naturale.

II

Il significato della *ricerca del divino*

Se voi non ascolterete, io piangerò in segreto dinanzi alla vostra superbia; il mio occhio si scioglierà in lacrime, perché sarà deportato il gregge del Signore.

Geremia, 13, 17.

Oggi "il tema dell'assenza o – come pure si dice – del silenzio di Dio corrode quello della presenza, che pure è l'asse della fede biblica"⁵⁹. Come scrive Paolo De Benedetti, i rassicuranti orizzonti metafisici di pensatori quali Leibniz, Hegel, Tommaso d'Aquino, Agostino, o quelli proposti dallo stesso Concilio Vaticano I, sono improvvisamente svaniti come un castello di sabbia davanti alle esperienze che hanno ridotto in polvere i maestosi edifici della teodicea "e la polvere è salita fino a oscurare Dio"⁶⁰. Quando si è presa coscienza di questa rovina, il problema del male e la domanda su Dio non potevano che ripresentarsi in tutta la loro inviolata grandezza.

Johann Metz, teologo cattolico tedesco, ha affermato che è stata proprio la Shoah a far 'ricominciare' la *teodicea*. Questo termine, di origine greca (da *theós*, *dio*, e *dikē*, giustizia), venne introdotto per la prima volta da Leibniz nel 1710, all'interno dell'opera *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*. Egli definiva la teodicea come 'dottrina del diritto e della giustizia di Dio' e la interpretava come tentativo di giustificare

⁵⁷ Enzo Traverso, *La violenza nazista. Una genealogia*, Bologna, Il Mulino, 2002, p. 84.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Paolo De Benedetti, *Quale Dio? Una domanda dalla storia*, cit., p. 12.

⁶⁰ *Ibidem*.

razionalmente la bontà di Dio rispetto al male presente nel creato. Il problema fondamentale su cui essa ha da sempre dovuto riflettere è quello posto dal libro di Giobbe, in cui viene affrontata con forza la questione della sofferenza dell'uomo e della giustizia di Dio. Davanti a essa, tutte le risposte, anche quelle delle religioni, sembrano pretenziose, vane e false: "Dov'è il Dio della giustizia?"⁶¹. Tale è precisamente l'enorme difficoltà che solleva questo libro della Bibbia.

Giobbe è un uomo profondamente religioso, ma allo stesso tempo turbato nella sua fede. Egli non riesce più ad accordare i fondamenti dell'insegnamento tradizionale (Dio, come padre giusto e buono) con i fatti che si impongono continuamente ai suoi occhi e alla sua coscienza (ci sono dei giusti che soffrono e degli empi che sono felici). Si può pensare che egli abbia personalmente conosciuto questa sofferenza con tanta precisione e forza, da essere stato poi costretto a riprendere, nel punto più profondo della prova, la domanda che scuoteva anche lo stesso Geremia: "Perché?"⁶². Il suo dramma, profondamente umano, si conquista dunque la particolarità di essere attuale 'in tutti i tempi', non solo perché tocca l'uomo in ciò che ha di più personale e istintivo, l'orrore della sofferenza, ma anche perché rappresenta lo stesso dramma del popolo e del pensiero ebraico, alla ricerca di un Dio che sembra farsi sempre più lontano e misterioso:

Stanco io sono della mia vita! Darò libero sfogo al mio lamento, parlerò nell'arezza del mio cuore. Dirò a Dio: non condannarmi! Fammi sapere perché mi sei avversario. E' forse bene per te opprimermi, disprezzare l'opera delle tue mani e favorire i progetti dei malvagi? [...]. Le tue mani mi hanno plasmato e mi hanno fatto integro in ogni parte; vorresti ora distruggermi? Ricordati che come argilla mi hai plasmato, e in polvere mi farai tornare [...]. Se giusto, non oso sollevare la testa, sazio d'ignominia, come sono, ed ebro di miseria. Se la sollevi, tu come un leopardo mi dai la caccia e torni a compiere prodigi contro di me, su di me rinnovi i tuoi attacchi, contro di me aumenti la tua ira e truppe sempre fresche mi assalgono⁶³.

Il grido della sofferenza di Giobbe è forte. Egli chiede ragione a Dio e gli espone la sua causa, lo interroga e lo accusa di aver abbandonato l'uomo, finendo così per 'schiacciarlo' con la stessa violenza di una tempesta:

Che è quest'uomo che tu ne fai tanto conto e a lui rivolgi la tua attenzione, e lo scruti ogni mattina e ad ogni istante lo metti alla prova? Fino a quando da me non toglierai lo sguardo e non mi lascerai inghiottire la saliva? Se ho peccato, che cosa ti ho fatto, o custode dell'uomo? Perché mi hai preso a bersaglio e ti son diventato di peso? Perché non cancelli il mio peccato e non dimentichi la mia iniquità? Ben presto giacerò nella polvere, mi cercherai, ma più non sarò!⁶⁴.

⁶¹ *Malachia*, 2, 17.

⁶² *Geremia*, 12, 1.

⁶³ *Giobbe*, 10, 1s.

⁶⁴ *Ivi*, 7, 17-21.

A coloro che lo accusano di distruggere in questo modo la religione e di abolire le preghiere innanzi a Dio, Giobbe risponde di non volere “parole campate in aria”⁶⁵. Egli sente il bisogno di chiedere ragioni di fronte a Colui che lo ha spossato e fiaccato e che gli si è avventato contro ‘come un guerriero’: perché i malvagi vivono tranquilli nelle loro case, senza timori, e il bastone di Dio non pesa su di loro? Perché dalle città si alza il gemito dei moribondi e l’anima dei feriti grida aiuto, ma Dio non sembra prestare attenzione alle loro preghiere? Il lamento di Giobbe contro Dio è amaro:

Oh, potessi sapere dove trovarlo, potessi arrivare fino al suo trono! Esporrei davanti a lui la mia causa e avrei piene le labbra di ragioni. Verrei a sapere le parole che mi risponde e capirei che cosa mi deve dire. Con sfoggio di potenza dovrebbe discutere con me? No, ma almeno ascoltarmi! [...]. Ma se vado in avanti, egli non c’è, se vado indietro, non lo sento. A sinistra lo cerco e non lo scorgo, mi volgo a destra e non lo vedo⁶⁶.

Quante volte dinanzi alle infinite morti e alle sofferenze ingiuste patite dagli esseri umani si sarebbe indotti a dare ragione a Giobbe! Ed è proprio partendo da qui che il desiderio di conoscenza e di comprensione ha generato nell’uomo interrogativi a volte impegnativi e difficili da fronteggiare, ma che tuttavia sono risultati imprescindibili per conferire senso alla sua vita; questo vale in entrambe le condizioni, sia per il credente che, come Giobbe, protesta contro Dio, sia per colui che non ha fede, ma che si impegna ugualmente a riflettere sull’origine della sofferenza quale condizione comune all’esistenza umana.

Tali problematiche relative al male che afferra il genere umano sono state altresì sapientemente annunciate da quel grande scrittore ottocentesco che “le ha espresse come se uno spirito di profezia gli avesse fatto vivere il nostro secolo”⁶⁷: Fëdor Dostoevskij. Ne *I Fratelli Karamazov* infatti, Ivan, il protagonista, si ribella a Dio e chiede ragione non tanto delle “lacrime dell’umanità, delle quali è imbevuta la terra intera”, ma in particolare di quelle versate dai bambini: che cosa si deve fare con loro e com’è possibile trovare una spiegazione sensata alle loro sofferenze?

Se tutti – affermò Ivan rivolgendosi ad Alëša - devono soffrire per comprare con la sofferenza l’armonia eterna, che c’entrano qui i bambini? Rispondimi, per favore. È del tutto incomprensibile il motivo per cui dovrebbero soffrire anche loro e perché tocca pure a loro comprare l’armonia con le sofferenze. Perché anch’essi dovrebbero costituire il materiale per concimare l’armonia futura di qualcun altro? La solidarietà fra gli uomini nel peccato la capisco, capisco la solidarietà nella giusta punizione, ma con i bambini non ci può essere solidarietà nel

⁶⁵ *Ivi*, 16, 3.

⁶⁶ *Ivi*, 23, 1s.

⁶⁷ Paolo De Benedetti, *Quale Dio? Una domanda dalla storia*, cit., p. 19.

peccato, e se è vero che essi devono condividere la responsabilità di tutti i misfatti compiuti dai loro padri, allora io dico che una tale verità non è di questo mondo e io non la capisco⁶⁸.

Nelle parole di Ivan, l'armonia del cosmo progettata da Dio non può che andare incontro alla sua dissoluzione. La vita che scompare dall'essere e dalla memoria è sempre un doloroso problema, ma quando si tratta di negare il futuro a dei bambini con il deliberato proposito di non lasciarli vivere – come nel discorso di Ivan Karamazov e come nel caso della Shoah – allora la voce di Dio sembra affievolirsi, fino a non farsi sentire quasi più. La presunta armonia del cosmo presupporrebbe dunque il perdono di cui tanto si parla, ossia l'abbraccio tra la madre e il carnefice che fece straziare il figlio, ma Ivan dichiara di opporsi fermamente a questo disegno:

Io non voglio l'armonia, non la voglio per amore verso l'umanità. Preferisco che le sofferenze rimangano invendicate. Rimarrei piuttosto col mio dolore invendicato e col mio sdegno insaziato, *anche se non dovessi avere ragione*. Hanno fissato un prezzo troppo alto per l'armonia; non possiamo permetterci di pagare tanto per accedervi. E perciò mi affretto a restituire il mio biglietto d'ingresso. E se sono un uomo onesto, sono tenuto a farlo al più presto. E lo sto facendo. Non è che non accetti Dio, Alëša, Gli sto solo restituendo, nel modo più rispettoso, il mio biglietto⁶⁹.

Un credente risponderebbe che nell'altra vita ci sarà la risposta a tutte queste domande. Ma perché i bambini di Ivan Karamazov o i bambini di Auschwitz dovrebbero 'pagarsela', questa vita futura, con una così immensa e grave perdita d'essere? Forse perché sia preservata la libertà dell'uomo, quella stessa preziosa libertà che Dio ha donato indifferentemente, anche a colui che è malvagio? O forse, come afferma Paolo De Benedetti, la vita futura è prima di tutto una 'necessità' di Dio, per redimere se stesso e la propria immagine così offuscata ed enigmatica nella vita presente?

La meditazione sul silenzio di Dio ha portato spesso all'affermazione paradossale di una sua 'debolezza', la quale troverebbe i suoi antecedenti storici sia nella teologia ebraica dello *Tzimtzùm*, sia in quella cristiana della *kenosi*. *Tzimtzùm* è parola ebraica che significa 'contrazione' e nella mistica di Yitzchàq Luria designa un drammatico processo intradivino che è premessa e condizione per l'esistenza del mondo. In altri termini, Dio, per garantire la possibilità del mondo, avrebbe attuato non tanto un movimento verso l'esterno – come nel caso della creazione – quanto al Suo interno, rendendo così 'vacante' nel suo essere una zona, dalla quale Egli si sarebbe poi ritratto. Come spiega De Benedetti, questo ritrarsi di Dio nel suo essere

⁶⁸ F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, vol. I, trad. it. di Maria Rosaria Fasanelli, Milano, Garzanti, 2003, p. 338.

⁶⁹ *Ivi*, p. 340.

“viene progressivamente inteso in termini di esilio, di bando dalla sua totale onnipotenza nella più profonda solitudine, come un esilio nel fondo dell’Essere divino”⁷⁰.

Con intenti simili, la teologia cristiana utilizza la parola *kenosi* (in gr. *kénōsis*, svuotamento) per designare la spoliazione della condizione divina, compiuta da Gesù con la sua incarnazione. La *kenosi* ha assunto rilevanza teologica in particolare con San Paolo: nella lettera ai Filippesi (2, 7), egli scrive che Gesù “pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma – precisamente – spogliò se stesso assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini”. In termini morali, si potrebbe intendere la questione nel senso di un’umiliazione volontaria del Figlio per la salvezza dell’uomo, similmente a quanto afferma Hans Jonas di Dio.

Sin dalla creazione, infatti, il divino dovette rinunciare, secondo Jonas, all’attributo contraddittorio dell’onnipotenza, perché solo in questo modo l’individuo avrebbe avuto la possibilità di ‘essere’ e di ‘autodeterminare se stesso’. Ma una simile visione, di un Dio che rinuncia alla potenza della propria maestà divina per alienarsi nel finito e salvare l’uomo, può davvero dare delle risposte etiche, rispetto all’imprescindibile ricerca di senso propria di ogni essere umano?

Affermare in modo leggero e superficiale che Dio è buono e veglia su di noi, che ogni sofferenza è giustificata da un fine più profondo, che dal male sorge sempre il bene – simili cliché non sono più possibili dopo Auschwitz. Ciò vuol dire che la fede in Dio non sia più possibile? Per parte mia, non lo credo. Ma tale fede sarà ormai vissuta in una alternanza di tenebre e di luce⁷¹.

In effetti, le testimonianze della Shoah esprimono esattamente questa ambivalenza, come se l’uomo sentisse l’eco del divino con due percezioni diverse, l’una troppo silenziosa e l’altra più risonante. La prima voce si esprime nella contesa, quasi nella lite con Dio. Essa è presente anche nel testo sacro, ad esempio in Geremia (“Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre; mi hai fatto forza [...]. Mi dicevo: non penserò più a Lui, non parlerò più in suo nome!”⁷²) e, come abbiamo già visto, nel libro di Giobbe (“Ecco qui la mia firma! L’Onnipotente mi risponda!”⁷³). Tuttavia, lo spirito dello scontro con Dio è forse incarnato in modo ancora più drammatico da Eliezer Wiesel, sopravvissuto alla Shoah, la cui fedeltà all’ebraismo si trasforma, dopo quella terribile esperienza, in contestazione aperta, in rivolta e lotta contro il divino. Così parla Michael, il protagonista del suo romanzo intitolato *La città della fortuna*:

⁷⁰ Paolo De Benedetti, *Quale Dio? Una domanda dalla storia*, cit., p. 45.

⁷¹ Michel Rемаud, *Chrétiens devant Israël Serviteur de Dieu*, Paris, Cerf, 1983; trad. it. di Paola Bovi, Id., *Cristiani di fronte a Israele*, Brescia, Morcelliana, 1986, p. 117.

⁷² *Geremia*, 20, 7-9.

⁷³ *Giobbe*, 31, 35.

Cercava il suo Dio, lo braccava. Lo troverò, si diceva, e non se la caverà così facilmente come con Giobbe. Con me, non avrà la meglio così presto. Con me la partita sarà dura. Non mi fa paura. Non mi intimidisce. La collera di Michael contro Giobbe non si attenuava. Quel ribelle biblico non avrebbe dovuto sottomettersi. All'ultimo momento avrebbe dovuto rialzare la testa, alzare il pugno e gettare grida di rifiuto contro la Giustizia trascendente e inumana su cui la sofferenza umana non ha alcun peso. Io non mi arrenderò, pensava Michael. Gli chiederò: *cosa significa questo gioco a nascondino che giochi con la Tua immagine?* Tu mi dirai che hai creato l'uomo per metterlo alla prova, il che non spiega niente. E poi la lotta è troppo ineguale, e comunque non è una spiegazione che esigo, ma una risposta chiara e netta, formulata in termini umani! [...]. Per tutto quell'anno, Michael non fece che inseguire Dio con accanimento [...]. Io Lo seguirò, si diceva. Lo seguirò dappertutto nel tempo e nell'universo. Non mi sfuggirà; Gli starò alle calcagna qualunque cosa succeda, che lo voglia o no. Ha preso la mia infanzia, ho il diritto di chiederGli cosa ne ha fatto⁷⁴.

Elie Wiesel, nel personaggio di Michael, mostra tutta la sua rabbia nei confronti di Giobbe. Quel 'ribelle biblico' lo ha deluso, perché quando Dio interviene alla fine della contesa, Giobbe soccombe alla sua grandezza, lasciando così senza risposta il suo interrogativo angosciante: "Ho esposto dunque senza discernimento cose troppo superiori a me, che io non comprendo [...]. Perciò mi ricredo e ne provo pentimento su polvere e cenere"⁷⁵. L'esperienza delle Shoah diviene invece in Wiesel motivo per confrontarsi radicalmente con il divino ed è proprio la sua grande fede che gli impedisce di dimenticare i propri interrogativi: perché la potenza di Dio sembra non bastare per impedire la sofferenza e la morte di milioni di innocenti? E la sua volontà? Soprattutto il credente non può accettare un epilogo negativo, se è vero che "la misericordia di Dio è grande"⁷⁶ e che egli si affligge per l'uomo fino a "provare per lui profonda tenerezza"⁷⁷. Dove cercare, allora, la *giustizia* di Dio?

Ho conosciuto il rabbino di una piccola città polacca, vecchio, ricurvo, le labbra sempre tremanti. Pregava di continuo, nel blocco, al cantiere, in fila. Recitava a memoria intere pagine del Talmud, discuteva con se stesso, si poneva domande e si dava le risposte. Un giorno però mi disse: E' finita, Dio non è più con noi. E come pentendosi di aver pronunciato quelle parole in modo così secco e freddo, aggiunse con voce spenta: Lo so. Non si ha diritto di dire queste cose, lo so bene. L'uomo è troppo piccolo, troppo insignificante per poter cercare di comprendere le vie misteriose di Dio. Ma che posso fare, io? Non sono un saggio, non sono un giusto, non sono un santo. Sono una semplice creatura di carne e ossa. Io soffro tormenti infernali nella mia anima e nella mia carne. Anch'io ho due occhi e vedo quel che succede qui. Dov'è la misericordia divina? Dov'è Dio? Come posso credere, come si può credere a questo Dio della misericordia?⁷⁸.

⁷⁴ Eliezer Wiesel, *La Ville de la chance*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1962; trad. it. di Daniel Vogelmann, Id., *La città della fortuna*, Firenze, La Giuntina, 1990, pp. 58-59.

⁷⁵ *Giobbe*, 42, 3.

⁷⁶ *2Samuele*, 24, 14.

⁷⁷ *Geremia*, 31, 20.

⁷⁸ Eliezer Wiesel, *La nuit*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1958; trad. it. di Daniel Vogelmann, Id., *La notte*, Firenze, Giuntina, 1980, pp. 77-78.

La Shoah incarna un dolore grandissimo, che non può trovare un'unica risposta; se, a oltre mezzo secolo di distanza da Auschwitz, si continua a commentare la tragedia, è proprio perché essa continua a condizionarci, squarciando tutti gli orizzonti tranquilli delle nostre certezze e rendendo provvisori tutti i rimedi con i quali cerchiamo di ricucire la nostra esistenza.

Ma c'è anche chi, pur di fronte ad un senso di fine e di incombente disperazione, ha cercato di collocarsi in un'altra prospettiva, quella della speranza, che rappresenta, secondo Erich Fromm, la garanzia più importante della vita. Incredibilmente, per alcuni uomini e donne della Shoah, la speranza ha potuto alimentare una forza interiore inspiegabile in quelle condizioni. Nonostante le sofferenze del corpo seguitassero a persistere senza sollievo, un debole ottimismo o il pensiero di un obiettivo da raggiungere potevano infatti dare breve tregua e vigore allo spirito, tanto da far rinascere, anche solo per un istante, un'incredibile sentimento di fiducia nei confronti dell'uomo e di Dio. Qui anche la sola idea di impegnarsi a conservare, nonostante tutto, dignità, speranze e sogni poteva divenire 'fuoco sacro di vita'; il *sacro* infatti non rappresenta soltanto ciò che nel senso comune è visto come 'separato' e 'altro' dal mondo umano, ma anche la "realtà ultima da cui trae potenza e forza la vita stessa", *visione del mondo* a cui si può accedere solo se si resiste "all'attrazione esercitata dalla *storia* e all'attitudine della vita umana a essere nella storia e a fare storia"⁷⁹.

In una raccolta di lettere curata da un sopravvissuto, Zwi Bacharach⁸⁰, l'esperienza della Shoah affiora in maniera nuova, trasmettendo a chi ascolta non più una prospettiva solamente globale dell'evento, ma anche istantanee di aspettative e sentimenti del tutto personali, talora di momenti in cui l'orrore non è quasi più percepibile in tutta la sua spaventosa realtà. In quei luoghi il *divino* non aveva una propria identità e poteva dunque concedersi alle metamorfosi più svariate, senza fedeltà e memoria, sino a lasciare le sue orme, ad esempio, nelle ultime richieste e volontà di chi sentiva l'incombere dello sterminio, nell'ansia per i figli, o ancora, nei dilemmi e nella fede. In una lettera, che un anonimo ha lanciato da un treno di deportati in partenza da Westerbork per destinazione ignota, il mittente dichiara ai destinatari che possono assolutamente essere sicuri del suo ritorno: "È sabato pomeriggio e ancora non so niente. Speriamo per il meglio. Che io torni è certo, puoi contarci tranquillamente. Mi sento forte e

⁷⁹ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1948; trad. it. di Virginia Vacca, Id., *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Boringhieri, 1972, pp. 477-478.

⁸⁰ Zwi Bacharach (a cura di), *Last letters from the Shoah*, Jerusalem-New York, Devora Publishing, 2004; ed. it. a cura di Fiorella Gabizon, Id., *Le mie ultime parole. Lettere dalla Shoah*, Bari, Laterza, 2011 (il nome del traduttore italiano non è indicato, perché tale raccolta di lettere ha comportato il reperimento e il coordinamento di tredici traduttori, in modo da abbracciare tutte le lingue in cui furono stesi questi documenti).

posso sopportare bene tutto questo”⁸¹. Allo stesso modo, Ruth Hadassah scrive, nel luglio del 1942, una lettera da Bonn, l’ultima prima dell’annunciata deportazione, in cui spera ancora di ricominciare una vita in terra d’Israele e che la guerra non duri ancora a lungo, aggiungendo comunque: “Siamo in grado di affrontare ogni situazione della vita. Lo abbiamo dimostrato. È una scuola dura quella attraverso la quale devo passare, ma spero che prima o poi mi andrà bene. Gli ebrei sono abituati da millenni a sopportare un destino difficile e a superare le difficoltà, non si guardi alla nostra stirpe come a dei vigliacchi”⁸².

Come vuole il frammento di Eraclito, il divino è “giorno e notte, inverno e estate, guerra e pace, sazietà e fame. E muta come il fuoco quando si mischia ai profumi odorosi, prendendo nome di volta in volta dal loro aroma”⁸³. Il divino diviene così quello sfondo indistinto che può assumere, di volta in volta, forme e nomi diversi. Può essere ad esempio legato all’amore per un altro uomo, come nel caso di Regina Kandet, originaria di Belgrado; nel novembre del 1941, Regina affida la sua ultima lettera a una donna cristiana, che si premurò di farla giungere ai parenti in Israele. La lettera è indirizzata in particolare all’amato marito:

Mio caro Maks,
oggi o domani parto per il lager, sperando che Dio mi aiuti a superare anche questo. Ho sofferto davvero molto e l’ho fatto perché credo nel buon Dio, e il mio grande amore per te, Mutz’ek, mi ha aiutata.
Da quattro mesi ormai non ho vostre notizie [...]. Mutz’ek, ho voluto molto bene a mia madre e ai miei figli, ma non ho mai amato nessuno al mondo quanto te. Proprio per questo devi essere forte e paziente, perché un giorno tutto questo sarà finito. Katjuša sa dove abbiamo messo le cose. Ho scritto questo nel caso io non sopravvivessi, ma sento che ci vedremo ancora.

Tanti abbracci e baci a te...

Tua Regina⁸⁴

Nondimeno, per coloro che hanno vissuto la Shoah, il fuoco del divino poteva prendere corpo anche in altre *vie umane* di speranza e di fiducia, mescolandosi alle preoccupazioni per le questioni quotidiane, che divenivano, in quello stato di umiliazione e indigenza, balsamo per l’anima e motivo di sopravvivenza. Quando nel 1943 l’ombra della morte aleggia su Aron Lieukant sul treno per Auschwitz, egli si sente turbato dall’idea che i figli, Berthe e Simon, avrebbero forse trascurato la propria salute e raccomanda loro di “non bere bevande fredde quando sono sudati...”⁸⁵. In un’altra lettera, il padre di Pierre scrive che sarà ucciso il giorno

⁸¹ *Ivi*, Lettera 46, p. 159.

⁸² *Ivi*, Lettera 47, p. 160.

⁸³ DK, fr. B, 67.

⁸⁴ *Ivi*, Lettera 52, p. 177.

⁸⁵ *Ivi*, Lettera 67, p. 209.

seguito e gli chiede perdono perché “tra noi e da noi, non è andato tutto come doveva”⁸⁶. Gli lascia i propri averi – un orologio, monete, oro, libri – e gli chiede di essere “coraggioso”, “onesto”, di essere “un ebreo”. Compare qua e là anche un interesse per il “fiorire degli alberi”⁸⁷ e la preoccupazione che i destinatari “mangino abbastanza”⁸⁸. Tra le righe traspare un tono d’incoraggiamento: “Le lunghe pene finiranno”⁸⁹. C’è attenzione per le cose di tutti i giorni: “Chi vi rammenda i calzini? Avete della lana per i rammendi?”⁹⁰. La madre è felice che i figli acquistino peso: i figli non dovrebbero preoccuparsi per i genitori, è abbastanza che i genitori si preoccupino dei figli.

La ricerca del divino per altri significava, invece, fede nel vero Dio. In qualche caso, essa di certo si affievolì; come si è visto, questo poteva accadere come conseguenza dello scetticismo nei confronti di Dio, il quale era ritenuto responsabile delle atrocità che stavano intaccando la fede alle sue fondamenta. “Crede ancora in un Dio?”⁹¹, domanda Mia a Schmuël nel maggio del 1943. In alcune lettere, gli autori hanno altresì un confronto molto critico con il divino; per esempio, un genitore dichiara di non credere più e si rifiuta di benedire il figlio Yehoshua con la formula “Dio sia con te”. Ciò nonostante, la devozione nei confronti di Dio veniva anche conservata in maniera profonda, poiché essa si fondava non tanto sull’osservanza dei comandamenti e della tradizione, quanto sull’aspetto più personale e intimo della fede, quello che permetteva all’uomo di resistere senza l’impiego della forza. Un padre olandese, in partenza per il campo di Westerbork, esprime ad esempio la sua salda fiducia in Dio:

Cara moglie,
pieno di fiducia sto per intraprendere il viaggio. Spero di essere presto di ritorno perché la lotta sta volgendo al termine. Dobbiamo soltanto rimanere forti spiritualmente, io per te e per i bambini, tu per me e per i bambini. La bontà del Signore ha disposto così, io accetto la sua volontà con serena fiducia. Penso a quando di buono mi ha donato, penso a te, ai bambini, ai miei genitori e suoceri, all’amore che ho ricevuto da fratelli e sorelle. Penso al meraviglioso, di cui tu sei il punto centrale, la guida [...]. Se consideri anche tutto questo, puoi soltanto essere grata che ci abbia assegnata questa sorte Colui che ci ha dimostrato tanto bene. Egli certamente continuerà a dimostrarci il suo bene. Non dimenticare questo. Io confido in “la tua salvezza desidero ardentemente, o Dio”.

Tuo marito⁹²

La fede nella Provvidenza donava la capacità di resistere anche all’ottantaquattrenne Rosa Weil, che scrive una lettera dal campo di Gurs, in Francia. Anche in condizioni difficili,

⁸⁶ *Ivi*, Lettera 66, p. 205.

⁸⁷ *Ivi*, Lettera 74, p. 218. “Gli alberi sono in fiore da voi? Qui non ci sono alberi”.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ivi*, Lettera 90, p. 245.

⁹² *Ivi*, Lettera 86, p. 240.

Rosa conserva il suo umorismo: “L’igiene impensabile. Ma noi ebrei abbiamo sangue sano e supereremo tutto!”. La lettera è diretta alla figlia e la donna sottolinea che la speranza alberga nel suo cuore e che tutti lì sono coraggiosi:

La città delle baracche è così grande che si estende a perdita d’occhio [...]. L’alba e il tramonto sarebbero meravigliosi se si potessero godere! Ma noi, purtroppo, siamo in alto, sui Pirenei e siamo battuti dalla tempesta, piove giorno e notte. La settimana scorsa abbiamo avuto un temporale violento, tutti pensavamo che pioveressero pietre sul soffitto. Siamo tutti pieni di speranza e coraggiosi. Non si vede nessun viso preoccupato, non devono rallegrarsi della nostra sconfitta. Jehuda ci sostiene! Non preoccupatevi, Dio non abbandona i suoi. Julius, Katrin e Toni stanno bene. Quest’ultima, tutto sommato assiste con tutte le cose che conosce, viene anche da me. La nostra cara Anna, la sorella della signora Wolfsbruck viene tutti i giorni e mi porta qualcosa. Dio ci manda un’anima buona in ogni situazione! Vi auguro e spero che siate tutti in salute.

Saluti a tutti i cari che sono lì, vi saluto e vi bacio.

Mamma⁹³

Siamo di fronte a sei milioni di storie simili, ma ognuna irripetibile in se stessa. Il modo più giusto di valorizzare quei morti e quei sopravvissuti sarebbe ricordarli uno per uno. Rosa Weil o Aron Lieukant – simboli di tanti altri come loro – ridanno senso all’esistenza, all’umanità negata nei Lager da quei ‘volonterosi carnefici’ che recitavano dal palco di un regime che si annunciava millenario. Parole come queste ci dicono che “la Shoah non è solo una storia di vittime, ma anche di eroi, morti in modo orribile, ma umanamente da signori e da vincitori”⁹⁴.

⁹³ *Ivi*, Lettera 89, pp. 244-245.

⁹⁴ Claudio Magris, *Livelli di guardia. Note civili (2006 – 2011)*, cit., p. 110.

Primo Levi e Jean Améry:

la visione della perdita di Dio e l'esperienza della sconfitta dello spirito

I

La zona grigia come metafora dell'abbandono della divinità

Non era semplice la rete dei rapporti umani all'interno dei Lager: non era riducibile ai due blocchi delle vittime e dei persecutori. In chi legge (o scrive) oggi la storia dei Lager, è evidente la tendenza, anzi il bisogno, di dividere il male dal bene, di poter parteggiare, di ripetere il gesto di Cristo nel Giudizio Universale: qua i giusti, là i reprobri [...]. L'ingresso in Lager era invece un urto per la sorpresa che portava con sé.

Primo Levi, *I sommersi e i salvati*

“*I sommersi e i salvati* sono una lunga arringa in favore della complessità, del rifiuto di accontentarsi di risposte facili, della necessità di un esame attento dei pro e dei contro”. Così scrive Tzvetan Todorov nella prefazione a *I sommersi e i salvati*, di Primo Levi, volume apparso nel 1986, un anno prima della sua morte, che conclude una carriera letteraria iniziata quarant'anni prima e che ci appare oggi come una sorta di testamento spirituale dell'autore. Secondo quanto afferma lo stesso Levi all'interno del primo capitolo del libro, *I sommersi e i salvati* si distingue per due ragioni da *Se questo è un uomo*. Innanzitutto, nel primo prevalgono più le riflessioni che i racconti, sebbene neanche questi siano assenti; in secondo luogo, ciò che viene messo in evidenza non è tanto l'esperienza dell'autore quanto quella degli altri deportati, che Levi scopre leggendone le storie o ascoltandone le parole. Ciò nonostante, la novità forse più importante sta in un ulteriore aspetto, nel porre cioè l'accento non più soltanto sull'umanità dei detenuti, come accadeva in *Se questo è un uomo*, quanto sulle infinite sfumature che si possono scorgere tra vittime e carnefici, in quel vasto e ambiguo spettro dei comportamenti umani che trovava nel campo la sua collocazione più oscura.

In generale, secondo Primo Levi, la storia risente della tendenza manichea di sfuggire dalle mezze tinte, dalle sfumature e dalle complessità: “è incline a ridurre il fiume degli accadimenti umani ai conflitti, e i conflitti a duelli, noi e loro, gli ateniesi e gli spartani, i romani e i cartaginesi”⁹⁵. Certamente, questo deriva dal nostro desiderio di semplificazione, dall'avversione della nostra coscienza verso ciò che nasconde ambiguità e che come tale si

⁹⁵ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 24.

configura senza differenze, in maniera quasi pericolosa. Come scrive Jung, prima dell'instaurarsi della *differenza* non c'è l'uomo e nemmeno l'apertura della sua coscienza. "L'identità non rende possibile la coscienza: solo dalla separazione, dal distacco, dal doloroso 'esser posto in contrasto' possono nascere coscienza e conoscenza"⁹⁶. Ebbene, questo processo di differenziazione, prerogativa necessaria al formarsi della coscienza dell'individuo "senza ambivalenze e senza turbamenti", è presente anche nella Bibbia, afferma Levi, quando Gesù, fattosi uomo, volle separare radicalmente il bene dal male, nel gesto violento di dire che questo è questo *e non* altro, ponendo così i giusti alla sua destra e i reprobri alla sua sinistra⁹⁷. Ma il Lager non è più il luogo dove il senso delle cose resta stabilito una volta per tutte, dove la coscienza può prendersi la libertà di eliminare d'un tratto tutti i significati adiacenti e tutte le oscillazioni possibili. Auschwitz si alimenta piuttosto di uno sfondo indifferenziato, irrispettoso delle differenze, in cui ogni significato univoco che la ragione vorrebbe instaurare in sua difesa diviene improvvisamente *altro* da sé. Il Lager si carica così di quell'aspetto minaccioso che non distingue e non separa, dove il bene è male, dove la vittima è il carnefice, dove il divino è spregevole. La rete dei rapporti umani, in quei luoghi, non era affatto semplice: Dio, dal cielo sopra le baracche, non aveva sistemato gli onesti da una parte e gli ingiusti dall'altra.

Il mondo in cui ci si sentiva precipitati era sì terribile, ma anche indecifrabile: non era conforme ad alcun modello, il nemico era intorno ma anche dentro, il 'noi' perdeva i suoi confini, i contendenti non erano due, non si distingueva una frontiera ma molte e confuse, forse innumerevoli, una fra ciascuno e ciascuno, si entrava sperando almeno nella solidarietà dei compagni di sventura, ma gli alleati sperati, salvo casi speciali, non c'erano; c'erano invece mille monadi sigillate, e fra queste una lotta disperata, nascosta e continua. Questa rivelazione brusca, che si manifestava fin dalle prime ore di prigionia [...] era talmente dura da far crollare subito la capacità di resistere. Per molti è stata mortale, indirettamente o anche direttamente: è difficile difendersi da un colpo a cui non si è preparati⁹⁸.

Questo mondo così indecifrabile e misterioso, questa "fascia di mezze coscienze"⁹⁹ dove l'uomo, come direbbe Thomas Mann, si rivela anzitutto come una *creatura confusa*, viene definita da Levi come *zona grigia*. Essa è caos, apertura, spalancamento, disponibilità per tutti i sensi, sfondo abissale. Al suo interno, lo spazio tra vittime e aguzzini non era mai definito una

⁹⁶ C. G. Jung, *Zur psychologie der Kinder Archetypus*, Zürich, Ammann Verlag, 1941; ed. it. a cura di Lisa Baruffi e Maria Anna Massimello, Id., *Psicologia dell'archetipo del fanciullo*, in *Opere*, vol. IX, Torino, Boringhieri, 1969-1993, p. 164.

⁹⁷ *Matteo*, 25, 31s. Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria con tutti i suoi angeli, si siederà sul trono della sua gloria. E saranno riunite davanti a lui tutte le genti, ed egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capri, e porrà le pecore alla sua destra e i capri alla sinistra. Allora il re dirà a quelli che stanno alla sua destra: "Venite, benedetti dal Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo" [...]. Poi dirà a quelli posti alla sua sinistra: "Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli". E se ne andranno, questi al supplizio eterno, e i giusti alla vita eterna.

⁹⁸ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., pp. 25-26.

⁹⁹ *Ivi*, p. 52.

volta per tutte, ma sempre “costellato di figure turpi o patetiche”¹⁰⁰, che a volte potevano possedere anche le due qualità insieme. Per questo Levi insiste molto sulla necessità di conoscere questo orizzonte ambiguo, pur con le difficoltà che la nostra ragione può opporre a esso. Ciò è indispensabile, non solo perché dobbiamo saper difendere le nostre anime quando una simile prova dovesse nuovamente presentarsi, ma, più banalmente, perché le cose non vanno poi così diversamente nella nostra epoca; qui le piccole o grandi sfere dell’ambiguità e del compromesso rappresentano ormai uno spettacolo ricorrente ed è di fronte ad esse, afferma lo scrittore, che occorre interrogarsi.

I cosiddetti ‘prigionieri privilegiati’ erano quegli internati che, per qualche beneficio, accettavano di svolgere all’interno del campo brutali incarichi organizzativi e di controllo sugli altri prigionieri. Costoro, i principali componenti della *zona grigia*, erano in netta minoranza entro la popolazione del Lager, ma rappresentarono alla fine una forte maggioranza tra i sopravvissuti; infatti, dato che all’interno del campo la razione alimentare era decisamente insufficiente per sopravvivere, essi accettavano di lavorare per i loro carnefici, al fine di ottenere, ad esempio, anche solo mezzo litro di zuppa in più. Questo permise loro, anche non tenendo conto del freddo, delle malattie o della fatica, che pure potevano colpirli, di arrivare un po’ più facilmente alla fine della giornata. Come in tutte le convivenze umane, anche nel Lager i privilegiati preservavano a tutti i costi la loro condizione e questo fattore non poteva che essere difeso e incoraggiato dal potere stesso:

Ora non si può dimenticare che la maggior parte dei ricordi dei reduci, raccontati o scritti, incomincia così: l’urto contro la realtà concentrazionaria coincide con l’aggressione, non prevista e non compresa, da parte di un nemico nuovo e strano, il prigioniero-funziionario, che invece di prenderti per mano, tranquillizzarti, insegnarti la strada, ti si avventa addosso urlando in una lingua che tu non conosci, e ti percuote sul viso. Ti vuole domare, vuole spegnere in te la scintilla di dignità che tu forse ancora conservi e che lui ha perduta¹⁰¹.

Questa ‘classe ibrida’ dei prigionieri funzionari costituiva l’ossatura e il lineamento più inquietante del Lager. Qui la mano di Dio non aveva fatto divisioni e il giusto poteva facilmente nascondere in se stesso l’empio: “è una zona grigia dai contorni mal definiti, che insieme separa e congiunge i due campi dei padroni e dei servi. Possiede una struttura interna incredibilmente complicata, ed alberga in sé quanto basta per confondere il nostro bisogno di giudicare”¹⁰². Questo giudizio poteva farsi ancora più delicato per quei prigionieri-funziolari che facevano parte dei cosiddetti *Sonderkommandos*, ossia quei gruppi speciali di prigionieri a cui era affidata

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 27.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 28.

¹⁰² *Ivi*, p. 29.

la gestione dei crematori. Come si può giungere ad emettere un chiaro e inappellabile giudizio morale, si chiede Levi, davanti a simili ‘casi umani’?

La risposta dell’autore è coraggiosa: è imprudente pronunciare verdetti in queste circostanze. La massima colpa pesa certamente sullo Stato totalitario, sui suoi meccanismi di funzionamento, subdoli e perversi, ed è proprio per questo che l’uomo non può precipitare in considerazioni affrettate:

È un giudizio che vorremmo affidare soltanto a chi si è trovato in circostanze simili, ed ha avuto modo di verificare su se stesso che cosa significa agire in stato di costrizione. Lo sapeva bene il Manzoni: ‘I provocatori, i soverchiatori, tutti coloro che, in qualunque modo, fanno torto altrui, sono rei, non solo del male che commettono, ma del pervertimento ancora a cui portano l’animo degli offesi’. *La condizione di offeso non esclude la colpa*, e spesso questa è obiettivamente grave, ma non conosco tribunale umano a cui delegarne la misura¹⁰³.

In effetti, il carattere peculiare dell’ideologia totalitaria è costituito dal fatto che ogni realtà deve essere determinata dall’assoluta *forza totalizzante* dei suoi meccanismi, tanto che non c’è nulla che possa tentare di sottrarsi a essi. Le differenze reali e immaginarie vengono considerate dai nazisti come “macchie ignominiose”¹⁰⁴, che dimostrano che il sistema concentrazionario e la sua volontà di distruzione non sono ancora giunti ad investire capillarmente la totalità della realtà. Così la tecnica dei campi di concentramento tende ad assimilare, come nota Adorno, “i prigionieri ai loro custodi, a trasformare gli assassinati in assassini.”¹⁰⁵. L’intento è quello di *assolutizzare* la differenza razziale, in modo da far coincidere il suo esito con la totale eliminazione della differenza stessa: nulla di ‘diverso’ può in alcun modo sopravvivere.

Quando si attesta al negro che è perfettamente identico al bianco, mentre di fatto non lo è, gli si fa, in segreto, ancora una volta un torto. Lo si umilia amichevolmente confrontandolo a un criterio rispetto al quale, sotto la pressione del sistema, si rivelerà necessariamente inferiore: e mostrarsi alla sua altezza sarebbe un merito assai dubbio. Del resto, i fautori della tolleranza unitaria sono sempre inclini all’intolleranza verso ogni gruppo che non si adatta: con l’ottuso entusiasmo per i negri si concilia l’indignazione per l’inciviltà ebraica. Il *melting pot* era un’istituzione del capitalismo industriale scatenato. L’idea di finirci dentro evoca il martirio, e non la democrazia¹⁰⁶.

Utilizzando lo strumento dei Lager, lo Stato totalitario aspira a realizzare l’universale non attraverso un giusto riconoscimento delle differenze, ma, per così dire, facendo leva su un concetto che noi definiremmo come ‘cattiva uguaglianza’:

¹⁰³ *Ivi*, p. 30-31.

¹⁰⁴ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, cit., 114.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 115.

Anche dell'opposizione interno/esterno il Lager offre una realizzazione da paradigma: il Lager non è una prigione e neppure un campo di concentramento qualsiasi, ma un istituto totalizzante (questo è anche il senso di 'totalitario'), il più estremo sebbene non l'unico della modernità (fabbriche del proto capitalismo industriale, attuali fabbriche cinesi...): un istituto che si dilata e insieme si chiude mostruosamente su di sé fino a costituirsi come un tutto – *il tutto* – autosufficiente e senza porte e finestre, un interno assoluto che nega qualsiasi rapporto con l'esterno, che nega anzi l'esterno stesso¹⁰⁷.

Le diversità devono dunque essere soppresse ad ogni costo in modo che la totalità divenga il regno dell'esemplare germanico e nessuno spazio, tantomeno quello morale, può essere lasciato 'in balia' della differenziazione. La *zona grigia* non ammette semplificazioni e il suo essere indistinta, lontana dalla possibile apertura delle differenze la rende oscura, difficile da valutare oggettivamente.

Ebbene, di fronte a quest'isola ibrida, la coscienza dell'uomo non sperimenta soltanto lo scacco della ragione, che non è più in grado di 'differenziare' e di dire che il bene *non è* male, ma anche l'impotenza del giudizio morale, ormai imprigionato totalmente in quel luogo dove l'oppresso può diventare l'oppressore. In questa infinita varietà diviene quindi illogico semplificare, così come "è retorico e falso sostenere che [i prigionieri del Lager] abbiano sempre e tutti seguito il comportamento che ci si aspetta dai santi e dai filosofi stoici"¹⁰⁸. Nella enorme maggioranza dei casi, in realtà, il loro comportamento è stato del tutto obbligato:

Nel giro di poche settimane o mesi, le privazioni a cui erano sottoposti li hanno condotti ad una condizione di pura sopravvivenza, di lotta quotidiana contro la fame, il freddo, la stanchezza, le percosse, in cui lo spazio per le scelte – in specie, per le scelte morali – era ridotto a nulla; fra questi, pochissimi hanno sopravvissuto alla prova, grazie alla somma di molti eventi improbabili. Sono insomma stati salvati dalla fortuna, e non ha molto senso cercare fra i loro destini qualcosa di comune, al di fuori forse della buona salute iniziale¹⁰⁹.

Lo spazio per le scelte morali era ridotto a nulla. Al di qua del filo spinato, parole come 'bene' e 'male' oppure 'giusto' e 'ingiusto' perdono completamente il significato di cui invece sono pregne all'interno del nostro piccolo mondo morale. Il Lager imponeva altri tipi di scelte, legate alla sopravvivenza quotidiana, a quelle che, come ricorda bene Levi, si conservavano pur sempre come 'leggi dell'economia classica'. Si vendeva il tabacco in cambio del versamento di buoni-pasto piuttosto che una camicia in cambio di una razione di pane. In questa lotta di tutti contro tutti, l'uomo veniva il più delle volte a trovarsi *al di qua del bene e del male* e le sue scelte potevano perdere quasi completamente i tratti dell'umanità e della solidarietà verso l'*altro*. La regola principale del luogo prescriveva di badare prima di tutto a se stessi e quindi ogni

¹⁰⁷ Pier Vincenzo Mengaldo, *La vendetta è il racconto. Testimonianze e riflessioni sulla Shoah*, cit., p. 46.

¹⁰⁸ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, cit., p. 35.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 36.

appello di carità, di una parola umana o anche solo di ascolto, pur essendo permanente e universale, solo di rado veniva soddisfatto. Mancava il tempo, lo spazio, ma forse più di tutto venivano meno la pazienza e la forza, dato che anche colui al quale veniva rivolta la richiesta si trovava a sua volta in uno stato di bisogno imprescindibile.

Il giusto diviene empio, il fratello si trasforma nell'avversario, in maniera improvvisa e inaspettata. Levi racconta che nell'agosto del 1944 la sua squadra, sotto un vento caldissimo e quasi tropicale, era stata mandata in una cantina a sgomberare i calcinacci: tutti soffrivano per la sete e l'acqua potabile mancava nel campo ormai da giorni. L'angolo della cantina che gli era stato assegnato era attiguo, ricorda l'autore, ad un vasto locale occupato da impianti chimici in corso d'installazione, ma che erano già stati danneggiati dalle bombe, e lungo il muro c'era un tubo che terminava con un rubinetto poco sopra il pavimento: il tubo conteneva dell'acqua. Che cosa si doveva fare in quelle condizioni, si chiede Levi?

Potevo berla tutta subito, sarebbe stata la via più sicura. O lasciarne un po' per l'indomani. O dividerla a metà con Alberto. O rivelare il segreto a tutta la squadra. Scelsi la terza alternativa, quella dell'*egoismo esteso a chi ti è più vicino*, che un mio amico in tempi lontani ha appropriatamente chiamato 'nosismo'. Bevemmo tutta quell'acqua, a piccoli sorsi avari, alternandoci sotto il rubinetto, noi due da soli. Di nascosto; ma nella marcia di ritorno al campo mi trovai accanto a Daniele, tutto grigio di polvere di cemento, che aveva le labbra spaccate e gli occhi lucidi e mi sentii colpevole [...]. Daniele ci aveva intravisti in quella strana posizione, supini accanto al muro in mezzo ai calcinacci, ed aveva sospettato qualcosa, e poi aveva indovinato. Me lo disse con durezza, molti mesi dopo, in Russia Bianca, a liberazione avvenuta: perché voi due sì e io no? Era il codice morale 'civile' che risorgeva¹¹⁰.

Fatti come questi possono stupire, perché contrariamente all'immagine che alberga in noi, dell'uomo concorde a se stesso, coerente e monolitico, la *zona grigia* ci dimostra che tale l'uomo non è; pietà e brutalità possono coesistere insieme, nello stesso individuo e nello stesso momento, contro ogni logica e soprattutto contro ogni valore sia morale sia religioso. La responsabilità dell'uomo si annulla così completamente e Dio non interviene a differenziare l'indifferenziato: si ritorna allo stato di natura di Hobbes, dove l'uomo viene trasformato in un meccanismo in cui agiscono soltanto appetito e desiderio, avversione e odio e dove il bene e il male in sé non hanno più alcun significato. Per ogni uomo del campo, l'*altro* uomo non può che rappresentare solamente un concorrente, avido come lui di bisogni sotto tutte le forme e rispetto a cui bisogna cercare di difendersi, anche a costo di negare la sua umanità. Questo, d'altronde, era uno degli scopi che il nazionalsocialismo si proponeva di raggiungere, quello cioè "di

¹¹⁰ *Ivi*, p. 62.

spostare sugli altri, e precisamente sulle vittime, il peso della colpa, talché, a loro sollievo, non rimanesse neppure la consapevolezza di essere innocenti”¹¹¹.

Dinanzi a questo naufragio della morale e dei valori, allo scenario indifferente e indifferenziato fatto di “ibridi impastati di argilla e di spirito”, Primo Levi scorge quindi non solo la cupa ambiguità dell’uomo nella sua natura, ma anche ciò che per lui appare chiaramente come l’abbandono totale da parte di Dio delle sue creature. Egli afferma con onestà di essere entrato in Lager da non credente, dopo aver subito molto passivamente l’educazione religiosa ebraica impartitagli da bambino e, dunque, di non essersi mai sentito un vero membro del popolo eletto che ha stretto un patto ferreo con Dio: “Ho cercato anche il contatto con Dio, senza tuttavia approdare a nulla. Quello che mi era stato presentato era un Dio Padrone, un Dio punitivo, che mi lasciava indifferente. Trascorso il breve periodo di perplessità, mi sono staccato da Lui in modo totale, tenendolo a distanza come un fatto infantile che non mi riguardava più”¹¹². Proprio per questo, non avendo mai creduto in Dio e non avendolo quindi nemmeno ‘interiorizzato’, Levi non può che sentire l’esperienza del Lager come una riprova ulteriore della sua laicità, una dura conferma della propria indifferenza verso il divino, nonché, come egli sostiene, del disinteresse di Dio stesso verso gli uomini:

In un certo senso, tutto è stato per me molto più semplice che per il mio compagno di Lager, il credente Elie Wiesel. Lui si è trovato brutalmente a subire il grande trauma del trionfo del male, ed è poi arrivato ad accusare Dio di permetterlo, di non intervenire per fermare i carnefici. Io, invece, mi sono limitato a concludere: “Dunque è proprio vero: Dio non c’è”. E nell’assenza di Dio, direi che ho fatto mio il punto di vista di Giacomo Leopardi, il poeta che accusa la natura di ingannare i suoi figli con false promesse di bene che sa di non poter mantenere¹¹³.

Il punto di partenza di Leopardi, non a caso, era la scoperta della totale estraneità della natura al destino umano e della sua forza distruttrice. In essa non c’era finalismo e tantomeno giustificazione al male. In uno scritto delle *Operette morali* intitolato *Dialogo della Natura e di un Islandese*, l’autore rovescia la possibilità di una visione ‘provvidenziale’ della natura, la quale concorre persino a rendere l’uomo infelice e cattivo. Il protagonista del racconto, un’abitante dell’Islanda, ricerca per tutta la vita un luogo libero da ‘patimenti’, tanto che egli, similmente a quanto fece Giobbe con Dio, continua a rivolgere le sue domande accorate alla natura, sino a giungere però alla dolorosa scoperta del suo volto indifferente e impersonale. Ecco come essa risponde all’Islandese:

¹¹¹ *Ivi*, p. 39.

¹¹² Primo Levi, *Conversazioni e interviste, 1963-1987*, cit., p. 284.

¹¹³ *Ivi*, p. 285.

Immaginavi tu forse che il mondo fosse fatto per causa vostra? Ora sappi che nelle fatture, negli ordini e nelle operazioni mie, trattone pochissime, sempre ebbi ed ho l'intenzione a tutt'altro, che alla felicità degli uomini o all'infelicità. Quando io vi offendo in qualunque modo e con qualsiasi mezzo, io non me n'avveggo, se non rarissime volte: come, ordinariamente, se io vi diletto o vi benefico, io non lo so; e non ho fatto, come credete voi, quelle tali cose, o non fo quelle azioni, per dilettarvi o giovarvi. E finalmente, se anche mi avvenisse di estinguere tutta la vostra specie, io non me ne avvedrei¹¹⁴.

La ricerca di senso da parte dell'uomo resta così sospesa, tanto più acuta quanto meno soddisfacente. Le domande che l'Islandese rivolge alla natura non possono avere nessuna risposta positiva, ma solo una risposta nei fatti, che non può che confermare daccapo la logica spietata della natura: che a uccidere l'Islandese siano infatti due leoni piuttosto che una tempesta di sabbia non cambia, in ogni caso si tratta di un evento naturale.

La natura nel pensiero di Leopardi e il divino negli scritti di Levi appaiono a un tempo caratterizzati dall'insensatezza e dall'indifferenza. All'uomo resta soltanto la possibilità di denunciare, come nel caso dell'Islandese o di Giobbe, la verità dolorosa che conosce, gettando così innanzi alla natura e a Dio la sfida delle proprie domande di significato:

Per me le cose stanno così. Dio è onnipotente o non è Dio. Ma se c'è ed è quindi onnipotente, perché permette il male? Il male esiste. Il male è dolore. Dunque se Dio, a suo arbitrio, può ribaltare il bene in male, o soltanto lasciare che il male dilaghi sulla Terra, vuol dire che è un Dio cattivo. E quella di un Dio cattivo è un'ipotesi che mi ripugna. Così mi attengo all'ipotesi che mi pare più semplice; lo nego [...]. Mi piacerebbe che il macchinista ci fosse, e mi piacerebbe ancora che fosse un macchinista-Dio. Avere un padre, un giudice, un maestro, sarebbe una cosa bella, una cosa tranquillizzante. Ma questo desiderio che è in me non mi autorizza a costruirmi un Dio su misura, non è un desiderio così forte da spingermi fino al punto di inventarmi un Dio per averci un dialogo¹¹⁵.

Come la Luna del *Canto notturno* leopardiano rimane muta e non risponde alle domande del pastore, così Dio resta in silenzio, agli occhi di Levi, di fronte al male così tanto visibile nel cosmo: “perché i moribondi in vagone bestiame? Perché i bambini in gas?”¹¹⁶. E così la presunta diversità della Luna o di Dio rispetto al mondo, l'alterità totale tra di essi, fanno sospettare la loro indifferenza nei confronti della sorte terrena dell'uomo, rispetto a cui la presunta vita nell'aldilà non può che divenire mera consolazione per il credente e amara beffa per colui che non crede:

Ma perché allora dare al sole,
perché reggere in vita
chi poi di quella consolar convenga?

¹¹⁴ Giacomo Leopardi, *Dialogo della Natura e di un Islandese*, in *Operette morali*, Firenze, Sansoni, 1976, rr. 133-140.

¹¹⁵ Primo Levi, *Conversazioni e interviste, 1963-1987*, cit., p. 287.

¹¹⁶ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 117.

Se la vita è sventura,
perché da noi si dura?
Intatta luna, tale
è lo stato mortale.
Ma tu mortal non sei,
e forse del mio dir poco ti cale¹¹⁷.

II

Essere ebrei: ai confini dello spirito

Forse i cristiani, oltre ai musulmani, non possono capire la rivolta contro Dio. Dio forse è troppo distante per loro, un sovrano, un giudice, un padre. Per noi ebrei Dio è un amico. Con un amico posso litigare intensamente, il che non significa che rinnego l'amicizia con Lui. Dio è in tutto ciò che presumiamo che lui sia – re, giudice, padre – infine anche amico. Una differenza lo dimostra: per esempio il gesto di alcuni cristiani che, quando pregano Dio, s'inginocchiano davanti a Lui. Noi ebrei ci alziamo mentre Lo preghiamo. Noi diciamo: “Vedi, eccoci qua, abbiamo qualcosa da dirti”.

Elie Wiesel, *Dove si arrende la notte*

Primo Levi, Jean Améry ed Elie Wiesel hanno visto e vissuto in prima persona l'esperienza della Shoah. Le loro testimonianze non si accontentano di rievocare gli orrori del passato, ma si interrogano – a lungo, con pazienza – sui significati che tali orrori hanno oggi per noi; ed è proprio in questo atteggiamento verso il passato, forse, che sta la loro lezione più preziosa.

Ogni vissuto viene però interpretato in modi diversi, pur essendo comune a molti individui; questa è poi la vitalità straordinaria dei discorsi umani e delle loro interpretazioni, mai conclusa e mai riducibile alla finitezza di un presunto unico-senso. Levi, Améry e Wiesel riescono a sopravvivere fino alla liberazione di Auschwitz e forse i loro stessi sguardi, proprio in quel luogo, ebbero anche modo di incrociarsi nello spazio ristretto che stava al di qua del filo spinato; tuttavia, ciascuno di loro consegna all'ascoltatore, parole, pensieri e risposte molto diverse rispetto a quelle domande ultime di senso che potevano tormentare lo spirito umano di fronte all'incombenza della morte: dov'era Dio ad Auschwitz? E dov'era l'uomo?

L'approccio che forse può sorprendere di più è quello di Wiesel. Nato nel 1928 a Sighet, piccola città della Transilvania dove abitavano più di diecimila ebrei, Eliezer viveva immerso nel

¹¹⁷ Giacomo Leopardi, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, in *Canti*, Milano, Rizzoli, 1981, rr. 52-60.

mondo dei libri, dei racconti e delle preghiere. I genitori del giovane, Schlomo e Sarah, gestivano un piccolo negozio di alimentari; essi partecipavano con grande entusiasmo alla vita di quel piccolo *shtetl* ebraico dell'Europa orientale, che già a partire dal XVIII e XIX secolo, aveva accolto al suo interno molte componenti proprie del movimento chassidista, la cui forza aveva in quei tempi ridato speranza agli ebrei perseguitati e tormentati. Proprio qui Wiesel trova i suoi primi insegnanti, talmudisti e mistici ebrei, che l'introdussero alla ricchezza delle tradizioni e dei misteri della Cabala. Inizialmente, tuttavia, il padre reputava Eliezer troppo giovane per avventurarsi nel mondo del misticismo; egli quindi lo esortava a dedicarsi allo studio di materie di base più semplici e, in qualche modo, meno 'pericolose':

‘Non ci sono cabalisti a Sighet’, ripeteva mio padre. Voleva scacciare quell'idea dal mio spirito, ma invano. E io stesso mi trovai un Maestro nella persona di Moshé lo Shammàsh. Mi aveva osservato un giorno mentre pregavo, al crepuscolo. ‘Perché piangi pregando?’, mi domandò, come se mi conoscesse da molto tempo. ‘Non lo so’, risposi assai turbato. La questione non si era mai presentata al mio spirito. Piangevo perché... perché qualcosa in me sentiva il bisogno di piangere. Non sapevo altro. ‘Perché preghi?’, mi domandò dopo un attimo. Perché pregavo? Strana domanda [...]. A partire da quel giorno lo vidi spesso. Mi spiegava con grande insistenza che ogni domanda possedeva una forza che la risposta non conteneva più¹¹⁸.

Una mattina, quando Eliezer era ancora giovane, mentre stava per recitare le preghiere, si cominciarono a sentire delle urla provenienti dalla strada accanto: “Tutti gli ebrei fuori! Fate alla svelta!”¹¹⁹. Fu allora che cominciò la cacciata degli ebrei dal paese. Trasportati in vagoni ferroviari per il bestiame verso una piccola stazione capolinea al di là dei Carpazi, coloro che stavano affacciati alle finestre del treno poterono leggere facilmente il nome di quel posto: “Auschwitz”¹²⁰. Nessuno, scrive Wiesel, ne aveva mai sentito parlare.

Durante la prima selezione, poco dopo l'arrivo nel campo, il giovane viene diviso per sempre dalla madre e dalla sorellina ed è quindi insieme a suo padre che deve vivere in quello che diverrà il *regno della notte*, dove “io – dichiara Wiesel – avevo smesso di pregare”¹²¹. Dopo la dolorosa morte del padre, causata dalla debolezza e dalle malattie diffuse all'interno del campo di concentramento di Buchenwald, in cui vennero trasferiti gli ultimi prigionieri di Auschwitz verso la fine della guerra, il giovane, ormai sedicenne, viene liberato dalla truppe americane nell'aprile del 1945. Egli si reca successivamente a Parigi, dove inizia a studiare la filosofia, la letteratura e la psicologia: “volevo capire il senso degli avvenimenti dei quali ero

¹¹⁸ Eliezer Wiesel, *La notte*, cit., p. 12.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 23.

¹²⁰ *Ivi*, p. 33.

¹²¹ *Ivi*, p. 49.

*diventato la vittima*¹²², fa dire più tardi a un protagonista dei suoi romanzi, che come tutti i personaggi da lui creati, è un sopravvissuto allo sterminio degli ebrei.

La grande forza d'animo che affiora in molte testimonianze della Shoah ci fa spesso tendere l'orecchio a ciò che le parole dei sopravvissuti lasciano soltanto percepire. La volontà di capire, quella di rimettere in discussione il suo passato e le sue convinzioni, compresa la propria fede, rappresentano le tappe fondamentali di un viaggio che Wiesel percorre solo con se stesso, torturato dai ricordi. Soltanto dopo dieci anni, infatti, dopo aver percorso il sentiero del silenzio, egli riuscirà a parlare di Auschwitz, entrando così nel mondo della letteratura. La questione che più lo riguarda è quella di Dio e nella sua esistenza c'è sempre la medesima domanda che lo tormenta: dov'eri tu, Dio, quando i tuoi figli avevano bisogno di te? Come puoi tu permettere che l'uomo macchi le opere da Te create? Eppure nonostante tutto Wiesel risponde ancora da credente; il suo grido di disperazione¹²³ si accompagna pur sempre alla consapevolezza di non poter vivere senza Dio, anche dopo Auschwitz, perché in fondo "è perfino possibile restare fedele a me stesso ed essere contro Dio, ma non posso mai essere senza di lui"¹²⁴. La sua risposta è pertanto quella di un ebreo che sente di appartenere alla sua tradizione, alle vicende di Abramo, Mosè, Geremia, Giobbe e degli innumerevoli maestri del Talmud. Tutti loro, scrive Wiesel, "avevano un rapporto difficile con Dio"¹²⁵, ma non per questo potevano fare a meno di confrontarsi con lui. Resta fermo che, dopo Auschwitz, la fede in Dio e la fiducia negli uomini non possono più essere uguali a prima, poiché tutto diviene 'tentativo', 'spiegazione inadeguata', anche e soprattutto per ciò che concerne la teologia.

Si tratta di un paradosso. Uso coscientemente un linguaggio paradossale quando si tratta della questione della fede dopo tale evento. Dovunque andiamo, dopo Auschwitz, troviamo solo disperazione. Quando ci rivolgiamo a Dio, ci chiediamo: 'Perché e come posso credere?'. Quando ci allontaniamo da Dio, ci chiediamo: 'Dove posso andare? Dagli uomini? L'uomo merita la nostra fiducia? E Dio?'. In qualunque direzione guardiamo, siamo circondati dallo stesso segreto oscuro. E il paradosso è che nonostante tutto e a dispetto di tutto, dobbiamo avere fede¹²⁶.

¹²² Eliezer Wiesel, *L'aube*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1960; trad. it. di Emanuela Fubini, Id., *L'alba*, Parma, Guanda, 1960, p. 17.

¹²³ Eliezer Wiesel, *La notte*, cit., p. 39. "Mai dimenticherò quella notte, la prima notte del campo, che ha fatto della mia vita una lunga notte e per sette volte sprangata. Mai dimenticherò quel fumo. Mai dimenticherò i piccoli volti dei bambini di cui avevo visto i corpi trasformarsi in volute di fumo sotto un cielo muto. Mai dimenticherò quelle fiamme che consumarono per sempre la mia Fede. Mai dimenticherò quel silenzio notturno che mi ha tolto per l'eternità il desiderio di vivere. Mai dimenticherò quegli istanti che assassinarono il mio Dio e la mia anima, e i miei sogni, che presero il volto del deserto. Mai dimenticherò tutto ciò, anche se fossi condannato a vivere quanto Dio stesso. Mai"

¹²⁴ Johann Baptist Metz – Elie Wiesel, *Trotzdem Hoffen*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1993; trad. it. di Mariangela Caporale, Id., *Dove si arrende la notte*, Catanzaro, Rubbettino, 2011, p. 96.

¹²⁵ *Ivi*, p. 95.

¹²⁶ *Ivi*, p. 98.

Nella tradizione ebraica, l'uomo conserva sempre un messaggio speciale per Dio. Attraverso la preghiera si instaura un legame di amicizia, secondo Wiesel, in cui l'uomo, da un lato, ha qualcosa da dire a Dio e in cui Dio, dall'altro, si pone alla ricerca dell'uomo. Quest'ultimo movimento viene definito dalla mistica ebraica come *Shekinah*, termine che indica la presenza di Dio nel Tempio, quindi l'in-abitazione di Dio e, in ultima istanza, la pienezza della partecipazione del divino alla vita dell'uomo. Tale concetto è molto intenso e significativo, perché indica che l'uomo può anche dire di no a Dio e, ciononostante, come nota Wiesel, restare dalla sua parte e fidarsi di Lui. Straordinariamente, egli vive dunque il suo essere ebreo in maniera profonda: tutta la sua esistenza è vissuta alla luce di un'autentica *fede interiore*, che come tale non proviene mai 'dal di fuori', ma sempre 'dal di dentro'.

Anche i cristiani possono dire di avere un rapporto simile con Dio? "Io non credo – scrive Wiesel – che quello che dico qui, a proposito del mio essere ebreo, potrebbero, in modo simile, dirlo i cristiani del loro essere cristiani"¹²⁷. Egli in altri termini ritiene che *essere ebrei* significhi tentare di trovare incessantemente Dio, perché quando si crede in lui gli si può dire tutto. Si può persino protestare contro di lui ed essere arrabbiati e smarriti, come accade di fronte all'orrore di Auschwitz, così come, in altri casi, è possibile lodarlo oppure chiedergli qualcosa. Soprattutto, ribadisce lo scrittore, gli si può chiedere giustizia. Il cristiano d'altra parte appare più 'distante' nei confronti di Dio: egli si rivela come un padre, un sovrano o un giudice e non a caso, quando il cristiano prega, egli tende ad inginocchiarsi davanti a lui. "Noi ebrei [invece] ci alziamo mentre lo preghiamo. Noi diciamo: 'Vedi, eccoci qua, abbiamo qualcosa da dirti' "¹²⁸.

Di contro all'idea che il senso comune conserva della religione ebraica, quella per cui essa sarebbe dominata soprattutto dall'obbedienza incondizionata alla Legge, intesa appunto come qualcosa di esteriore e vincolante per l'uomo, Wiesel ci consegna un'immagine nuova di quella fede, dove essa diviene prima di tutto *dialogo interiore* con Dio e dove la *libertà* dell'uomo assume un'importanza fondamentale:

Un grande maestro chassidista una volta disse: 'Dov'è Dio? Lì dove lo si fa entrare'. Dio è lì, dove lo portiamo. Lo possiamo prendere per mano e mostrargli coloro che nel mondo gli sono amici. Lo possiamo portare con noi e gli possiamo far vedere cosa c'è di disumano nell'uomo. L'idea straordinaria che è propria della nostra tradizione ebraica è che noi uomini siamo responsabili gli uni degli altri. Lo siamo anche di Dio¹²⁹.

Esiste dunque un legame essenziale tra Dio e il creatore, al punto che, agli occhi di Wiesel, è proprio l'uomo ad accelerare la venuta del Messia, non Dio; l'uomo deve infatti

¹²⁷ *Ivi*, p. 95.

¹²⁸ *Ivi*, p. 99.

¹²⁹ *Ivi*, p. 96.

cambiare il mondo così che sia pronto per la sua venuta e solamente allora il Messia verrà. Ciascuno ha la grande *responsabilità* di rinnovare e redimere il mondo creato da Dio: “penso che questa sia la differenza tra la tradizione ebraica e quella cristiana. Nel cristianesimo è Dio che porta la salvezza, nell’ebraismo è l’uomo, la singola persona [...]. Ognuno, anche il mendicante per strada, il portiere, il tassista, può accelerare la venuta del Messia”¹³⁰. Essere ebrei significa dunque condividere la propria umanità attraverso l’impegno per gli altri, di contro allo spirito del cristianesimo, che agli occhi di Wiesel sembra ormai aver abbandonato quei principi che pure costituivano le sue fondamenta, come la carità, la tolleranza e, in particolare, l’*amore*:

Penso che i cristiani debbano provare a capire cosa sia successo alla tradizione cristiana. Il cristianesimo è in fin dei conti una religione dell’amore. Cosa è successo all’amore? Perché nella storia tutto ciò che era ebreo fu rigettato? E poi la domanda: in che modo il cristianesimo ha contribuito ad Auschwitz? Lasciatemi fare un esempio: quando arrivai nel lager, la prima notte che passai lì, l’immagine che mi si presentò davanti agli occhi, era l’immagine dell’Inquisizione, fuoco, persecuzione medievale degli ebrei [...]. Perché gli ebrei furono abbandonati da tanti cristiani?¹³¹

I temi del silenzio dei cristiani, nonché dell’assenza di Dio ad Auschwitz, interrogano dunque in maniera profonda Elie Wiesel ed è in particolare il suo *essere ebreo* a risentire maggiormente di tali paradossali questioni. Egli ripete spesso di sentirsi ebreo a tutti gli effetti: “sono nato ebreo. Perciò il giudaismo, la tradizione ebraica sono la mia vita. Attraverso il mio essere ebreo posso essere un essere umano”¹³². Ebbene, è proprio per il valore che la tradizione ebraica consegna, per un verso, alla responsabilità dell’uomo e, per l’altro, al patto con Dio, che Wiesel non può comprendere l’enigma di Auschwitz: “Dio è la creazione, Auschwitz l’annientamento. Entrambi impronunciabili, incomprensibili, il segreto dei segreti. Auschwitz è il più intimo segreto di Dio”¹³³.

In ogni testimone della Shoah c’è una storia da raccontare. Liliana Treves Alcalay, sopravvissuta ai campi – le cui parole sono riportate da Pier Vincenzo Mengaldo all’interno de *La vendetta è il racconto* –, afferma: “mi sono convinta che ognuno di noi possieda *una propria storia nella stessa storia* e, avendo vissuto in modo del tutto personale gli stessi drammatici avvenimenti, costruisca la propria verità a seconda del momento, dell’umore, dell’età”¹³⁴. Primo Levi ad esempio ci porta la sua testimonianza affermando di sentirsi al contempo ‘vicino’ e ‘lontano’ al suo compagno e collega Elie Wiesel:

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ *Ivi*, p. 103.

¹³² *Ivi*, p. 67.

¹³³ *Ivi*, p. 100.

¹³⁴ Pier Vincenzo Mengaldo, *La vendetta è il racconto. Testimonianze e riflessioni sulla Shoah*, cit., p. 56.

L'estate scorsa ho incontrato a Milano Elie Wiesel, che dell'Olocausto ha fatto il centro della sua vita e della sua opera di scrittore. Wiesel e io eravamo insieme prigionieri ad Auschwitz. Tutti e due ci siamo salvati. Ma lui è diventato, in un certo senso, un 'ossesso' di Dio, mentre io sono rimasto nella mia non-fede. Spero di incontrarlo di nuovo. Il nostro incontro, avvenuto dopo quarant'anni di separazione, è stato affascinante proprio perché siamo così diversi¹³⁵.

In che cosa consiste, dunque, questa 'diversità' rispetto a Wiesel, di cui parla lo scrittore? Primo Levi nasce a Torino nel 1919. Egli è dunque 'figlio', innanzitutto, dell'ebraismo occidentale, del tutto diverso da quello orientale cui apparteneva Wiesel, per cultura e tipo di civiltà, grado di assimilazione, posizioni nelle società di provenienza e, particolarmente, lingua. Gli antenati di Levi sono degli ebrei piemontesi provenienti dalla Spagna e dalla Provenza; egli ne ricorda le abitudini, lo stile di vita e il gergo nel capitolo iniziale de *Il Sistema periodico*, ma afferma al contempo di non conservarne memoria personale al di là, forse, di alcuni racconti che era solito udire dai nonni. Costoro si erano stanziati in varie località agricole del Piemonte meridionale e vi avevano introdotto la tecnologia della seta, senza mai superare, anche nei periodi più floridi, la condizione di una minoranza molto esigua. "Non furono mai molto amati né molto odiati; non sono state tramandate notizie di loro notevoli persecuzioni, tuttavia una parete di sospetto, di indefinita ostilità, di irrisione deve averli tenuti separati dal resto della popolazione fino a parecchi decenni dopo l'emancipazione del 1848"¹³⁶. Levi cresce dunque ricevendo un'educazione religiosa di tipo ebraico, senza che questa tuttavia abbia finito per lasciare segni profondi in lui:

In casa mia madre seguiva la tradizione ebraica, però non le dava molto peso. Il vero credente, in casa, era mio padre. Un credente curioso. Aveva paura di Dio. Si sforzava di rispettare le leggi, osservava il digiuno nei giorni stabiliti, ma lo faceva imprecando perché certi divieti non gli andavano giù. A mio padre, ed è un esempio minimo, piaceva il prosciutto. Doversene privare solo perché Dio prescriveva così, era una cosa che lo mandava in bestia. Credente a suo modo, mio padre si abbandonava ringhiando alla trasgressione¹³⁷.

Primo viene quindi istruito nella comunità ebraica di Torino ai fondamenti della religione e all'età di tredici anni viene iniziato alla cerimonia del *bar-mitsvâ*, dopo aver superato con il rabbino un esame di lingua e cultura ebraiche. Egli accoglie però passivamente tutte queste tradizioni e diversamente da Wiesel sente sin dall'inizio di non possedere un'identità ebraica: "io non ho nessun orgoglio di essere ebreo [...]. Sono ebreo perché mi è capitato di esserlo. Non mi vergogno né mi vanto di esserlo"¹³⁸. La necessità tipicamente ebraica di stringere un patto di amicizia con Dio, insieme al desiderio di avere un dialogo interiore con lui, sono quindi molto

¹³⁵ Primo Levi, *Conversazioni e interviste, 1963-1987*, cit., p. 282.

¹³⁶ Primo Levi, *Il sistema periodico*, Torino, Einaudi, 1975, p. 4.

¹³⁷ Primo Levi, *Conversazioni e interviste, 1963-1987*, cit., p. 283.

¹³⁸ *Ivi*, p. 284.

lontane dalla sua visione del mondo. Solo una volta, nell'unico momento in cui gli accadde di percepire lucidamente l'imminenza della morte, egli ricorda di aver avuto, nella sua non-fede, una 'tentazione' religiosa; l'episodio cui Levi si riferisce si verificò nell'ottobre del 1944, quando ad Auschwitz i generali nazisti decisero di mettere in atto una grande selezione per eliminare il maggior numero possibile di prigionieri nelle camere a gas. In quel momento, "nudo e compresso fra i compagni nudi, con la mia scheda personale in mano"¹³⁹, egli racconta di aver avuto, per un attimo, il bisogno di raccomandarsi a Dio, una sorta di debole desiderio di riporre in lui la sua vita, ma "ricordo, senza fierezza – scrive – di aver detto a me stesso: No, questo tu non lo puoi fare, non ne hai il diritto"¹⁴⁰. Alla fine, ciò che prevale in lui è l'equanimità, quel modo di pensare e di sentire 'equo', giusto e onesto, che gli fa dire: "No, non si cambiano le regole del gioco alla fine della partita, né quando stai perdendo. Una preghiera in quella condizione sarebbe stata non solo assurda, ma blasfema, oscena, carica della massima empietà di cui un non-credente sia capace. Cancellai quella tentazione: sapevo che altrimenti, se fossi sopravvissuto, me ne sarei dovuto vergognare"¹⁴¹.

Rispetto a Wiesel, Primo Levi parte quindi da un diverso ordine di pensieri. Qui l'essere ebreo non è sentito come elemento che forgia l'*identità* dell'individuo, nella sua fede e nei suoi rapporti con gli altri. Ai suoi occhi, Dio non è *alla ricerca dell'uomo*, come vorrebbe la tradizione ebraica, per la quale il Signore, non volendo rimanere abbandonato alla sua infinita solitudine, avrebbe alla fine scelto l'uomo per inseguirlo e proteggerlo. Levi ritiene piuttosto che Dio sia del tutto *indifferente* rispetto agli esseri umani, un giudice che è cieco e sordo di fronte alle loro richieste di aiuto. È per questo che, ad Auschwitz, persino di fronte alla 'commissione' delle camere a gas, che con un'occhiata avrebbe deciso della sua sopravvivenza o della sua morte, egli non può cambiare le carte in tavola; chiedere aiuto e sostegno a Dio in quel preciso momento avrebbe trasformato la ricerca del divino nella mera richiesta "di una protezione, di una via di scampo alla solitudine. Insomma, il rischio di Dio, in questo caso, è il rischio di essere visto come una scorciatoia rassicurante, gratificante"¹⁴², che assume su di sé solamente il significato sterile di un rifugio temporaneo e accomodante rispetto alle sofferenze dell'esistenza.

"Come ebreo – scrive Wiesel – sento ciò che sente il mio popolo"¹⁴³. D'altra parte, dichiara Levi, "mi hanno fatto *diventare* ebreo"¹⁴⁴. Se per Wiesel il giudaismo rappresenta interamente la propria vita, il presupposto stesso per essere veramente responsabile degli altri

¹³⁹ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 118.

¹⁴⁰ Primo Levi, *Conversazioni e interviste, 1963-1987*, cit., p. 286.

¹⁴¹ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 118.

¹⁴² Primo Levi, *Conversazioni e interviste, 1963-1987*, cit., p. 288.

¹⁴³ Johann Baptist Metz – Elie Wiesel, *Dove si arrende la notte*, cit., p. 68.

¹⁴⁴ Primo Levi, *Conversazioni e interviste, 1963-1987*, cit., p. 269.

esseri umani e di Dio, Levi ritiene invece di non essersi sentito ebreo neppure per un momento, tantomeno ad Auschwitz. Detto altrimenti, cercare asilo in Dio di fronte all'imminenza della morte, avrebbe anche indicato, per lui, un vuoto doversi riconoscere come ebreo solamente alla 'fine', proprio come voleva il progetto nazista; in esso infatti l'identità dell'uomo non era più qualcosa che poteva plasmarsi, nel corso del tempo, alla luce delle *scelte libere* dell'uomo, ma qualcosa di *prodotto*, quasi fosse il risultato ultimo di un processo tecnico. Come affermano Adorno e Horkheimer, l'ideologia nazionalsocialista è riuscita, in certo qual modo, ad *inventare* il proprio oggetto; chi non si era mai riconosciuto come ebreo poteva e doveva improvvisamente, da un giorno all'altro, divenire tale, senza alcuna possibilità di sostenere il contrario.

Un interesse più marcato per alcuni filoni della tradizione ebraica si rafforza in lui solamente dopo Auschwitz, in particolare per l'inaspettato contatto con una civiltà che Levi non conosceva, quella dell'ebraismo askenazita dell'Europa orientale:

Prima di Hitler io ero un ragazzo borghese italiano. L'esperienza delle leggi razziali mi ha aiutato a riconoscere, tra i molti filoni della tradizione ebraica, alcuni che mi piacevano. L'indipendenza spirituale, che aveva suscitato e guidato le ribellioni dei giudei contro i romani. Anche la tradizione talmudica della discussione appassionata ma precisa, e quella della religione del Libro. Altri filoni, quello religioso e quello mistico, mi interessavano meno [...]. Sarebbe interessante scavare e vedere che cosa c'è di ebraico in Saba, in Moravia per esempio: che cosa c'è di ebraico in non ebrei. Sarebbe molto interessante vederlo¹⁴⁵.

Se volessimo dunque trovare, nel modo di essere di Primo Levi, alcune tracce della tradizione ebraica, dovremmo ricondurle a ciò che egli stesso definisce come "ebraismo diasporico":

È curioso come sia un fenomeno di grande scala questa trasmigrazione, non dico dell'ebraismo, ma del baricentro dell'ebraismo, che non è più in Polonia, in Russia Bianca, in Ucraina, in Lituania. Ma è New York. Ma non ha perso nulla per la strada; anzi si è arricchito. Addirittura lo yiddish, lingua straordinaria, sta facendo una capriola ulteriore: dopo aver attinto al tedesco, all'ebraico, al russo, al polacco, al lituano, adesso diventa English e attinge all'inglese. Fenomeni che sono preziosi per i linguisti, perché assistono veramente ad una lingua che è la lingua più ibrida del mondo, vive proprio perché è ibrida [...]. Lo yiddish è in grado di continuare a evolversi con neologismi straordinari¹⁴⁶.

Eppure, Levi conserva un elemento molto importante della cultura ebraica, la memoria. In questo egli è molto vicino a Wiesel: per entrambi il passato non rappresenta un pesante fardello da portare con sé, ma qualcosa che va accolto e costruito pezzo per pezzo, come fosse un ponte che collega le immagini di ieri a quelle di oggi. Qui la letteratura, strumento fondamentale

¹⁴⁵ Primo Levi, *Conversazioni e interviste, 1963-1987*, cit., p. 270.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 276.

per rievocare la memoria, offre la straordinaria possibilità di manifestare il contenuto etico naturalmente presente in tutto ciò che scriviamo. Soprattutto di fronte alla Shoah, “il lettore – scrive Wiesel – deve trovare, forse contro la volontà dell’autore, anche singoli frammenti che esprimono un contenuto etico [...]. Non viviamo nel vuoto, anche lo scrittore è radicato nella realtà. Senza la coscienza che egli o ella è collegato a quello che è accaduto, che accade o che accadrà, egli o ella non possono creare un’opera d’arte che sia tale, perché a questa mancherà il legame con gli eventi della storia”¹⁴⁷. L’educazione e la memoria divengono una cosa sola: l’educazione si nutre attraverso la memoria, e la memoria tramite l’educazione. Il passato dovrebbe diventare sempre più coscienza, consapevolezza, “vorrei che si trasformi, se possibile, per me, in quanto scrittore – dichiara Wiesel – in un atto di creatività; se fossi un musicista direi: in musica”¹⁴⁸.

La ‘memoria ebraica’, che non resiste semplicemente al tempo, ma lo trascende, è straordinariamente presente anche nelle parole di un altro testimone della Shoah, che similmente a Levi, si trova tra “l’obbligo e l’impossibilità di essere un ebreo”¹⁴⁹: Jean Améry. Si utilizza qui l’espressione ‘memoria ebraica’, poiché memoria significherebbe semplicemente ricordare la realtà, ciò che è stato doloroso, come ciò che lo è stato di meno. In questa accezione comune del termine, però, il ricordo vorrebbe mettere da parte le sofferenze, in modo che il corpo e la mente possano guarire più rapidamente dalle ferite procurate dal fluire degli eventi. La memoria ebraica, invece, vuole ricordare tutto. Essa è animata da una *passione etica* che la rende simile ad un comandamento; il passato che trattiene in sé non può rimanere soltanto effimera evocazione di un tempo lontano, ma *ragione* stessa del presente. Ebbene, Jean Améry ritiene che la remissione e l’oblio della Shoah siano, in questo senso, del tutto *immorali*:

Chi perdona per ignavia e convenienza si sottomette al senso sociale e biologico – abitualmente definito ‘naturale’ – del tempo. Il senso naturale del tempo ha le sue radici effettivamente nel processo fisiologico del rimarginarsi delle ferite ed è entrato a far parte della rappresentazione sociale della realtà. Proprio per questo motivo esso ha un carattere non solo extramorale, ma *antimorale*. È diritto e privilegio dell’essere umano non dichiararsi d’accordo con ogni avvenimento naturale, e quindi nemmeno con il rimarginarsi biologico provocato dal tempo. Quel che è stato è stato: questa espressione è tanto vera quanto contraria alla morale e allo spirito.

Anche se il suo impegno sembra riprendere fortemente la capacità di trascendere il tempo di quel particolare tipo di memoria, Améry non si considerava affatto vicino alla tradizione ebraica e ai suoi valori. Jean Améry, pseudonimo di Hans Mayer, era nato a Vienna nel 1912, da

¹⁴⁷ Johann Baptist Metz – Elie Wiesel, *Dove si arrende la notte*, cit., p. 80.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 69.

¹⁴⁹ Jean Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne: Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, München, Szczesny, 1966; trad. it. di Enrico Ganni, Id., *Intellettuale a Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, p. 127.

una famiglia prevalentemente ebraica, ma ben assimilata e integrata nell'Impero Austro-Ungarico. Benché nessuno della famiglia si fosse formalmente convertito al cristianesimo, a casa sua si festeggiava il Natale attorno all'albero addobbato a festa; quando accadevano piccoli incidenti domestici, egli sentiva la madre appellarsi a 'Gesù, Maria e Giuseppe' e la foto di suo padre, morto al fronte durante la prima guerra mondiale, non mostrava un ebreo saggio e barbuto, ma un cacciatore delle Alpi tirolesi, con l'uniforme da soldato.

Avevo diciannove anni quando appresi che esisteva una lingua yiddish, sebbene d'altra parte sapessi benissimo che la mia famiglia, che a livello religioso ed etnico aveva conosciuto numerosi incroci, dai vicini era considerata ebrea e nessuno in casa mia si sognava di negare o celare l'incontrovertibile. Ero ebreo, allo stesso modo in cui uno dei miei compagni era figlio di un ristoratore fallito: quando il ragazzo era solo con sé stesso, il tracollo economico della famiglia per lui poteva forse non avere alcuna importanza; quando si mescolava a noi si arroccava, al pari nostro, in un astioso imbarazzo¹⁵⁰.

Si laurea a Vienna in Lettere e Filosofia, non senza qualche scontro con il nascente partito nazionalsocialista. A lui di essere ebreo non importa affatto, ma per i nazisti queste opinioni e tendenze non hanno alcun peso; l'unica cosa che conta è il sangue e quello di Améry è impuro quanto basta per renderlo un pericoloso nemico del Germanesimo e del Volk tedesco. Con le leggi di Norimberga del 1935, e poi con l'annessione dell'Austria alla Germania nel 1938, il suo destino è ad una svolta:

L'inizio fu solo nel 1935 quando, in un caffè di Vienna, sfogliando un giornale iniziai a studiare le leggi di Norimberga appena emanate laggiù, in Germania. Mi bastò scorrerle per rendermi conto che riguardavano anche me. La società, che si riconosceva nello stato tedesco nazionalsocialista, che il mondo a sua volta accettava come legittimo rappresentante del popolo tedesco, mi aveva formalmente e senza mezzi termini, trasformato in ebreo [...]. Dopo aver letto le leggi di Norimberga non ero più ebreo di quanto non fossi stato mezz'ora prima. I tratti del mio volto non erano più mediterraneo-semitici di prima, la mia sfera associativa non si era magicamente colmata di riferimenti ebraici, l'albero di Natale non si era per incanto trasformato in un candelabro a sette bracci. Se la condanna pronunciata nei miei confronti dalla società aveva un senso tangibile, questo era che da quel momento in poi avrei dovuto considerarmi in balia della morte¹⁵¹.

Améry, insomma, non si considera ebreo: non conosce la lingua, né la cultura ebraica e religiosamente si considera agnostico. Tantomeno si sente in grado di costruirsi un'identità che non ha, perché sarebbe una falsificazione. Chi non è nato entro la tradizione ebraica, difficilmente può diventare ebreo: una tradizione viene ereditata nel corso del tempo, addirittura nei secoli, e non può divenire qualcosa che si fabbrica a posteriori, né tantomeno l'esito di una decisione improvvisa. Eppure, per vivere, occorre un'identità: essa costituisce, per definizione,

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 128.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 130.

l'insieme dei caratteri particolari che individuano una persona, distinguendola dagli altri, quindi qualcosa di imprescindibile e irrinunciabile per un individuo. Ora, a lui, e ai molti ebrei tedeschi che come lui avevano creduto in quella cultura, l'identità tedesca viene negata: l'ebreo non può essere tedesco e il tedesco non può essere ebreo; "Io non ero più un Io e non vivevo in un Noi. Non avevo né passaporto né passato, non avevo né denaro, né storia"¹⁵². L'identità, che costituisce un degno riparo per l'uomo, viene perduta totalmente, proprio come la patria, che Améry, da buon filologo appassionato della sua lingua, amava definire nonostante tutto, in tedesco: *Heimat*. Così l'unica certezza che rimane è che "l'uomo ha tanto più bisogno di Heimat quanto meno può portarne via con sé"¹⁵³.

Gli ebrei tedeschi, e tra questi lo stesso Améry, dovettero così assistere impassibili alla prepotenza di uno Stato che faceva di tutto per sottometterli ad uno stato di degradazione totale: dalla propaganda nazista, sulle pagine dello *Stürmer* di Streicher, l'ebreo viene descritto come pigro, malvagio, brutto, capace solo di misfatti, astuto solo nell'imbrogliare il prossimo. Quotidianamente si leggeva sui giornali che, con la loro semplice presenza, gli ebrei suscitavano ribrezzo nel prossimo e per questo non erano degni di amore, dunque nemmeno di vivere. "Toglierci noi stessi di mezzo era il nostro unico diritto, il nostro unico dovere"¹⁵⁴. In quegli anni, l'antisemitismo era diventato un vero e proprio 'modello culturale', tanto da costituire, come ritiene Daniel Goldhagen, la stessa *forma mentis* dell'intero popolo tedesco:

Poiché la maggioranza dei tedeschi non aveva di fatto rapporti con gli ebrei, e comunque non poteva certo dire di conoscerli bene, gli unici ebrei che incontrava erano quelli dei discorsi, degli scritti, delle caricature e dei dibattiti antisemiti con i quali era stata *allevata*. Le fiabe, la letteratura, la stampa popolare, i pamphlet e le vignette politiche, portatori di immagini prepotentemente antisemite, formavano la mefitica *forma mentis* antiebraica centrale nella cultura tedesca¹⁵⁵.

In seguito, in un perverso ma ben riuscito circolo vizioso, i ghetti e i campi di concentramento e di sterminio realizzarono loro stessi il processo di *produzione* dell'ebreo cui la propaganda aveva dato inizio, adeguando, attraverso la fame, il terrore e le vessazioni, l'ebreo reale all'immagine o stereotipo che il nazismo ne aveva diffuso capillarmente. Se la propaganda fotografica e cinematografica ideata da Goebbels e dai suoi collaboratori aveva presentato gli ebrei come miserabili accattoni, sporchi e senza dignità, non restava che completare il processo

¹⁵² *Ivi*, p. 81.

¹⁵³ *Ivi*, p. 82.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 132.

¹⁵⁵ Daniel Jonah Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, New York, Alfred A. Knopf Publishing, 1996; trad. it. di Enrico Basaglia, Id., *I volenterosi carnefici di Hitler. I tedeschi comuni e l'Olocausto*, Milano, Mondadori, 1997, p. 86.

concretamente, dando vita a ciò che all'inizio appariva soltanto come un insieme di immagini evanescenti e confuse.

Pertanto il solo modo per sottrarsi a questa degradazione assume, in Améry, la forma del paradosso: accettare l'ebraismo, quasi fosse un destino necessario, e allo stesso tempo ribellarsi ad esso. Ai confini dello spirito sta la contraddizione: essere ebreo è simultaneamente *impossibile ed obbligatorio*. Da qui, inizia la spaccatura, per cui il legame tra la sua persona e il mondo si esprimerà sempre, prima di tutto, nella *polemica*: “non volete ascoltare? Ascoltate. Non volete sapere dove la vostra indifferenza può condurci in ogni istante? Io ve lo dico. Quanto è accaduto non vi riguarda perché non sapevate o eravate troppo giovani o addirittura non ancora nati? Avreste dovuto aprire gli occhi, la vostra gioventù non è un salvacondotto e rompete con vostro padre”¹⁵⁶. Tra impossibilità e obbligo, Améry accetterà l'ebraismo solo per *solidarietà* nei confronti della popolazione ebraica e questo resta l'unico elemento che lo legherà ai suoi contemporanei ebrei, ai credenti come ai non-credenti, a quelli di tendenze nazionali come a quelli favorevoli all'assimilazione:

Con gli ebrei in quanto ebrei non condivido quasi nulla: non la lingua, non la tradizione culturale, non i ricordi d'infanzia. Nel Vorarlberg, in Austria, viveva un tale, proprietario di un ristorante e di una macelleria, del quale mi raccontavano che parlava correntemente l'ebraico. Era il mio bisnonno. Non l'ho mai conosciuto e deve essere morto quasi cent'anni fa [...]. Risulterebbe vano ogni tentativo di ritrovare nella storia ebraica la mia storia, nella cultura ebraica un mio patrimonio, nel folclore ebraico le mie personali reminiscenze. L'ambiente in cui mi sono mosso negli anni, in cui si scopre il proprio io, non era ebraico e questo non lo si può annullare. In ogni caso l'inutilità della ricerca di me stesso ebraico non impedisce che mi senta solidale con tutti gli ebrei minacciati di questo mondo¹⁵⁷.

Emigrato in Belgio nel 1943, Améry aderisce ad un movimento della Resistenza le cui effettive speranze sono scarsissime e poco dopo cade infatti nelle mani della Gestapo. Gli si chiede di rivelare i nomi dei suoi compagni e mandanti, ma non li sa: viene quindi sottoposto a tortura e mandato in seguito ad Auschwitz-Monowitz, lo stesso Lager in cui anche Levi sarebbe stato rinchiuso qualche mese più tardi. Proprio il confronto con quest'ultimo assume una rilevanza fondamentale, tanto che Levi gli dedica un capitolo molto importante all'interno de *I sommersi e i salvati* e a cui dà il titolo significativo di *Intellettuale ad Auschwitz*, lo stesso del saggio di Améry:

Pur senza esserci mai riveduti – scrive Levi – ci siamo scambiate alcune lettere dopo la liberazione, essendoci riconosciuti, o per meglio dire conosciuti, attraverso i rispettivi libri. I nostri ricordi di laggiù coincidono abbastanza bene sul piano dei dettagli materiali, ma divergono

¹⁵⁶ Jean Améry, *Intellettuale a Auschwitz*, cit., p. 144.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 146.

su un particolare curioso: io, che ho sempre sostenuto di conservare di Auschwitz una memoria completa e indelebile, ho dimenticato la sua figura; lui afferma di ricordarsi di me, anche se mi confondeva con Carlo Levi, a quel tempo già noto in Francia come fuoruscito e come pittore. Dice anzi che abbiamo soggiornato per qualche settimana nella stessa baracca, e che non mi ha dimenticato perché gli italiani erano così pochi da costituire una rarità; inoltre perché in Lager, negli ultimi due mesi, io esercitavo sostanzialmente la mia professione, quella del chimico: e questa era una rarità anche maggiore¹⁵⁸.

I loro punti di vista appaiono allo stesso tempo diversi e complementari. La diversità consiste, in primo luogo, nella visione del mondo, per cui in Améry si intravedono spesso degli interessi particolari: quelli del combattente politico, la cui morale, almeno simbolicamente, consiste nel “ribattere il colpo”¹⁵⁹; quelli del filosofo dello Spirito, che ad Auschwitz perdeva improvvisamente la sua capacità più importante, la *trascendenza*, poiché esso doveva fermarsi allo stato di “pura consapevolezza, e non poteva rinfrancarsi e rafforzarsi al contatto con la realtà sociale”¹⁶⁰; infine, quelli dell’intellettuale impotente di fronte alla realtà, la cui lingua e formazione culturale, del tutto tedesche, non appartenevano più a lui, bensì al nemico.

In sostanza, nota Levi, lo sguardo di Améry “è rivolto verso l’alto, e si sofferma raramente sul volgo del Lager, e sul suo personaggio tipico, il ‘mussulmano’, l’uomo stremato, il cui intelletto è moribondo e morto”¹⁶¹. Levi d’altra parte prova a sondare le profondità di queste esistenze ‘ultime’, non solo cercando di comprendere il ‘campionario’ che Auschwitz gli aveva posto davanti, formato come dice lui di amici, di neutri e di nemici, ma appunto andando anche ad esplorare il limite più basso della natura umana, quello dove stava “colui che ha toccato il fondo”, l’uomo che aveva “il sigillo della morte in sé”. Ancora, Améry insiste molto sul fatto che, ad Auschwitz, gli ‘esponenti delle professioni dell’ingegno’, come li chiama lui, si trovassero in una pessima situazione, in particolare per quanto concerneva il lavoro: per la loro totale inabilità o per la loro mancanza di forza fisica, “dovevano lottare ogni mattina, madidi di sudore”¹⁶² anche solo per rifarsi il letto oppure per usare abilmente una pala da lavoro; Levi invece comprende sin da subito quanto sia importante avere degli scopi di vita all’interno del Lager, compreso quello più ‘ordinario’ di imparare a scavare una trincea:

Tutti devono lavorare – scrive Levi – perché ‘*il lavoro rende liberi*’: non stava scritto così sulla porta del Lager? Non era uno scherzo, era proprio così. Bene, se non sapevamo lavorare, avevamo solo da imparare; non eravamo forse dei capitalisti? ci stava bene: oggi a me, domani a te. Alcuni di noi si ribellarono, e presero i primi colpi della loro carriera dai Kapos che ispezionavano la zona; altri si abbattono; altri ancora (io fra questi) intuirono confusamente che

¹⁵⁸ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 104.

¹⁵⁹ Jean Améry, *Intellettuale a Auschwitz*, cit., p. 137.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 36.

¹⁶¹ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 114.

¹⁶² *Ibidem*.

una via d'uscita non c'era, e che la soluzione migliore era quella di imparare a maneggiare la pala e il piccone¹⁶³.

Il punto fondamentale è però ciò che accomuna questi due importanti testimoni della Shoah. La loro vicinanza è espressa dallo stesso Levi con queste parole:

Come Améry, anch'io sono entrato in Lager come non credente, e come non credente sono stato liberato ed ho vissuto fino ad oggi; anzi, l'esperienza del Lager, la sua iniquità spaventosa, mi ha confermato nella mia laicità. Mi ha impedito, e tuttora mi impedisce, di concepire una qualsiasi forma di provvidenza o di giustizia trascendente: perché i moribondi in vagone bestiame? Perché i bambini in gas? [...]. Non solo nei momenti cruciali delle selezioni o dei bombardamenti aerei, ma anche nella macina della vita quotidiana, i credenti vivevano meglio: entrambi, Améry ed io, lo abbiamo osservato.¹⁶⁴

La 'forma' della fede, religiosa o politica, non aveva alcuna importanza. Si poteva credere in Dio come nel marxismo oppure sentirsi legati al popolo ebraico come essere testimoni di Geova: "a tutti loro la fede o l'ideologia forniva quel punto d'appoggio nel mondo che consentiva loro di scardinare spiritualmente lo stato delle SS"¹⁶⁵. In altri termini, per l'uomo privo di un credo, come nel caso di Levi o di Améry, la realtà quotidiana del Lager non poteva che divenire un dominio difficilmente sopportabile. Il credente, invece, sentiva quella stessa realtà come argilla da plasmare in vista della realizzazione di qualcosa d'*altro*, la realizzazione del regno di Dio per i cristiani piuttosto che l'abbattimento del capitalismo per i marxisti. La morsa della realtà dell'orrore diveniva allora meno forte rispetto a chi invece, non credente o apolitico, ragionava soltanto con le categorie del pensiero esatto:

I compagni legati da un vincolo religioso o politico non si stupivano, o si stupivano poco, del fatto che nel campo l'inimmaginabile divenisse realtà. Essendosi allontanata da Dio, l'umanità doveva arrivare al punto di commettere e subire le atrocità di Auschwitz, dicevano i cristiani e gli ebrei credenti. Giunto al suo ultimo stadio, il capitalismo deve necessariamente sterminare l'umanità, affermavano i marxisti. Nel campo non avveniva nulla di inaudito, solo ciò che gli uomini ideologicamente preparati o credenti, da sempre si aspettavano o avevano comunque ritenuto possibile. La realtà concreta, di fronte alla quale entrambi, cristiani e marxisti, già in precedenza si erano posti con generosità, veniva affrontata anche in questa occasione con un distacco che imponeva rispetto ma al contempo costernava¹⁶⁶.

Il dolore dei credenti, in loro o attorno a loro, era in qualche modo decifrabile e perciò di solito non naufragava nella disperazione: essi, scrive Levi, "ci guardavano con commiserazione, a volte con disprezzo"¹⁶⁷ e tra i due mondi, quello della fede e quello della non-fede, spesso non

¹⁶³ *Ivi*, p. 107.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 117.

¹⁶⁵ Jean Améry, *Intellettuale a Auschwitz*, cit., p. 43.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 44.

¹⁶⁷ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 118.

c'era affatto comprensione. “Ti sarai reso conto – disse un giorno un ebreo credente ad Améry – che la vostra intelligenza e la vostra cultura qui non hanno valore. Io invece ho la certezza che il nostro Dio ci vendicherà”¹⁶⁸.

Dopotutto, ogni uomo che crede in un ideale ha la convinzione che la storia abbia sempre un *sensu*, il quale può essere già stato scritto all'origine del tempo, oppure che, come tale, è da realizzare con il tempo. In questo modo la storia non appare più come il semplice fluire degli eventi o come insensato ciclo della natura, ma diviene *tempo escatologico*, dove *éschaton*, come sostiene Umberto Galimberti, è ciò che è ‘lontano’, ‘ultimo’; qui è proprio *la fine* a far apparire in tutta luce ciò che è apparso nel tempo”¹⁶⁹. Ugualmente, ad Auschwitz, l'uomo di fede, religiosa o politica, poteva pur sempre vivere quel determinato ‘tempo’, fatto di sofferenze e di privazioni, all'insegna della *nostalgia* e dell'*attesa*: “*Nostalgia* è composta da due parole greche che dicono il dolore (*álgos*) del ritorno (*nóstos*); non si tratta del ritorno ciclico della natura, ma del ritorno in patria. *Álgos*, come intensivo di *légo*, dice che solo quando si sarà approdati in patria ci sarà comprensione (*lógos*) del lungo itinerare, prima c'è solo il dolore dell'attesa”¹⁷⁰. È come se, ad Auschwitz, l'uomo credente fosse capace di vivere di una temporalità che è *assoluto futuro*, la quale gli permetteva di ribellarsi in maniera sorprendente rispetto all'insignificanza della sofferenza e della morte:

Sacerdoti cattolici o riformati, rabbini delle varie ortodossie, sionisti militanti, marxisti ingenui od evoluti, Testimoni di Geova, erano accomunati dalla forza salvifica della loro fede. Il loro universo era più vasto del nostro, più esteso nello spazio e nel tempo, soprattutto più comprensibile: avevano una chiave e un punto d'appoggio, un domani millenario per cui poteva avere un senso sacrificarsi, un luogo in cielo o in terra in cui la giustizia e la misericordia avevano vinto, o avrebbero vinto in un avvenire forse lontano ma certo: Mosca, o la Gerusalemme celeste, o quella terrestre. La loro fame era diversa dalla nostra; era una punizione divina, o una espiazione, o un'offerta votiva, o il frutto della putredine capitalista¹⁷¹.

Lo scettico intellettuale nel Lager scorge se stesso ai confini estremi dello spirito. L'essere umano non-credente, nel senso più ampio del termine, non riesce a travalicare sé stesso, trovandosi del tutto imprigionato nella propria individualità e nella realtà che gli sta di fronte. Améry afferma di non aver mai creduto nella grazia della fede, né in una qualsiasi ideologia politica: “non volevo far parte della loro schiera, della schiera dei credenti, ma avrei desiderato – afferma con onestà – essere imperturbabile, tranquillo, forte come loro”¹⁷². L'uomo di fede infatti partecipava ad una *continuità spirituale* che non veniva mai interrotta, nemmeno nel

¹⁶⁸ Jean Améry, *Intellettuale a Auschwitz*, cit., p. 45.

¹⁶⁹ Umberto Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, Milano, Feltrinelli, 2006, p. 146.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 147.

¹⁷¹ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 118.

¹⁷² Jean Améry, *Intellettuale a Auschwitz*, cit., p. 45.

campo, perché egli aveva la capacità di proiettarsi nel futuro al di là dei dolori del presente: i credenti “non erano monadi chiuse in se stesse, bensì aperte, verso un mondo che non era il mondo di Auschwitz”¹⁷³, come Wiesel, ad esempio, che pur mettendo in discussione dopo quell’esperienza la sua fede in Dio, sente comunque di potersi aggrappare fermamente ad una tradizione millenaria che egli amava, quella ebraica. Coloro che non credevano invece si arrestavano totalmente di fronte all’*impotenza del pensiero* ad Auschwitz; i loro occhi, che non contemplavano Dio o il capitalismo, né scorgevano alle proprie spalle una propria identità ebraica cui potersi affidare, osservavano con asprezza che “lo spirito nella sua totalità, nel Lager, si dichiarava incompetente. Rinunciava a porsi come strumento utile ad affrontare i problemi che ci venivano posti”¹⁷⁴. Il pensiero non aveva requie, giungendo così di fronte a dei confini che non erano più oltrepassabili: “in questo processo andavano in frantumi le coordinate dei suoi tradizionali sistemi di riferimento. La bellezza era un’illusione. La conoscenza si rivelava un gioco sui concetti. La morte si celava dietro tutta la sua inconoscibilità”¹⁷⁵.

Eppure per tutti loro la permanenza nel Lager non è stata spiritualmente priva di valore. Wiesel ritiene che Auschwitz abbia rappresentato per lui la prova più difficile, che gli ha permesso tuttavia di mettere in discussione e approfondire maggiormente l’interiorità della propria fede in Dio; Levi scrive che il Lager è stato per lui “una Università; ci ha insegnato a guardarci intorno ed a misurare gli uomini”¹⁷⁶; Améry, infine, vi ha trovato “l’incrollabile convinzione che lo spirito in gran parte è effettivamente un *ludus* [...], ci siamo così spogliati di parecchie presunzioni, di parecchia boria metafisica, smarrendo però anche gran parte della nostra ingenua gioia spirituale, e qualche fittizio senso della vita”¹⁷⁷. Il dovere della memoria si accompagna in queste testimonianze al *lavoro* della memoria, fatto di riflessione, di richiami dolorosi, di capacità di rimettere in discussione la propria esperienza. Il passato non ha senso in se stesso, esso non produce da solo alcun valore: ancora una volta senso e valore vengono dai soggetti umani, che in ogni tempo e in ogni luogo li interrogano e li giudicano.

¹⁷³ *Ivi*, p. 46.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 51.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 52.

¹⁷⁶ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 114.

¹⁷⁷ Jean Améry, *Intellettuale a Auschwitz*, cit., p. 52.

III

La passione culturale: impotenza del pensiero o forma di resistenza?

Le cose non sono tutte da prendere o da dire, come si vorrebbe far credere. Quasi tutto quello che avviene è inesprimibile e si compie in una regione invulnerata della parola.

Rainer Maria Rilke, *Lettere a un giovane poeta*

Fra i tanti fattori che determinano differenze e particolarità nelle testimonianze della Shoah ha una certa rilevanza ciò che affiora dai rispettivi bagagli culturali, specie se questi agiscono fortemente nel selezionare, modellare e interpretare i fatti. Se è vero, come ritenevano Levi e Améry, che i credenti nel Lager potevano vivere meglio e che la fede, religiosa o politica, poteva dunque favorire la resistenza, ci si può chiedere se le stesse considerazioni valgano anche per la *passione culturale*. Viene qui utilizzato il termine ‘passione’ nel senso proprio del termine greco *pathos*, inteso come sentimento che l’uomo deve ‘patire’ e rispetto a cui egli non agisce, ma subisce. Tuttavia, la *passione culturale* non va qui interpretata soltanto come ciò che l’individuo può ‘subire’ dall’ambiente esterno, nelle molteplici forme della famiglia, dell’educazione e della società, ma anche come una sorta di ‘passione amorosa’ che può coinvolgere e travolgere tutti gli uomini, indistintamente, anche nel caso in cui essi non siano propriamente degli intellettuali ‘professionisti’.

La cultura non appartiene soltanto, come voleva Améry, a chi possiede una coscienza per così dire ‘estetica’, sviluppatasi all’interno di un sistema di riferimento “essenzialmente umanistico o filosofico”¹⁷⁸, ma piuttosto essa è ciò che interessa l’orizzonte di qualsiasi individuo, al di là del suo mestiere quotidiano. Levi esplicita chiaramente quale sia la condizione che rende colta una persona, quella “la cui cultura è *viva*, in quanto si sforza di rinnovarsi, accrescersi e aggiornarsi; e che non prova indifferenza o fastidio davanti ad alcun ramo del sapere, anche se, evidentemente, non li può coltivare tutti”¹⁷⁹. Alla luce di queste precisazioni, la questione che chiede se la *passione culturale* abbia costituito oppure no un vantaggio ad Auschwitz non può avere un’unica risposta, poiché il sì e il no costituiscono anche in questo caso una polarità assoluta all’interno delle varie testimonianze, in una differenziazione non riducibile e complessa.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 30.

¹⁷⁹ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 106.

Tra le voci della Shoah, quella che forse si pone più esplicitamente il problema appartiene a Jean Améry: “la questione di fondo potrebbe essere riassunta nel modo seguente: la cultura e il sostrato intellettuale nei momenti decisivi sono stati d’ausilio al prigioniero del campo? L’hanno aiutato a resistere?”¹⁸⁰. Améry racconta, ad esempio, di un amico che a Dachau studiava Maimonide: costui era infermiere in un ambulatorio, e a Dachau, che pure era un Lager molto duro, c’era nientemeno che una biblioteca, mentre ad Auschwitz il solo poter dare un’occhiata a un giornale era un evento fuori dal comune, oltre che pericoloso. A Dachau, scrive Améry, lo spirito poteva svolgere ancora una *funzione sociale*, perché in quel luogo, tra i prigionieri, prevaleva l’elemento *politico* e quindi per loro esisteva qualche possibilità di contrapporre allo stato delle SS un fronte umano comune, di tipo politico o comunque ideologico. Ad Auschwitz, invece, dove le caratteristiche dei detenuti erano molto più eterogenee, “l’uomo dello spirito era isolato, del tutto abbandonato a sé stesso [...] e non poteva rinfrancarsi e rafforzarsi al contatto con la realtà sociale”¹⁸¹. Améry ricorda anche di aver tentato, una sera, nella marcia di ritorno dal lavoro, di ritrovare in certi versi di Hölderlin il messaggio poetico che in altri tempi lo aveva scosso, e di non esserci riuscito: i versi erano lì, gli suonavano all’orecchio, ma non gli dicevano più nulla; erano dunque pochi i momenti in cui potevano verificarsi piccole eccezioni:

Penso a quella volta che un infermiere mi regalò un piatto di semolino dolce che divorai voracemente, raggiungendo uno stato di straordinaria euforia spirituale. Con profonda commozione pensai dapprima al fenomeno della bontà umana, al quale associai l’immagine del probo Joachim Ziemssen, un personaggio della *Montagna incantata* di Thomas Mann. E improvvisamente la mia coscienza si calmò caoticamente del contenuto di libri, di frammenti musicali, e di riflessioni filosofiche che mi apparivano come mia produzione originale. Investito da un impetuoso desiderio di spiritualità e da un penetrante senso di auto compassione, proruppi in lacrime¹⁸².

Il punto di vista di Améry è in realtà quello dell’intellettuale di professione, che ad Auschwitz non ricerca quasi più il contatto con lo spirito nella sua trascendenza. Il problema più grave era quello di trovare un compagno che partecipasse allo stesso desiderio, anche momentaneo, di condividere il suono di una poesia di Hölderlin, piuttosto che la melodia di un pezzo di Beethoven: tuttavia, anche nel caso in cui si fosse riusciti a scovare un simile individuo in qualche luogo del campo, di solito, a causa del proprio isolamento, era così estraneo spiritualmente da non essere più in grado di reagire.

¹⁸⁰ Jean Améry, *Intellettuale a Auschwitz*, cit., p. 34.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 35.

¹⁸² *Ivi*, p. 39.

Mi viene in mente a questo proposito – scrive Améry – l’incontro con un famoso filosofo di Parigi prigioniero al campo. Ero venuto a conoscenza della sua presenza nel campo e, non senza difficoltà e correndo qualche rischio, ero andato a trovarlo nella sua baracca. Mentre con le nostre gamelle sotto il braccio trottavamo lungo le strade del campo, cercai invano di avviare un dialogo intellettuale. No, egli non era abulico, così come non lo ero io. Semplicemente non credeva più alla realtà del mondo spirituale, e rifiutava un gioco linguistico-intellettuale che in quel luogo non aveva più alcun nesso sociale¹⁸³.

L’antico amore per la cultura andava a sprofondare nell’impotenza del pensiero e non poteva, agli occhi di Améry, permettere la resistenza dell’uomo ad Auschwitz. I motivi erano molteplici: innanzitutto, il problema si poneva in modo particolarmente acuto all’intellettuale di *formazione culturale tedesca*. Un tempo egli avrebbe definito la cultura tedesca come patrimonio del ‘suo’ Paese, ma ormai questo tipo di rivendicazione non aveva più alcun tipo di giustificazione sociale; qualunque cosa egli cercasse di evocare non apparteneva più a lui, bensì al nemico:

Beethoven. Ma a Berlino lo dirigeva Furtwängler, e Furtwängler era una rispettata personalità del Terzo Reich. Su Novalis il ‘Völkische Beobachter’ pubblicava articoli che non erano proprio da gettare. Nietzsche non apparteneva solo a Hitler, il che tutto sommato sarebbe stato ancora accettabile, ma anche a Ernst Bertram, il poeta amico dei nazisti; lui lo capiva [...]. Un compagno aveva suscitato la micidiale ira di una SS, quando, interrogato circa la sua professione, aveva insensatamente detto la verità definendosi germanista. Credo che in quello stesso periodo Thomas Mann laggiù negli Stati Uniti abbia affermato: ‘Dove sono io è la cultura tedesca’. L’ebreo tedesco detenuto ad Auschwitz non avrebbe potuto avanzare una tesi tanto ardita, nemmeno se per caso fosse stato un Thomas Mann¹⁸⁴.

Secondariamente, il pensiero appariva del tutto impotente di fronte a ciò che potremmo definire come *presenza evidente della contraddizione*. Ad Auschwitz, essa non si fermava al piano logico, ma diveniva assolutamente visibile e chiara nella realtà stessa del campo, tanto da costringere l’intellettuale a riconoscere come potesse esistere ciò che invece non doveva esistere.

Si doveva essere sempre ben rasati, ma era severamente proibito possedere gli strumenti necessari per radersi, e dal barbiere ci si andava solo ogni quindici giorni. Al vestito a righe non doveva mancare nemmeno un bottone, a rischio di una punizione, e tuttavia se lavorando se ne perdeva uno, il che era inevitabile, non vi era praticamente alcuna possibilità di sostituirlo. Si doveva essere in forze, e tuttavia si veniva sistematicamente indeboliti. All’ingresso nel Lager si veniva privati di tutto, e successivamente dileggiati dai depredatori perché non si possedeva niente. Il detenuto meno avvezzo alla riflessione di norma accettava questa situazione con una certa indifferenza [...]. *L’intellettuale invece si ribellava nell’impotenza del pensiero*. All’inizio per lui valeva una sorta di folle saggezza ribellistica secondo la quale non può esistere ciò che non è lecito che esista. Solo all’inizio, tuttavia.

¹⁸³ *Ivi*, p. 37.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

Non si trattava dunque di accettare semplicemente la logica delle SS, ma anche il loro sistema di valori, sperimentandolo in un mondo che andava rivelandosi istante dopo istante. L'antica abitudine a mettere in discussione i fenomeni della vita quotidiana impediva all'intellettuale la mera accettazione della realtà del Lager, poiché questa era in contrasto troppo stridente con tutto quello che sino ad allora egli aveva considerato possibile e accettabile dalla natura umana.

Infine, lo spirito doveva assistere impassibile al tramonto dei valori fondamentali dell'uguaglianza e della dignità dell'uomo, che sin dall'epoca illuministica erano divenuti parte integrante del corpus legislativo di tutti gli stati liberi e democratici. Al di qua del filo spinato, l'indispensabile tolleranza etica e il sistematico dubitare tipici dell'intellettuale andavano incontro all'*autodistruzione*, fino a dissolversi completamente:

Sì, le SS potevano agire come agivano: non esiste alcun diritto naturale e le categorie morali vanno e vengono come le mode. Esisteva una Germania che conduceva alla morte ebrei e avversari politici, ritenendo di potersi realizzare solo in questo modo. Cos'altro si poteva aggiungere? La civiltà greca poggiava sulla schiavitù, e su Milo l'esercito ateniese aveva infuriato come le SS in Ucraina. Immani erano stati, sin dove è possibile scandagliare le profondità della storia, i sacrifici umani, e l'eterno progresso dell'umanità altro non era che un'ingenuità del XIX secolo¹⁸⁵.

Ma la cultura non dava proprio alcun vantaggio ad Auschwitz? “A me – scrive Primo Levi – la cultura è stata utile, a volte forse per vie sotterranee ed imprevedute, ma mi ha servito e forse mi ha salvato”¹⁸⁶. Ai suoi occhi, la passione culturale poteva dunque conservare un ruolo essenziale ad Auschwitz, poiché “non sovente, non dappertutto, non a tutti, ma qualche volta, in qualche occasione rara, preziosa come una pietra preziosa, serviva pure, e ci si sentiva come sollevati dal suolo”¹⁸⁷. Eppure, diversamente da Améry, Levi non si considera un'intellettuale: “non so se ero un'intellettuale laggiù: forse lo ero a lampi, quando la pressione si allentava; se lo sono diventato dopo, l'esperienza attinta mi ha certo dato un aiuto”¹⁸⁸. Così, quasi in maniera paradossale, egli può dire che il Lager ha rappresentato per lui ‘un'Università’: in quel luogo si imparava a misurare gli altri uomini, “a guardarci intorno”¹⁸⁹.

Egli ricorda, ad esempio, quel breve discorso scambiato con un prigioniero francese, Jean Samuel, studente diciassettenne che, come Levi, aveva avuto la fortuna di entrare nel Kommando Chimico del campo. Essendo il più giovane, Jean era stato investito della carica di Pikolo, vale a dire di fattorino-scritturale, addetto alle consegne degli attrezzi piuttosto che alla

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 41.

¹⁸⁶ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 112.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 111.

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 114.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

contabilità delle ore di lavoro dei prigionieri, ma era anche riuscito a divenire amico del Kapo, cosa che sarebbe poi andata a vantaggio dell'intero Kommando: “per quanto Jean non abusasse della sua posizione, già avevamo potuto constatare che una sua parola, detta nel tono giusto e al momento giusto, aveva grande potere; già più volte era valsa a salvare qualcuno di noi dalla frusta o dalla denuncia alle SS”¹⁹⁰. Ciò che Levi ricorda però più nitidamente del ragazzo è l'eccezionale personalità, “insieme mite e amichevole: pur conducendo con tenacia e coraggio la sua segreta lotta individuale contro il campo e contro la morte, non trascurava di mantenere rapporti umani coi compagni meno privilegiati”¹⁹¹.

Un giorno, durante il lavoro di pulitura di una cisterna, Levi si sente chiamare da Jean per farsi aiutare nel giro di recupero della zuppa; questa veniva ritirata a circa un chilometro di distanza e bisognava poi riportarne indietro circa cinquanta chili per dividerla con tutti gli altri membri del Kommando:

Era un lavoro abbastanza faticoso, però comportava una gradevole marcia di andata senza carico, e l'occasione sempre desiderabile di avvicinarsi alle cucine. Rallentammo il passo. Pikolo era esperto, aveva scelto accortamente la via in modo che avremmo fatto un lungo giro, camminando almeno un'ora, senza destare sospetti. Parlavamo delle nostre case, di Strasburgo e di Torino, delle nostre letture, dei nostri studi. Delle nostre madri: come si somigliano tutte le madri! [...]. Il canto di Ulisse. Chissà come e perché mi è venuto in mente: ma non abbiamo tempo di scegliere, quest'ora già non è più un'ora. Chi è Dante. Che cos'è la Commedia. Quale sensazione curiosa di novità si prova, se si cerca di spiegare in breve che cosa è la Divina Commedia. Com'è distribuito l'Inferno, cosa è il contrappasso. Virgilio è la Ragione, Beatrice è la Teologia. Jean è attentissimo¹⁹².

Il pensare poteva a volte tener viva la mente e permetteva all'oppresso di trovare sollievo in una condizione di spirito eccezionalmente viva. Quanto giovassero quei brevi momenti di 'ebbrezza' ce lo rivela lo stesso Levi:

Mi permettevano di ristabilire un legame col passato, salvandolo dall'oblio e fortificando la mia identità. Mi convincevano che la mia mente, benché stretta dalle necessità quotidiane non aveva smesso di funzionare. Mi promuovevano, ai miei occhi e a quelli del mio interlocutore. Mi concedevano una vacanza effimera ma non ebete, anzi liberatoria e differenziale: un modo insomma di ritrovare me stesso¹⁹³.

Il passato d'altronde non esiste perché ce lo ricordiamo o ce lo rappresentiamo, ma perché ciascuno di noi è il suo passato. Lo siamo nel volto che dimostra la nostra età, nei gesti che nella loro abilità esprimono la nostra antica consuetudine con certe cose e non con altre,

¹⁹⁰ Primo Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 99.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² *Ivi*, p. 101.

¹⁹³ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 112.

nello sguardo in cui c'è tutta la soddisfazione o la delusione di una vita e anche nelle parole che esprimono la nostra formazione culturale. “Essere, non avere: io non ho un passato come ho un oggetto di cui mi posso anche disfare [...]. Io sono il mio passato perché altrimenti non sarei più me stesso”¹⁹⁴. Come afferma Levi, il ricordo del passato ci tiene legati indissolubilmente alla nostra identità e questo appariva vitale soprattutto ad Auschwitz, dove quella stessa identità veniva calpestata quotidianamente. La memoria del canto di Ulisse, piuttosto che la traccia di qualche verso di Dante, potevano animare il presente e sollecitare il futuro dell'umanità negata. Quasi dimenticando gli orrori della vita di tutti i giorni, l'uomo poteva ri-accordare, nella propria interiorità, il passato che era stato, con il futuro che ancora poteva essere, conservando così quel lembo di speranza che sembrava perduta: “ricordo di aver ossessionato i miei compagni italiani – scrive Levi – perché mi aiutassero a recuperare questo o quel brandello del mio mondo di ieri, senza cavarne molto, anzi, leggendo nei loro occhi fastidio e sospetto: che cosa va cercando, questo qui, con Leopardi o il numero di Avogadro? Che la fame non lo stia facendo diventare matto?”¹⁹⁵.

Non è da trascurare, inoltre, l'aiuto che Levi ha potuto trarre, ad Auschwitz, dal suo mestiere di chimico; sul piano concreto, “mi ha probabilmente salvato da almeno alcune delle selezioni per il gas”, ma è stato soprattutto per il patrimonio di nozioni attinente a quella stessa professione che egli ha potuto sopravvivere meglio. Levi, in realtà, ricorda spesso di essere finito nella cerchia dei *salvati* non per suoi meriti speciali, ma semplicemente per puro caso, perché “noi sopravvissuti siamo una minoranza anomala oltre che esigua; siamo quelli che per la loro prevaricazione, abilità o fortuna, non hanno toccato il fondo. Chi lo ha fatto, chi ha visto la Gorgone, non è tornato per raccontare, o è tornato muto; ma sono loro, i ‘mussulmani’, i *sommersi*, i testimoni integrali, coloro la cui deposizione avrebbe avuto significato generale”¹⁹⁶. Eppure, in questo suo continuo ribadire che i *sommersi* “sono la regola, noi l'eccezione”, egli non ha negato l'importanza che potevano avere, per la sua vita ad Auschwitz, le nozioni pratiche e inclinazioni mentali ricavate dagli studi:

Mi ero portato dietro in Lager, un mal definito patrimonio di abitudini mentali che derivano dalla chimica e dai suoi dintorni, ma che trovano applicazioni più vaste. Se io agisco in un certo modo, come reagirà la sostanza che ho tra le mani, o il mio interlocutore umano? Perché essa, o lui, o lei, manifesta o interrompe o cambia un determinato comportamento? Posso anticipare cosa verrà intorno a me fra un minuto, o domani, o fra un mese? Se sì, quali sono i segni che contano, quali quelli da trascurarsi? Posso prevedere il colpo, sapere da che parte verrà, pararlo, sfuggirlo?¹⁹⁷

¹⁹⁴ Umberto Galimberti, *Il corpo*, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 148.

¹⁹⁵ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 113.

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 64.

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 113.

Qui la cultura, in particolare quella scientifica, ha aiutato l'uomo nel proteggere una condizione di spirito straordinariamente vitale; nel Lager, Levi cerca di rimanere comunque l'uomo della precisione, che verifica esperimenti e che ricerca il principio dell'ordine, anche e soprattutto di fronte al perverso capovolgimento di tutto ciò che per lui esprimeva un valore:

Ricordo di aver vissuto il mio anno di Auschwitz in una condizione di spirito eccezionalmente viva. Non so se questo dipenda dalla mia formazione professionale, o da una mia insospettata vitalità, o da un istinto salutare: di fatto, non ho mai smesso di registrare il mondo e gli uomini intorno a me, tanto da serbarne ancora oggi un'immagine incredibilmente dettagliata. Avevo un desiderio intenso di capire, ero costantemente invaso da una curiosità che ad alcuni è parsa addirittura cinica, quella del naturalista che si trova trasportato in un ambiente mostruoso ma nuovo, mostruosamente nuovo¹⁹⁸.

La passione culturale poteva dunque costituire un appoggio e per brevi periodi rappresentava anzi una forma di resistenza per l'uomo: riusciva ad abbellire qualche ora, a stabilire un legame fugace con un compagno, a mantenere sana e viva la mente. Ciononostante, Levi ammette che essa non era sempre utile a orientarsi oppure a capire e in questo egli si sente molto vicino all'esperienza di Améry:

La ragione, l'arte, la poesia, non aiutano a decifrare il luogo da cui esse sono state bandite. Nella vita quotidiana di 'laggiù', fatta di noia trapunta di orrore, era salutare dimenticarle, allo stesso modo come era salutare imparare a dimenticare la casa e la famiglia; non intendo parlare di un oblio definitivo, di cui del resto nessuno è capace, ma di una relegazione in quel solaio della memoria dove si accumula il materiale che ingombra, e che per la vita di tutti i giorni non serve più¹⁹⁹.

Eppure, in quel mondo grigio circondato da filo spinato, immagine di un paesaggio carico di rovine e di morte, come un continente misterioso inghiottito dal tempo, la voce dell'arte e della poesia non era scomparsa del tutto; anzi, proprio l'esperienza dolorosa della Shoah permetteva di dare alle parole un significato autentico e profondo, restituendole così alla loro vera natura poetica:

Una sera d'estate ero seduta a mangiare il mio cavolo rosso sul ciglio del campo giallo di lupini, che dalla nostra mensa si estendeva fino alla baracca di disinfestazione, e riflettevo con aria ispirata: 'Si dovrebbe scrivere la cronaca di Westerbork'. Un uomo anziano seduto alla mia sinistra – anche lui con il suo cavolo rosso – aveva replicato: 'Sì, ma ci vorrebbe un poeta'. Quell'uomo ha ragione, ci vorrebbe proprio un grande poeta, le cronachine giornalistiche non bastano più²⁰⁰.

¹⁹⁸ Primo Levi, *Conversazioni e interviste*, cit., p. 87.

¹⁹⁹ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 115.

²⁰⁰ Etty Hillesum, *Briefven 1942-1943*, Amsterdam, Uitgeverij Balans, 1986; trad. it. di C. Passanti, Id., *Lettere 1942-1943*, Milano, Adelphi, 1990, p. 36.

A scrivere queste parole, da quella piccola striscia di brughiera di cinquecento metri quadrati chiamata Westerbork, nell'Olanda nordorientale, è Esther Hillesum. Nata il 15 gennaio del 1914 a Middelburg, in Olanda, da genitori ebrei, Etty – questo era infatti il diminutivo con cui tutti la chiamavano – aveva ventinove anni quando venne deportata ad Auschwitz nel settembre del 1943. Eppure, cinque giorni prima della deportazione definitiva, la giovane ribadiva ancora, in una delle sue ultime lettere a un'amica, che “la vita è meravigliosamente buona nella sua inesplicabile profondità”²⁰¹. Che valore poteva avere la passione culturale per una giovane donna di quel tempo, quando tutto un mondo va in pezzi e “a ventisette anni, si arriva a verità così ‘dure’ da sentirsi a volte disperati, soli e *impauriti*”²⁰²?

All'interno della raccolta di lettere che la Hillesum scrisse agli amici dal campo di smistamento di Westerbork, che fu per più di centomila ebrei olandesi ‘l'ultima fermata per Auschwitz’, troviamo molti spunti riguardo a questo tema. Le sue lettere, infatti, non costituiscono soltanto una testimonianza storica fondamentale, perché contemporanea e diretta delle vicende stesse del Lager, ma anche una vera e propria *cronaca poetica* del tempo, che doveva svolgere un ruolo fondamentale proprio in momenti in cui la poesia e la cultura sembravano scomparire del tutto.

L'interdetto provocatorio lanciato da Adorno contro ogni tentativo di poesia dopo Auschwitz, che, credo, sia da intendere nel senso che risulta falsa, disonesta e persino indecente l'arte che ha lo scopo di cantare la realtà, di celebrarla e di nobilitarla, dopo quanto è accaduto nei campi di concentramento e di sterminio, non avrebbe incontrato l'approvazione della Hillesum. Se per il filosofo ebreo i bei versi dei poeti risultano per sempre confutati e quindi impronunciabili al cospetto di quel che Auschwitz rappresenta simbolicamente – l'assoluta negazione di quegli ideali di bellezza, bene, giustizia, verità, promossi dalla tradizione ‘umanistica’ –, per la Hillesum invece proprio dopo quanto è accaduto c'è più bisogno di poesia²⁰³.

L'atteggiamento di Etty sembrerebbe dunque molto vicino a un'affermazione pronunciata da un altro scrittore ebreo, Paul Celan, sopravvissuto ai campi e che si opporrà apertamente alla tesi di Adorno; ebbene, secondo Celan, “non c'è nulla al mondo che possa spingere un poeta a cessare di scrivere, neppure il fatto che sia ebreo”²⁰⁴. Anche ad Auschwitz, dunque, la poesia poteva cercare di riempire il vuoto nelle anime degli uomini; certamente, essa ha dovuto pagare un altissimo prezzo per sopravvivere alle violenze e alle umiliazioni inflitte all'umanità negata, passando persino attraverso ciò che Celan definiva come *l'ammutilire orrendo* del campo. Nondimeno, la passione poetica, filtrata dalla sofferenza, è stata però capace di arricchirsi, se è

²⁰¹ *Ivi*, tr. it. p. 148.

²⁰² Etty Hillesum, *Het verstoorde leven. Dagboek van Etty Hillesum 1941-1943*, Amsterdam, Uitgeverij Balans, 1981; trad. it. di C. Passanti, Id., *Diario 1941-1943*, Milano, Adelphi, 1985, p. 68.

²⁰³ Isabella Adinolfi, *Etty Hillesum. La fortezza inespugnabile*, Genova, Il melangolo, 2011, p. 147.

²⁰⁴ John Felstiner, *Paul Celan. Poet, Survivor, Jew*, New Haven-London, Yale University Press, 1995, p. 56.

vero che nelle poesie di Celan, come negli scritti della Hillesum, essa ha cercato di raggiungere la *verità* di una storia devastata, cercando di coglierne i frammenti e di tratteggiarne le immagini. Come scrive Enzo Traverso, “la poesia nasce dalle spaccature del tempo, dalle lacerazioni della storia; non è *atemporale* ma cerca piuttosto di ‘aprirsi un varco attraverso il tempo’. Porta le cicatrici del tempo, come testimonianza di asperità, violenze e abissi che non ha il diritto di schivare: passa ‘attraverso ma non sopra il tempo’ ”²⁰⁵.

Così, in una lettera scritta il 4 novembre del 1942 ad un caro amico di Westerbork, Osias Kormann, la giovane scrive:

Durante una delle nostre passeggiate attorno al campo giallo di lupini abbiamo parlato di desideri e del loro adempimento. Te ne ricordi ancora? In una lettera del mio poeta Rainer Maria Rilke c’è un passo splendido su questo tema. Forse il tuo collega Haussman ribadirebbe amaramente: *Non è tempo di poeti e filosofi*. Io non so se abbia ragione, in ogni caso ti trascrivo quelle poche frasi, forse ti faranno piacere in un momento di calma, se mai ti succede di averne [...]”²⁰⁶.

Nel riportare di seguito il passo di colui che la Hillesum definisce affettuosamente come “il mio poeta”, la giovane donna ci fa capire in maniera molto discreta cosa pensi riguardo la poesia, l’arte e la passione culturale. Ai suoi occhi, l’uomo poteva trovare la forza per affrontare le difficoltà della vita quotidiana anche e soprattutto nella poesia, oltre che nella preghiera. A Westerbork infatti, in un’altra lettera datata 29 novembre 1942, la Hillesum afferma: “Ho intrapreso una piccola campagna per riportare alla luce la biblioteca che è custodita nella cantina di un magazzino chiuso a chiave. Dappertutto si sente un gran bisogno di libri ma non si conclude nulla per mancanza di spazio [...]. Mi piacerebbe impegnarmi per questo nutrimento spirituale, vedremo se sarà possibile”²⁰⁷. Nel tempo in cui accadevano cose che la ragione non avrebbe creduto possibili, Etty conserva incredibilmente la convinzione per cui ogni situazione, buona o cattiva, poteva arricchire comunque l’uomo, prima di tutto nella dimensione dell’interiorità; ai suoi occhi, l’anima, come un grande giardino, avrebbe dovuto essere coltivata di giorno in giorno, non soltanto “lavorando a se stessi”, come lei amava ripetere, ma anche cercando rifugio nella lettura e nello studio della Bibbia, di Rilke, Dostoevskij, sant’Agostino, Jung e molti altri ancora. L’amore per la cultura non rappresentava tuttavia un semplice espediente per perdersi nel mondo dei libri, come in un sogno, dimenticando totalmente il contatto con il mondo reale: “ciò in cui si può trovare riparo, sostegno e conforto, leggiamo nel *Diario*, non è un sapere morto, ma un pensiero vivo, una forma di saggezza, ‘utilizzabile’ nella

²⁰⁵ Enzo Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*, Bologna, il Mulino, 2004, p. 150.

²⁰⁶ Etty Hillesum, *Lettere 1942-1943*, cit., p. 26.

²⁰⁷ Etty Hillesum, *Lettere 1942-1943*, cit., pp. 30-31.

vita quotidiana, anche la più difficile e dolorosa”²⁰⁸. Etty sentiva che la sua passione culturale, per le più svariate forme letterarie e artistiche, poteva divenire una fonte preziosa per interpretare e mettere alla prova il mondo reale, nonostante ogni cosa apparisse allora così dura e difficile da affrontare:

Certo che non è così semplice, e forse meno che mai per noi ebrei; ma se non sapremo offrire al mondo impoverito del dopoguerra nient’altro che i nostri corpi salvati a ogni costo – e non un nuovo senso delle cose attinto dai pozzi più profondi della nostra miseria e disperazione –, allora non basterà. Dai campi stessi dovranno irraggiarsi nuovi pensieri, nuove conoscenze dovranno portare chiarezza oltre i recinti di filo spinato²⁰⁹.

Il valore dell’interiorità, come luogo in cui è possibile vivere quietamente senza per questo fuggire la realtà, è testimoniato da un’altra lettera inviata dalla Hillesum a due sorelle dell’Aia nel dicembre del 1942; quest’ultima, che descriveva più dettagliatamente le condizioni di vita di Westerbork, verrà poi pubblicata dalla resistenza olandese nel 1943, in quanto testimonianza del tutto diretta di ciò che accadde nel campo. Quel “villaggio di baracche di legno incorniciato da cielo e brughiera, con un campo di lupini straordinariamente gialli nel mezzo e tutt’intorno filo spinato [dove] si poteva trovare una grande abbondanza di vite umane”²¹⁰ era infatti stato creato già nel 1939 dal governo olandese per ospitare i profughi ebrei provenienti dalla Germania, che avevano cercato rifugio nel paese prima della guerra; successivamente, venne utilizzato dai nazisti come campo di transito per deportare gli ebrei in Europa orientale. Uno dei primi nuclei di internati comprendeva dunque ebrei che erano già stati prigionieri a Buchenwald e Dachau ed è per questo che, al suo arrivo, la Hillesum sente di “trovarsi davanti a un pezzetto tangibile del ‘destino’ ebraico degli ultimi dieci anni [...]. Era quasi da togliere il fiato”²¹¹. Poco dopo – ed è il passo che qui più ci interessa – Etty scrive:

Su quell’arido pezzo di brughiera di cinquecento per seicento metri naufragano anche diversi protagonisti della vita culturale e politica delle grandi città. Tutte le scene che li circondavano sono state bruscamente abbattute con un solo colpo potente, ed essi stanno ancora un po’ tremanti e spaesati su quel palcoscenico aperto e pieno di correnti d’aria che si chiama Westerbork [...]. La loro ben forgiata armatura di posizione, reputazione e proprietà s’è sfasciata, e ora essi sono rivestiti soltanto dell’ultima camicia della loro umanità. Si trovano in uno spazio vuoto, delimitato da cielo e terra, dovranno riempirlo da soli con le loro potenzialità interiori – là fuori non c’è più niente. Ora ci si avvede che nella vita non basta essere una grande politico o un artista di talento, la vita richiede tutt’altre cose nella miseria estrema. Sì, è vero, siamo messi alla prova nei nostri fondamentali valori umani²¹².

²⁰⁸ Isabella Adinolfi, *Etty Hillesum. La fortezza inespugnabile*, cit., pp. 44-45.

²⁰⁹ Etty Hillesum, *Lettere 1942-1943*, cit., p. 45.

²¹⁰ *Ivi*, p. 35.

²¹¹ *Ivi*, p. 36.

²¹² *Ivi*, pp. 50-51.

L'universo di cui parla la Hillesum non è, come si potrebbe pensare, uno spazio chiuso e isolato dal mondo esterno; si tratta “di un vasto slargo dell'anima, di una regione dello spirito, di un illimitato spazio interno capace di ospitare l'intero cosmo: gli uomini, gli alberi, i fiori, i libri. Dunque un'interiorità non escludente ma accogliente”²¹³. E così, nel tempo in cui ci si rende conto, scrive Etty, “di quanto poveri siamo diventati noi giovani, di quanto siamo rimasti soli”²¹⁴, ciò che resta è l'*ultima camicia della nostra umanità*, quella che ci permette di trovare uno spazio in questo mondo e di “vivere pienamente, verso l'esterno come verso l'interno [...]”. Considera tutto ciò – scrive Etty – come un bel *compito* per te stessa”²¹⁵.

Il suo *Diario*, scritto nel periodo precedente al trasferimento della Hillesum a Westerbork, che va dal marzo del 1941 all'ottobre del 1942, riporta, tra gli altri, un episodio molto significativo della sua vita. In un mercoledì di agosto del 1941, Etty racconta di essere venuta a conoscenza della morte di un giovane ragazzo, Daan, scomparso dopo essere caduto da un aeroplano. La Hillesum lo descrive come “uno dei tanti giovani pieni di vita, e ricchi di promesse, che muoiono giorno e notte”, aggiungendo, subito dopo: “Non so che cosa pensare”²¹⁶. Etty, in un primo momento, rimprovera duramente se stessa per aver preso in maniera troppo intensa il suo desiderio di scrivere e studiare, di aver dato troppo peso ai suoi umori e preoccupazioni, i quali dunque avrebbero ben poco rilievo “con tutto il dolore che ho intorno”²¹⁷. Tuttavia, in lei si desta quasi subito, come dopo un lapsus momentaneo, la convinzione di prendersi comunque sul serio, di *rimanere il centro*, e al contempo di venire a capo dei fatti di quei momenti difficili, confrontandosi continuamente con essi. A volte, siamo così distratti, arrabbiati e tristi per ciò che capita intorno a noi da faticare moltissimo per ritrovare noi stessi: “Eppure si deve – ripete ancora la Hillesum – , non si può affondare, per una sorta di senso di colpa, in ciò che ci circonda. È in te che le cose devono venire in chiaro, non sei tu che devi perderti nelle cose”. Ebbene, la conclusione dei suoi pensieri è qui fondamentale: “Una poesia di Rilke è altrettanto reale e importante di un ragazzo che cade dall'aeroplano, ricordatelo bene”²¹⁸.

La vita è intessuta di molte contraddizioni e queste, a poco a poco, devono essere accettate. Nel continuo dialogare della sua interiorità con ciò che stava all'esterno e viceversa, Etty riuscirà, anche a Westerbork, a mantenere quella fiamma di umanità che pure avrebbe

²¹³ Isabella Adinolfi, *Etty Hillesum. La fortezza inespugnabile*, cit., p. 65.

²¹⁴ Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 43.

²¹⁵ *Ivi*, p. 45.

²¹⁶ *Ivi*, p. 56.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ *Ivi*, p. 59.

potuto spegnersi facilmente in quelle condizioni. In una lettera inviata agli amici il 26 giugno 1943, scrive:

La donna che fa pulizia da Kormann mi ha appena detto: ‘Lei ha sempre un’aria così raggiante’. Io mi sento come sempre e dovunque, certo che a volte si è un po’ stanchi e fiacchi e con la testa che gira per le preoccupazioni, ma sono le preoccupazioni che hanno tutti nel campo, e perché mai non si dovrebbe sopportarle e dividerle onestamente. Qui mi capitano molte cose buone. Mechanicus, con cui passeggiavo spesso sulla stretta e arida striscia di terra tra fosso e filo spinato, mi legge ogni giorno ciò che ha scritto. In questo campo si stringono amicizie che basterebbero per più di una vita. Ogni giorno trovo ancora il tempo per una breve conversazione filosofica con Weinreib, un uomo che è un mondo a sé, con una particolare atmosfera che si mantiene in qualsiasi circostanza. È un peccato che io abbia così poco tempo per scrivere, avrei così tanto da raccontare, ve lo terrò in serbo per dopo – sì, per dopo. Ma ora dobbiamo dedicarci al cavolo, un piatto assai amato nel campo²¹⁹.

I valori umani che stavano dietro ai gesti generosi di alcuni internati e la grande passione per le più svariate forme di cultura e di arte potevano davvero aiutare questa giovane donna a *resistere*, anche laddove ogni piccola speranza sembrava andare incontro alla dissoluzione. All’amica Christine van Nooten, il 1° luglio 1943, scrive:

Christien cara, mi prendo di soppiatto un’oretta al sole per mandare qualche scarabocchio ai vari amici. È una giornata radiosa e d’un tratto la vita appare così diversa [...]. Mezz’ora dopo. Breve *intermezzo* pittoresco: un mio buon amico di Amsterdam, giovane musicista di talento, è passato di qui con una carriola piena di sabbia e vestito di una tuta sudicia. Tra il filo spinato e le cordicelle su cui si mette ad asciugare la biancheria, ci siamo lasciati trascinare da grandi considerazioni filosofiche su meraviglie e misteri di questa esistenza terrena. Speriamo che di qui non passino più troppi amici con le loro carriole, perché credo di avere ancora parecchie cose da dirti²²⁰.

Alle volte, il conforto intimo della lettura e dello studio rendeva la vita più sopportabile non solo alla giovane Etty, ma anche agli altri internati e soprattutto al padre, Louis Hillesum, che era stato rinchiuso a Westerbork insieme alla moglie e al figlio Mischa nel giugno del 1943. Come testimoniano le lettere inviate agli amici da Westerbork, Etty si impegna in ogni modo per rendere meno difficile la permanenza della famiglia nel campo, procurando loro viveri e medicine. Ecco però che cosa scrive la giovane il 6 luglio 1943:

Papà e mamma mi danno una gran consolazione, ognuno dei due se la cava a modo suo e li ammiro moltissimo. Papà ha ora due allievi nella sua baracca d’ospedale: un ragazzo un po’ malato e un altro ragazzo molto malato, che per distrarsi vuol studiare a tutti i costi un po’ di greco e latino. Con loro legge Omero, Ovidio e Sallustio, e così dà due ore di lezione al giorno con gran piacere. Per il resto legge molto, filosofa con decrepiti rabbini e vecchi compagni di

²¹⁹ Etty Hillesum, *Lettere 1942-1943*, cit., p. 74.

²²⁰ *Ivi*, p. 81.

studi, e di tanto in tanto va a spasso con sua figlia nella sabbia polverosa che circonda le baracche dell'ospedale. Christine, se solo potessero rimanere qui!²²¹

L'indigenza e l'umiliazione potevano superare a tal punto i limiti della realtà da divenire impensabili. A Westerbork, scriveva la Hillesum, "il cielo è pieno di uccelli, i lupini violetti stanno là così principeschi e così pacifici, su quella cassa si sono sedute due vecchiette, il sole splende sulla mia faccia e sotto i nostri occhi accade una strage, è tutto così incomprensibile"²²². Eppure, proprio questa incomprensibilità, questo carattere spesso oscuro ed enigmatico della Shoah, l'hanno resa non solo ebraica, ma *universale* ed è per questo che ogni testimonianza conserva in se stessa una *totalità*: l'abiezione dell'odio e del disprezzo verso gli ebrei mostra l'infamia di odiare e disprezzare qualsiasi comunità umana.

Adorno sosteneva che non è più possibile scrivere poesie dopo Auschwitz. Certo, è impossibile non fare i conti con quel divieto, senza assumere nella poesia il peso di quella svolta mostruosa, ma se vogliamo vivere e allo stesso tempo conservare il carattere universale della Shoah perché questa non si ripeta più, dobbiamo smentire questa sentenza e provare a credere che anche in un campo, come scriveva la Hillesum,

...si potrebbero scrivere delle favole. Sembra strano, ma se si volesse dare un'idea della vita a Westerbork, quella sarebbe la forma migliore. La miseria che c'è qui ha passato a tal punto i limiti della realtà da diventare irreali. A volte mi capita di girare per il campo ridendo fra me per le situazioni più grottesche – si dovrebbe proprio essere un grandissimo poeta per saperle descrivere, magari ci riuscirò più o meno bene tra una decina d'anni.

²²¹ *Ivi*, p. 101.

²²² *Ivi*, p. 65.

*Non è forse vero che si può pregare dappertutto,
in una baracca di legno, come in un convento di pietra?*

Etty Hillesum e l'esperienza mistica del divino

I

La vita di una giovane donna di fronte alla Shoah

Non credo più che si possa migliorare qualcosa nel mondo esterno senza aver prima fatto la nostra parte dentro di noi. È l'unica lezione di questa guerra: dobbiamo cercare in noi stessi, non altrove.

Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*

La vita di Etty Hillesum sta tutta tra i pensieri che annotò nel suo *Diario* domenica 9 marzo 1941 – “Eppure, nel profondo di me stessa, io sono come prigioniera di un gomito aggrovigliato, e con tutta la mia chiarezza di pensiero a volte non sono altro che un povero diavolo impaurito”²²³ – e le parole di venerdì 3 luglio 1942 – “Bene, io accetto questa nuova certezza: vogliono il nostro totale annientamento. Ora lo so. Non darò più fastidio con le mie paure, non sarò amareggiata se altri non capiranno cos'è in gioco per noi ebrei. Una sicurezza non sarà corrosa o indebolita dall'altra. Continuo a lavorare e a vivere con la stessa convinzione e trovo la vita ugualmente ricca di significato”²²⁴. Etty osservò a fondo tutto ciò che avvenne tra queste due date e lo annotò con grande chiarezza, franchezza e intensità – i suoi rapporti d'amicizia e d'amore, quelli con la famiglia, le emozioni, gli stati d'animo, le riflessioni sulle donne, sull'ebraismo, insieme alla distruzione sempre più visibile del mondo che la circondava. Per non smarrire ogni appiglio con quel mondo atterrito, la Hillesum si mise alla ricerca delle fonti della propria interiorità, in un lungo processo che la condurrà non soltanto al raggiungimento di un'incredibile autonomia interiore, ma anche alla riscoperta di quella parte intima di se stessa che lei chiama ‘Dio’.

Come già si accennava nel capitolo precedente, Etty nasce a Middelburg, in Olanda, il 15 gennaio 1914. Il padre, Louis Hillesum, era un ebreo olandese assimilato, studioso di lingue classiche, mentre la madre, Riva Bernstein, aveva lasciato la Russia, suo paese d'origine, dopo un pogrom ed era quindi emigrata in Olanda; qui aveva incontrato e poi sposato Louis Hillesum. Nel 1924 la famiglia si trasferisce a Deventer, dove il padre divenne preside del liceo locale; date

²²³ Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., pp. 23-24.

²²⁴ *Ivi*, p. 138.

le sue origini ebraiche, verrà rimosso dalla carica nel 1940, dopo che i nazisti riuscirono a occupare il paese. Etty aveva altri due fratelli: Jaap, nato nel 1916, che divenne medico dopo aver scoperto, a soli diciassette anni, un nuovo tipo di vitamina, e Mischa, classe 1920, pianista affermato e conosciuto dai maggiori musicisti olandesi dell'epoca. Nel 1939 la giovane consegue la laurea in diritto, senza ottenere un esito brillante, ma contemporaneamente frequenta corsi di lingua e letteratura slava che la appassionano molto di più. Non a caso ad Auschwitz, dove verrà deportata nel settembre del 1943 insieme alla famiglia, porterà con sé nello zaino la Bibbia e una grammatica russa.

Il *Diario* inizia domenica 9 marzo 1941. Verso la fine di gennaio o i primi di febbraio di quell'anno, Etty aveva conosciuto un uomo che sarebbe divenuto parte fondamentale del suo percorso di maturazione interiore e spirituale: quell'uomo era Julius Philipp Spier, il fondatore della 'psicochirologia', cioè lo studio e la classificazione delle linee della mano. Spier – al quale Etty si riferisce sempre con la sola iniziale, S. – era un ebreo emigrato da Berlino, nato a Francoforte sul Meno il 25 aprile del 1887. Spier aveva lavorato con successo in una ditta commerciale e come editore e con il tempo aveva scoperto una vera e propria vocazione per la lettura della mano; ai suoi occhi, le mani sono il nostro 'secondo volto' e come questo cambia a seconda del nostro stato d'animo, così le mani rivelano la nostra personalità e la nostra storia. Si trasferì anche a Zurigo per entrare in analisi e ricevere una formazione terapeutica presso Carl Gustav Jung; fu proprio quest'ultimo a consigliargli di trasformare la 'psicochirologia' in una professione a tempo pieno. Oltre alla lettura della mano, il metodo terapeutico elaborato da Spier prevedeva anche esercizi ginnici e di respirazione – in particolare la lotta corpo a corpo, per saggiare e stimolare le energie vitali del paziente – dieta sana, conoscenza del funzionamento della propria sessualità e alcune letture, che variavano dai testi di filosofia, letteratura e psicologia, fino ai testi sacri delle diverse religioni.

Dovunque Spier andasse, suscitava l'interesse e la curiosità di tutti. Egli aveva anche avuto due figli, i quali erano rimasti in Germania con la madre, che non era ebrea; Spier aveva divorziato dalla moglie nel 1935 e qualche anno dopo raggiunse la sorella nei Paesi Bassi. Sembra che avesse davvero un talento fuori dal comune per leggere nei segni della mano la vita delle persone e così molti dei suoi ammiratori, specialmente le donne, lo descrivevano come una 'personalità magica'.

Alla fine del gennaio del 1941, Etty conosce Julius Spier a una serata musicale, dove suonava il fratello Mischa; successivamente, nel marzo dello stesso anno, Etty chiede a Spier di essere presa in cura per risolvere il suo malessere esistenziale e così, seguendo i suoi consigli, la Hillesum inizia a scrivere un diario per cercare di mettere un po' di ordine in se stessa:

Visita seguente. ‘Posso spendere 20 fiorini’. ‘Bene, lei può venire per due mesi e anche dopo non la pianterò in asso’. Ed eccomi là, con la mia ‘costipazione spirituale’. E lui doveva mettere ordine nel mio caos interiore, venire a capo delle forze contraddittorie che operano in me. Mi ha presa come per mano e mi ha detto: ecco, devi vivere così. Per tutta la vita ho desiderato che qualcuno mi prendesse per mano e si occupasse di me – magari sembro una persona coraggiosa che fa tutto da sé, e invece mi abbandonerei così volentieri alla cure di un altro. E ora questo sconosciuto, questo signor S. dal viso complicato, ha compiuto miracoli in una settimana: ginnastica, esercizi di respirazione, parole illuminanti e liberatrici sulle mie depressioni, sui miei rapporti con gli altri, ecc. ecc. All’improvviso ho cominciato a vivere in modo più libero e ‘scorrevole’, quel senso di ‘costipazione’ è sparito, nella mia anima c’è un po’ più di ordine e di pace: adesso è ancora l’influenza della sua personalità magica a produrre quest’effetto, ma in futuro si formerà una base nella mia psiche, sarà un processo cosciente²²⁵.

La paura e l’irrequietezza sono tra gli stati d’animo fondamentali che spingono Etty a entrare in cura da Spier. Domenica 23 marzo scrive: “È tutto sbagliato un’altra volta. ‘Io voglio qualcosa e non so che cosa’. Di nuovo mi sento presa da una grandissima irrequietezza e ansia di ricerca, tutto è in tensione nella mia testa’. E ancora, subito dopo: “Mentre pedalavo per l’Apollon è ricominciata quella scontentezza, quel cercare irrequieto e sentire il vuoto dietro le cose, sentire che la vita non trova un suo compimento ma è un rimescolio senza costrutto. E io in questo momento sono nella palude. E neppure il pensiero che anche questo passa, dopo tutto, riesce a darmi un po’ di pace”²²⁶. Etty è una giovane donna alla ricerca di sé, che tuttavia non riesce a trovare pace nella propria interiorità. Nel passato un desiderio erotico eccessivo, come lei stessa ci rivela nelle prime pagine del diario, aveva segnato profondamente la sua disordinata vita affettiva, rendendola spesso profondamente infelice:

Una volta, se mi piaceva un fiore, avrei voluto premermelo sul cuore, o addirittura mangiarmelo. La cosa era più difficile quando si trattava di un paesaggio intero, ma il sentimento era identico. Ero troppo sensuale, vorrei quasi dire troppo ‘possessiva’: provavo un desiderio troppo fisico per le cose che mi piacevano, le volevo avere. È per questo che sentivo sempre quel doloroso insaziabile desiderio, quella nostalgia per un qualcosa che mi appariva irraggiungibile, nostalgia che chiamavo allora ‘impulso creativo’²²⁷.

Questo suo sentire di ‘una volta’ in cui “trovavo tutto talmente bello che mi faceva male al cuore”, le costava tantissime energie tanto che, scrive la Hillesum, “mi ritrovavo del tutto esaurita”²²⁸. Al momento in cui inizia a scrivere il diario, di questa avida curiosità verso ogni cosa – sia essa un fiore, un paesaggio o un uomo –, le si è già tuttavia rivelato il limite. Si trattava pur sempre, scrive infatti, di un *aggrapparsi fisico a ciò che fisico non è*, in un’intenzionalità di cui lei sentiva assoluto bisogno, quasi come fosse una dipendenza.

²²⁵ *Ivi*, p. 27.

²²⁶ *Ivi*, p. 40.

²²⁷ *Ivi*, p. 33.

²²⁸ *Ibidem*.

La donna, dinanzi alle proprie passioni, è spesso in grado di proiettare davanti a sé, ancora più dell'uomo, un mondo vastissimo di sensazioni e fantasie, per cui *accarezzare* non è soltanto toccare, *sentire* non è solo udire, *guardare* non è solo vedere: “E così è con S. – scrive Etty – come del resto con tutti. Anche la crisi di quel pomeriggio, quand'ero rimasta seduta a fissarlo tutta rigida e incapace di aprir bocca, era probabilmente dovuta a un atteggiamento *possessivo* [...]. E così lo volevo avere in un modo o nell'altro, provavo odio o gelosia per tutte le donne di cui mi aveva raccontato e forse mi chiedevo, sia pur inconsciamente, se sarebbe rimasto qualcosa per me e me lo sentivo sfuggire”²²⁹.

Assumendo ogni situazione e ogni esperienza sotto un'idea, la coscienza femminile in preda all'erotismo ha in sé una percezione *oggettiva* “abitata”, per così dire, da una tonalità *affettiva* intima e segreta, dove “la forza del desiderio che ciecamente collega un corpo a un corpo”²³⁰ diviene a poco a poco essenziale. Le categorie razionali dello spazio e del tempo si animano, attraverso la delicatezza della sensibilità femminile, di distanze e momenti sconosciuti alla matematica. Gli stimoli tattili e visivi assumono ritmi lontani dal solito manifestarsi dei sensi, perché si rivolgono a quel mondo che solo la coscienza desiderante sa porre, finché l'appagamento non è stato raggiunto: “Dio mio, che cosa ho combinato, sono andata da lui per farmi curare psicologicamente, per trovare un po' di chiarezza in me stessa, e ora mi capita questo ed è peggio che mai. Avevo vissuto pensando al nostro prossimo incontro e mi ero messa in testa delle grandi idee erotiche”²³¹.

Questo desiderio di possesso, unito all'ansia per un futuro incerto e all'insicurezza circa le proprie capacità intellettuali, portano la Hillesum a riflettere proprio sulla questione femminile, regalandoci così alcune tra le pagine più interessanti mai scritte sul ruolo della donna:

S. dice che l'amore per tutti gli uomini è superiore all'amore per un uomo solo: perché l'amore per il singolo è una forma di amore di sé. S. è un uomo di 55 anni, che ha raggiunto questo stadio di amore per tutti gli uomini dopo aver amato molte persone singole, nel corso della sua lunga vita. Io sono una donnetta di 27 anni: anch'io mi porto dentro questo grande amore per tutta l'umanità, eppure mi domando se non continuerò a cercarmi il mio unico uomo. E mi domando fino a che punto questo sia un limite della donna: fino a che punto cioè si tratti di una tradizione di secoli, da cui la donna si debba affrancare, oppure di una qualità talmente essenziale che una donna farebbe violenza a se stessa se desse il proprio amore a tutta l'umanità invece che a un unico uomo (non sono ancora in grado di concepire una sintesi). Forse, la mancanza di donne importanti nel campo della scienza e dell'arte si spiega così: col fatto che la donna si cerca sempre un uomo solo, a cui trasmette poi tutta la propria conoscenza, calore, amore, capacità creativa. La donna cerca l'uomo e non l'umanità²³².

²²⁹ *Ivi*, p. 34.

²³⁰ Umberto Galimberti, *Il corpo*, Milano, Feltrinelli, 2005, cit., p. 240.

²³¹ Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 42.

²³² *Ivi*, pp. 51-52.

La donna non desidera, per così dire, un oggetto, ma un corpo in cui trascendere se stessa. Nella passione essa finisce dunque per *patire* l'altro, poiché soffre la vertigine che la sua possibilità di trascendersi dipenda da *un* altro e non da sé. Per questo anche nella giovane Etty la passione si accompagna pur sempre al *turbamento*, che non è prodotto in lei dal 'disordine delle passioni', ma dal confuso presentimento che un altro uomo possa disporre della sua stessa libertà, annullando totalmente ogni speranza di autonomia. Giovedì 25 settembre 1941 annota nel *Diario*:

Eh sì, noi donne, noi stupide, idiote, illogiche donne, noi cerchiamo il Paradiso e l'Assoluto. E col mio cervello, col mio eccellente cervello, io so bene che l'Assoluto non esiste, che ogni cosa è relativa e infinitamente sfumata e in perpetuo movimento, e proprio per questo è così interessante e seducente ma anche così dolorosa. Noi donne vogliamo eternarci nell'uomo. Io voglio che lui mi dica: tesoro, tu sei l'unica per me e ti amerò in eterno. E il buffo è che non lo voglio affatto – non vorrei avere S. come eterno e unico uomo –, però pretendo il contrario da lui. Forse pretendo un amore assoluto proprio perché non ne sono capace? E poi, desidero sempre lo stesso livello d'intensità mentre so bene, per mia propria esperienza, che una cosa simile non esiste: ma non appena noto in un altro una temporanea caduta, mi do alla fuga. Chiaro che in ciò entra un senso d'inferiorità, qualcosa come: se io non riesco ad attirarlo al punto da farlo continuare a spasimare per me, preferisco che non ci sia niente. È maledettamente illogico, devo smetterla. Io stessa non saprei che fare se qualcuno spasimasse tutto il tempo per me: mi darebbe un senso di oppressione, di noia e di costrizione. Etty, Etty!²³³

Al contempo però, anche Spier combatte la sua 'battaglia': il suo temperamento complesso, irrisolto e contraddittorio lo fa sentire molto vicino a Etty. Inoltre, al momento del loro incontro, entrambi sono già affettivamente impegnati. Lei intrattiene una relazione con un uomo di sessantadue anni, rimasto vedovo, Hendrik Wegerif – che lei chiama affettuosamente Han o Pa Han –, lui invece, dopo il divorzio, si è fidanzato con una sua brillante allieva ebrea, Hertha Levi, emigrata a Londra nel 1937 per sfuggire alla persecuzione nazista e con cui ha intenzione di sposarsi a guerra finita. Dopo uno dei loro incontri nel marzo del 1941, Etty scrive:

S. mi aveva chiesto: 'Ha pensato a me in questa settimana?'. Io ero rimasta nel vago e avevo chinato la testa, mentre lui aveva soggiunto, molto schiettamente. 'A dire il vero, io ho pensato moltissimo a lei nei primi giorni di questa settimana' [...]. Anche i suoi conflitti erano venuti allo scoperto quella volta, infatti disse: 'Anche lei è un *compito* per me', e mi raccontava che era fedele alla sua amica già da due anni, malgrado il suo forte temperamento [...]. Ma per il fatto di essersi scoperto tutt'a un tratto come uomo, di aver gettato deliberatamente la maschera da psicologo e di essere diventato persona, S. ha perso un po' della sua autorità – mi ha resa più ricca ma in qualche modo mi ha inferto un piccolo colpo, una piccola ferita che non è ancora del tutto guarita e che me lo fa sentire ancora sempre estraneo: chi sei tu, e chi ti dice che puoi immischiarti nei fatti miei? Rilke ha scritto una splendida poesia su questo stato d'animo, spero di ritrovarla una volta o l'altra. Dopo aver cercato un po' ho trovato la poesia di Rilke a cui stavo pensando [...]. Qui interessano le ultime due righe:
'*E sentì stranamente uno straniero dire: / Io sono con te*'²³⁴.

²³³ *Ivi*, pp. 63-64.

²³⁴ *Ivi*, pp. 42-43.

Tuttavia, nel mese di novembre del 1941, qualcosa cambia nel modo in cui Etty vive il suo rapporto con Spier. Il 25 novembre la giovane annota nel suo *Diario*: “Qualcosa mi sta succedendo e non so se si tratti di un semplice stato d’animo o di un fatto importante. Mi sembra di reggermi di nuovo su me stessa. Sono un po’ più autonoma e indipendente”. E ancora, poco dopo: “E tu sola puoi essere misura a te stessa”²³⁵.

Che cos’è cambiato? Come ha fatto Etty a guadagnare questo piccolo margine di libertà nella relazione con Spier? Lei stessa ce lo racconta nel suo *Diario*:

È proprio come se la mia posizione nei confronti di S. sia improvvisamente mutata – come se d’un tratto io mi sia staccata da lui, pur credendomi già libera. Come se io abbia capito nel profondo di me stessa che la mia vita sarà del tutto indipendente dalla sua. Ricordo quando, diverse settimane fa, si parlava del fatto che tutti gli ebrei sarebbero stati spediti in un campo di concentramento in Polonia, e che S. mi aveva detto: ‘Allora ci sposeremo, così potremo rimanere insieme e faremo ancora un po’ di bene’. E per quanto io avessi capito esattamente il senso di quelle parole, per qualche giorno mi ero sentita piena di calore e di attaccamento per lui. Ora questo sentimento è scomparso. Non so cosa sia, è come se io mi fossi completamente staccata da lui e ora andassi avanti per la mia strada. Si vede che le mie forze erano ancora investite in quell’uomo. Ieri sera, mentre pedalavo nel freddo, mi sono resa improvvisamente conto di quanta intensità, quanto impegno di tutta la mia persona io abbia messo nell’assorbire S., il suo lavoro e la sua vita in quest’ultimo mezzo anno. Ora è successo. S. è diventato parte integrante di me. E così proseguo, ma da sola. Di fuori non cambia nulla, naturalmente. Continuo a essere. Continuo a essere la sua segretaria e a interessarmi per il suo lavoro, ma dentro sono più libera²³⁶.

Se è vero, come scriveva Aristotele, che “la conoscenza dell’anima sembra contribuire a schiudere l’accesso all’intero essere”²³⁷, allora l’evoluzione interiore di questa giovane donna rappresenta un percorso davvero straordinario nel prendere su di sé la responsabilità della propria esistenza e quindi del proprio essere. “Non chiede più ad altri di dare un senso alla propria vita, sa che questo compito spetta a lei e lo assume su di sé pienamente”²³⁸. Sorge così, nella sequenza dei pensieri della Hillesum, un’anima che si è emancipata dal desiderio passionato di perdersi per un’altra persona e che quindi si concentra maggiormente su se stessa, acquistando la fondamentale consapevolezza di poter camminare da sola. Di conseguenza, anche la relazione con Spier risente di una svolta importante, com’è testimoniato da un incantevole passo risalente al 28 novembre del 1941:

Ieri sera sentivo quasi il dovere di chiedergli scusa per tutti i pensieri brutti e ribelli che avevo avuto nei suoi confronti in questi ultimi giorni. Ho capito pian piano che nei giorni in cui proviamo avversione per il prossimo, in fondo proviamo avversione per noi stessi. ‘Ama il prossimo tuo come te stesso’. So che dipende sempre da me, mai da lui. Abbiamo un ritmo di vita molto diverso, *si deve permettere a ognuno di essere com’è*. Quando vogliamo plasmare un altro

²³⁵ *Ivi*, pp. 74-75.

²³⁶ *Ivi*, pp. 75-76.

²³⁷ Aristotele, *Dell’anima*, 402 a.

²³⁸ Isabella Adinolfi, *Etty Hillesum. La fortezza inespugnabile*, cit., p. 119.

secondo le nostre esigenze andiamo sempre a sbattere contro un muro e siamo sempre delusi, non dall'altra persona, ma dalle nostre pretese insoddisfatte. È un atteggiamento molto poco democratico, ma umano. Forse con la psicologia si può arrivare alla vera libertà, non ci si può mai ricordare abbastanza che dobbiamo renderci veramente liberi dagli altri, ma che insieme dobbiamo lasciarli liberi, evitando di farcene un'idea predeterminata nella nostra fantasia²³⁹.

La riscoperta dell'interiorità ha avuto per la Hillesum un ruolo imprescindibile anche rispetto alla particolare congiuntura storica in cui si era trovata a vivere. Nel corso del *Diario*, le sue riflessioni personali si accompagnano costantemente alla descrizione degli accadimenti e delle difficoltà di allora, in una sorta di movimento parallelo, in cui la giovane afferma di sentirsi come un piccolo *campo di battaglia* dove quegli stessi problemi si combattono tra loro, senza mai trovare pace. Martedì 17 marzo 1942 scrive: “Ci è stato proibito di passeggiare sul Wandelweg, ogni misero gruppetto di due o tre alberi è dichiarato bosco e allora sulle piante è inchiodato un cartello con la scritta: vietato agli ebrei. Questi cartelli diventano sempre più numerosi, dappertutto”²⁴⁰. E ancora, venerdì 12 giugno: “E ora sembra che gli ebrei non potranno più entrare nei negozi di frutta e verdura, che dovranno consegnare le loro biciclette, che non potranno più salire sui tram né uscir di casa dopo le otto di sera”²⁴¹. Di fronte a tutto questo, ammette Etty, il desiderio più immediato sarebbe quello di rinchiudersi nella cella di un convento, con la saggezza di secoli sublimata sugli scaffali lungo i muri e magari con la vista che spazia sui campi di grano, che ondeggiavano come mossi dal vento. Eppure, sembra dire la giovane, sarebbe troppo facile trovare l'armonia in questo modo, isolandosi da tutto: “È qui, ora, in questo luogo e in questo mondo, che devo trovare chiarezza e pace e equilibrio. Devo buttarmi e ributtarmi nella realtà, devo confrontarmi con tutto ciò che incontro sul mio cammino, devo accogliere e nutrire il mondo esterno col mio mondo interno e viceversa, ma è tutto terribilmente difficile e proprio per questo mi sento così oppressa”²⁴².

Come si è detto in precedenza, questo essenziale desiderio di realizzare se stessa non le ha però impedito di poterlo fare *tra gli uomini*, accogliendo nella propria interiorità anche le minacce e il terrore che allora crescevano di giorno in giorno. A volte, di fronte alle difficoltà della vita, preferiremmo rinchiuderci nel chiostro delle nostre tristezze e preoccupazioni, piuttosto che affrontare tutto ciò che l'esistenza ci mette davanti; la stanchezza e il senso di ribellione ci fanno persino dimenticare l'importanza di vivere la vita fino in fondo, tanto da farci smarrire ogni certezza. Di questo pericolo di evadere dalla realtà, fermandosi per così dire alla superficie delle cose – in modo da rimanere del tutto tranquilli, senza approfondire

²³⁹ Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 76.

²⁴⁰ Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 107.

²⁴¹ *Ivi*, pp. 120-121.

²⁴² *Ivi*, p. 53.

completamente i nostri conflitti e i dilemmi del nostro tempo – la Hillesum accenna riferendosi alla figura del padre, dopo che quest'ultimo si era recato ad Amsterdam per farle visita una sera del novembre 1941:

Allora mi sono resa conto di un rapporto che c'era tra noi due. Mio padre, a un'età avanzata, ha sfumato tutte le sue insicurezze, dubbi, probabilmente anche complessi d'inferiorità puramente fisici, difficoltà irrisolte nel suo matrimonio, ecc. ecc. – ha sfumato tutto ciò grazie a un atteggiamento filosofico del tutto schietto, amabile, pieno di umorismo e molto acuto, ma con tutta la sua acutezza molto vago. Sotto questa filosofia, che giustifica tutto, che guarda solo all'aneddotico senza approfondire le cose – mentre sa che esistono le profondità, forse perché lo sa, quanto incommensurabilmente profonde siano le cose, e perciò rinuncia in partenza a trovare chiarezza – sotto la superficie di quella filosofia rassegnata che dice: oh sì, e chi lo può sapere! si apre il caos. È lo stesso caos che minaccia anche me, quello da cui devo uscire – e in ciò devo vedere il compito della mia vita; è il caos in cui ricado ogni volta²⁴³.

L'importanza di confrontarsi con le cose, con gli accadimenti del mondo esterno piuttosto che con la figura e il carattere del padre, rappresenta per Etty una tappa imprescindibile nel suo processo di formazione e crescita interiore. Per lei, si tratta di *formare se stessi* proprio a partire dal caos, poiché bisogna prendere posizione nei confronti delle cose ed essere, da questo punto di vista, molto sinceri e rigorosi nella costruzione di un proprio spazio interiore. Così ad esempio, rispetto al padre, che pure lei afferma di amare molto, dichiara: “le sue più piccole espressioni – di rassegnazione, umorismo, dubbio –, mi toccano in qualcosa che ho in comune con lui, ma da cui debbo staccarmi per evolvermi ancora”²⁴⁴.

Qualcosa di diverso inizia così a nascere in lei a poco a poco; la maturata consapevolezza di sé e delle sue forze si evolve infatti nell'autentica *responsabilità etica* di riversare queste grandi energie interiori verso il mondo esterno, così stremato e indifeso rispetto agli accadimenti della storia. L'unico modo per poter vivere pienamente la vita è quello di trasformare la sua anima in una *fortezza inespugnabile*, perché solo in questo modo le disposizioni minacciose che provenivano dall'esterno perdevano molto della loro carica paurosa: “Non sono mai le circostanze interiori, è sempre il sentimento interiore – depressione, insicurezza o altro – che dà a queste circostanze un'apparenza triste o minacciosa. Nel mio caso funziona sempre dall'interno verso l'esterno, mai viceversa”²⁴⁵. Se superiamo l'odio e il rancore dentro noi stessi, allora la vita, anche se difficile, diviene meno faticosa e triste ed è per questo, scrive la giovane, che “*lavorare a se stessi* non è proprio un forma di individualismo malaticcio”²⁴⁶. Sabato 20 giugno 1942 il suo *Diario* recita:

²⁴³ *Ivi*, p. 80.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 81.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 121.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 127.

Per umiliare qualcuno si dev'essere in due: colui che umilia, e colui che è umiliato e soprattutto, che si lascia umiliare. Se manca il secondo, e cioè se la parte passiva è immune da ogni umiliazione, questa evapora nell'aria. Restano solo delle disposizioni fastidiose che interferiscono nella vita di tutti i giorni, ma nessuna umiliazione e oppressione angosciose. Si deve insegnarlo agli ebrei. Stamattina pedalavo lungo lo Stadionkade e mi godevo l'ampio cielo ai margini della città, respiravo la fresca aria non razionata. Dappertutto c'erano cartelli che ci vietano le strade per la campagna. Ma sopra quell'unico pezzo di strada che ci rimane c'è pur sempre il cielo, tutto quanto. Non possono farci niente, non possono veramente farci niente. Possono renderci la vita un po' spiacevole, possono privarci di qualche bene materiale o di un po' di libertà di movimento, ma siamo noi stessi a privarci delle nostre forze migliori col nostro atteggiamento sbagliato: col nostro sentirci perseguitati, umiliati e oppressi, col nostro odio e con la millanteria che maschera la paura²⁴⁷.

Nonostante tutto, Etty non trova mai assurda la vita, perché ai suoi occhi è pur sempre il nostro mondo interiore che la rende bella e ricca di significato. Giovedì 25 giugno leggiamo nel *Diario*: “Da una lettera di mio padre, nel suo umorismo inimitabile: Oggi è cominciata l'era delle non-biciclette. Ho consegnato personalmente quella di Mischa. Leggo sul giornale che a Amsterdam gli ebrei hanno ancora il permesso di usarle: che privilegio! Non dobbiamo più temere che le nostre biciclette vengano rubate. Per i nostri nervi è sicuramente un vantaggio. Anche nel deserto abbiamo dovuto farne a meno, per ben quarant'anni”²⁴⁸. Dato che il dolore fa sempre parte della vita, ciò che conta, per Etty, è dunque il modo in cui lo si sopporta, se si è in grado di integrarlo nella propria esistenza e insieme di accettare e amare ugualmente quella stessa esistenza: “In un campo di lavoro so che morirei in tre giorni – scrive nel luglio del 1942 -, mi coricherei, morirei, eppure non troverei ingiusta la vita”²⁴⁹. Indipendentemente dai bisogni materiali, l'anima deve trovare la forza di andare avanti dentro di sé; essa deve anzi affrancarsi da ciò che è superfluo, al punto tale che lo spirito possa continuare comunque il suo cammino e il suo lavoro. “Stiamo andando verso tempi difficili – dice la Hillesum – e dunque: niente cioccolata, ma latticello”²⁵⁰. E ancora:

Ogni camicia pulita che puoi ancora indossare è quasi una festa; e così pure se ti lavi con un sapone profumato, in un bagno che è tutto tuo per quella mezz'ora. È proprio come se io mi stessi già congedando da queste raffinatezze della civiltà. E se un giorno non potrò più goderne, saprò in ogni caso che esistono e che possono rendere piacevole la vita, e in quanto tali le loderò, anche se non mi saranno toccate in sorte. Quel che conta, infatti, non è che tocchino proprio a me – vero?²⁵¹

²⁴⁷ *Ivi*, p. 126.

²⁴⁸ *Ivi*, p. 132.

²⁴⁹ *Ivi*, p. 146.

²⁵⁰ *Ivi*, p. 128.

²⁵¹ *Ivi*, p. 146.

Nelle *Enneadi*, Plotino scriveva che “non è l’anima che è nel mondo; ma il mondo, sì, esso è nell’anima”²⁵². Molti secoli dopo, Etty Hillesum sarebbe stata sicuramente affascinata da questo pensiero e, quasi certamente, dopo averlo letto, l’avrebbe riportato nel suo *Diario*, com’era solita fare con le citazioni di Rilke che la colpivano oppure con le massime del Vangelo di Matteo. Anche per lei in fondo, il mondo intero vive ogni giorno nella nostra anima, indipendentemente dal luogo in cui si è in quel determinato momento: “Io sono quotidianamente in Polonia, su quelli che si possono ben chiamare dei campi di battaglia [...]; sono accanto agli affamati e ai moribondi, ogni giorno – ma sono anche vicina al gelsomino e a quel pezzo di cielo dietro la mia finestra”²⁵³. Se l’interiorità assume in Etty un ruolo di fondamentale importanza, similmente, nella filosofia di Plotino, essa non si nascondeva celandosi, ma si esprimeva e insieme narrava di sé. In Plotino, l’anima umana si rivelava al mondo nelle sue *creazioni* che non erano, come accade nella teologia cristiana o nel nostro senso comune, *opere* della sua intelligenza, bensì *espressioni* della sua vita. In altri termini, l’anima, per il solo fatto di esistere, creava, e le sue creazioni, un po’ come accade nel pensiero della Hillesum, erano le stesse forme che via via assumeva la spontaneità della vita: “non c’è un’anima e le sue creazioni, perché l’anima è le sue creazioni, nel senso che in esse l’anima si produce, si descrive, si racconta, si dice”²⁵⁴. La Hillesum considerava la scrittura come l’espressione di un nuovo modo di sentire la vita e come in Plotino, anche lei vedeva il senso della *creatività* non tanto in una semplice profusione delle immagini, quanto nel suo *prodursi come significato a venire*:

Ed ecco che rispunta quella certezza: più tardi, se sarò sopravvissuta a tutto quanto, scriverò delle piccole storie su questo tempo, e saranno come rade pennellate su un ampio, muto sfondo fatto di Dio, Vita, Morte, Dolore, Eternità. Talvolta le molte preoccupazioni ci saltano addosso come parassiti. Bene, allora bisogna grattarsi un po’ e si diventa anche più brutti, ma uno deve pur toglierseli di dosso. Considererò il breve tempo in cui potrò rimanere qui come un regalo, una vacanza. In questi ultimi giorni sto percorrendo la vita come se mi portassi *dentro* una lastra fotografica che registra esattamente tutto, fin nei minimi dettagli. Sento che ogni cosa mi entra ‘dentro’ con grande nitidezza di contorni²⁵⁵.

In questa sua continua produzione di forme sta l’essenza *poetica* dell’anima. Essa rappresenta quello spazio originario del senso che consente alle immagini, alle idee e alle cose di sussistere secondo un significato definito, senza tuttavia essere precluse a un infinito significare. Proprio questo carattere ‘sorgivo’ dell’anima, quello che consente di “darsi ai fiumi senza però lasciarsi esaurire da essi”²⁵⁶, rappresenta la forza di Etty:

²⁵² Plotino, *Enneadi*, IV, 3, 93.

²⁵³ Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 136.

²⁵⁴ Umberto Galimberti, *Gli equivoci dell’anima*, Milano, Feltrinelli, 2006, p. 247.

²⁵⁵ Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., pp. 161-162.

²⁵⁶ Plotino, *Enneadi*, IV, 4, 36.

A volte mi sento proprio come una grande officina in cui si lavora duramente, si picchia col martello, e sa Dio che cosa. E altre volte mi sento come se dentro fossi di granito, un pezzo di roccia battuto da forti correnti – una roccia di granito che diventa sempre più scavata, e in cui i contorni e forme s’intagliano col passar del tempo. Forse verrà un giorno in cui quelle forme saranno belle e pronte, ben nette nei loro contorni, e allora mi toccherà semplicemente registrarle così come le ho trovate in me stessa²⁵⁷.

I pensieri della Hillesum rinviano a un futuro che non è tanto il tempo che ancora la attende, quanto quell’*ulteriorità di senso* che la sua esperienza non smette mai di diffondere: per questo con l’anima, come scriveva Plotino, “andiamo con stupore di fronte all’inconsueto, senza cessare di stupirci anche delle nostre già note esperienze”²⁵⁸. Se ogni vissuto è comprensibile alla luce di quell’*apertura di senso* dischiusa dall’anima stessa, allora ogni comprensione storicamente accaduta è esposta a una sempre nuova interrogazione di senso, che il tempo non cessa mai di promuovere e che, come tale, impedisce ai significati di irrigidirsi nella mera realtà presente. Non a caso, l’esperienza di Etty, non ha rappresentato solamente un lungo viaggio di formazione e crescita interiore, ma anche un’importante ricerca rivolta al futuro. Si trattava di recuperare il dono semplice e prezioso della parola, il “*tono giusto* per esprimere questo nuovo modo di sentire la vita”²⁵⁹:

So che seguirà un periodo diverso, un periodo di umanesimo – annota il 20 luglio 1942 –, vorrei tanto poter trasmettere ai tempi futuri tutta l’umanità che conservo in me stessa, malgrado le mie esperienze quotidiane. L’unico modo che abbiamo di preparare questi tempi nuovi è di prepararli fin d’ora in noi stessi. In qualche modo mi sento leggera, senz’alcuna amarezza e con tanta forza e amore. Vorrei tanto vivere per aiutare a preparare questi tempi nuovi: verranno di certo, non sento forse che stanno crescendo in me ogni giorno? Stamattina ho pregato pressappoco così. M’è venuto spontaneo d’inginocchiarmi su quella dura stuoia di cocco del bagno e le lacrime mi scorrevano sul volto²⁶⁰.

La vera vita si svolge nel nostro universo interiore e l’unico modo per sopportare il mondo esterno, sostiene la Hillesum, è quello di immaginare che il cielo viva dentro di noi: “Devo pensare a un’espressione di una poesia di Rilke: *spazio interno del mondo*”²⁶¹.

Ai suoi occhi è essenziale imparare a ‘leggere la vita degli uomini’, in una ricerca silenziosa da condurre sulla carta con sacrificio e pazienza, alla luce di una consapevolezza chiara e indubitabile: in ogni luogo e in ogni momento, ‘la vita è davvero bella’. Nel *Diario*, il 28 luglio 1942 – poco prima dell’atteso ordine di partenza per il campo di smistamento di Westerbork –, Etty scrive:

²⁵⁷ Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 120.

²⁵⁸ Plotino, *Enneadi*, IV, 4, 37.

²⁵⁹ Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 162.

²⁶⁰ *Ivi*, p. 179.

²⁶¹ *Ivi*, p. 195.

Ieri il mio cuore era come un uccello preso in trappola, ora è di nuovo libero e vola indisturbato dappertutto. Oggi c'è il sole. Preparo i mie panini e mi metto in cammino. Più tardi sarò il cronista delle nostre vicissitudini. Le comporrò in una lingua nuova e le conserverò in me stessa, se non avrò la possibilità di scriverle. Diventerò apatica e rivivrò, cadrò a terra e mi rialzerò, e forse, molto più tardi, mi capiterà di avere intorno uno spazio tranquillo che sarà tutto mio, e allora ci rimarrò anche un anno se sarà necessario – fintanto che la vita tornerà a zampillare, e mi verranno le parole giuste per testimoniare ciò che dovrà essere testimoniato²⁶².

II

La ragazza che non sapeva inginocchiarsi e che imparò a pregare

O speranza mia fin dalla giovinezza, dov'eri per me, dove ti eri ritratto? Non eri stato tu a crearmi, a farmi diverso dai quadrupedi e più sapiente dei volatili del cielo? Ma io camminavo fra le tenebre e su terreno sdruciolevole; ti cercavo fuori di me e non ti trovavo, perché tu sei il Dio del mio cuore.

Agostino, *Le Confessioni*

Sabato 14 giugno 1941 la giovane Etty afferma nel suo *Diario*:

Di nuovo arresti, terrore, campi di concentramento, sequestri di padri sorelle e fratelli. Ci si interroga sul senso della vita, ci si domanda se essa abbia ancora un senso: ma per questo bisogna vedersela esclusivamente con se stessi, e con Dio. Forse ogni vita ha il proprio senso, forse ci vuole una vita intera per riuscire a trovarlo. Comunque io ho smarrito qualsiasi rapporto con la vita e con le cose, mi sembra che tutto avvenga per caso e che ci si debba staccare interiormente da ognuno e da ogni cosa. Tutto sembra così minaccioso e sinistro, e ci si sente anche così impotenti²⁶³.

Queste parole, annotate solo qualche mese dopo l'inizio della terapia con Spier, manifestano la delusione e la tristezza di una giovane donna di fronte alla furia nazista, che allora imperversava in tutta la sua violenza. Il giorno dopo però, dopo aver provato ad affrontare quel dolore o piuttosto, come lei scrive, a fare qualcosa 'in me stessa', molti interrogativi disperati hanno in qualche modo trovato una risposta e "l'assurdità completa ha ceduto il posto a un po' d'ordine e di coerenza: ora posso andare avanti di nuovo. È stata un'altra breve ma violenta battaglia, ne sono uscita con un pezzetto di maturità in più"²⁶⁴. Il percorso interiore di Etty continua così grazie alla grande tenacia che ella ha saputo dimostrare nel superare ogni giorno ostacoli diversi: i terribili accadimenti di quel tempo, le insicurezze e paure, le difficoltà fisiche, il rapporto a volte difficile con i genitori, la passione e il desiderio per Spier. È proprio a partire

²⁶² *Ivi*, p. 190.

²⁶³ *Ivi*, p. 48.

²⁶⁴ *Ibidem*.

da questa capacità, quella di amare la vita nonostante le sue barriere e contraddizioni, che la giovane riesce a poco a poco a raggiungere quello stadio che lei stessa definisce nel suo *Diario* come “irrequietezza sacra”²⁶⁵. Da quel momento, la Hillesum comincerà a cercare *in se stessa* una forma diversa di spiritualità, “la mia forma”, che in poche ma intense parole sente di esprimere così: “Mio Dio prendimi nella tua grande mano e fammi tuo strumento, fa che possa scrivere!”²⁶⁶. L’amore che Etty rivela per la scrittura è dunque strettamente legato a Dio, tanto che la giovane sente spesso di dovergli chiedere aiuto nel trovare le parole giuste per esprimersi:

Più tardi viaggerò per i paesi del tuo mondo, mio Dio, io lo sento in me, questo istinto che passa i confini, che sa scoprire un fondo comune nelle varie creature in lotta su tutta la terra. E vorrei parlare di questo fondo comune, con voce sommessa e dolcissima e insieme persuasiva e ininterrotta. Dammi le parole e dammi la forza. Ma prima voglio trovarmi al fronte, tra gli uomini sofferenti – e poi avrò bene il diritto di parlare? Ogni volta è come una piccola ondata di calore, anche dopo i momenti più difficili: la vita è davvero bella. È un sentimento inspiegabile che non può fondarsi sulla realtà in cui viviamo [...]. Dammi un piccolo verso al giorno, mio Dio, e se non potrò sempre scriverlo perché non ci sarà più carta e perché mancherà la luce, allora lo dirò piano, alla sera, al tuo gran cielo. Ma dammi un piccolo verso di tanto in tanto²⁶⁷.

In che modo Etty ritrova però la tranquillità e la pace di un gesto intimo verso Dio, quello che la sera alla finestra le farà finalmente dire “ti ringrazio, Signore”²⁶⁸? La risposta ce la offre la stessa Hillesum quando, alla morte del suo amico e amante Julius Spier, scrive: “Sei tu che hai liberato le mie forze, tu che mi hai insegnato a pronunciare con naturalezza il nome di Dio. Sei stato l’intermediario tra Dio e me, e ora che te ne sei andato la mia strada porta direttamente a Dio e sento che è un bene. Ora sarò io l’intermediaria per tutti quelli che potrò raggiungere”²⁶⁹.

In realtà, la giovane che molto tempo prima aveva iniziato a scrivere il suo *Diario* per cercare di rimettere ordine in se stessa non è affatto una credente. I genitori non le hanno impartito una particolare educazione religiosa e l’ambiente dell’università che in seguito frequenta è del tutto estraneo o indifferente alla questione della fede: “lo stordimento e la disperazione in cui vive prima dell’incontro con Spier testimoniano la convinzione, più volte ribadita all’inizio del *Diario*, che la vita non abbia alcun senso, che sia un *rimescolio senza costrutto*”²⁷⁰. A poco a poco, però, nella lettura dei suoi pensieri, si possono intravedere i primi tratti di un sentire diverso, di una spiritualità celata che sboccia con calore e armonia nella vicinanza a qualcosa di più ‘grande’:

²⁶⁵ *Ivi*, p. 50.

²⁶⁶ *Ibidem*.

²⁶⁷ *Ivi*, p. 215.

²⁶⁸ *Ivi*, p. 97.

²⁶⁹ *Ivi*, p. 196.

²⁷⁰ Isabella Adinolfi, *Etty Hillesum. La fortezza inespugnabile*, cit., p. 133.

A scuoterla dal torpore, dall'opacità del suo vivere è infatti proprio quel valore che, secondo Platone, è il più appariscente di tutti, la bellezza, colta da Etty dapprima nei paesaggi naturali dei luoghi dove ha trascorso l'adolescenza, poi nella poesia di Rilke, nella prosa di Dostoevskij e Tolstoj, nei dipinti di Van Gogh e Cézanne e nella musica dei compositori classici e di Beethoven. È innanzitutto nella bellezza della natura e nelle opere di questi artisti che la giovane intuisce la presenza di Dio²⁷¹.

Questa sua nuova ispirazione che conferisce bellezza e significato universali all'arte e alla natura è testimoniata da un passo del *Diario* del 14 dicembre 1941, dove la Hillesum riporta la seguente conversazione tra Spier e il suo paziente: "Qualche volta ho la sensazione di avere Dio dentro di me, aveva detto un paziente a S., per esempio quando ascolto la *Matthäus-Passion*. E S. aveva risposto all'incirca che 'in quei momenti lui era in contatto diretto con le forze creative e cosmiche che operano in ogni persona'; e che 'questo principio creativo era in definitiva una parte di Dio, si doveva avere solo il coraggio di dirlo' ”²⁷². In questa concezione, Dio rappresenta dunque l'energia vivificante e la forza cosmica che regge il mondo e la vita degli uomini.

Julius Spier aveva trasmesso a Etty questa visione del divino riprendendola soprattutto da Carl Gustav Jung, che Spier conosceva bene e al quale doveva la sua formazione terapeutica. Jung riconosceva infatti una funzione positiva all'esperienza religiosa, parlandone nei termini di "un'energia vitale, di una forza dinamica presente in tutta la natura, che nell'uomo raggiunge il più alto grado di evoluzione e spiritualizzazione, ed è il motore di ogni attività sociale e culturale dell'umanità. È a questa energia originaria, primordiale che, secondo lo psicologo svizzero, le diverse religioni attingono i loro simboli e i libri sacri l'ispirazione"²⁷³. Il sentire se stessi come parte di un *Tutto cosmico* è testimoniato ugualmente dalla particolare rappresentazione dell'anima che affiora in un passo del *Diario* del 12 ottobre 1942:

L'età dell'anima – scrive la Hillesum – è diversa da quella registrata all'anagrafe. Credo che l'anima abbia una determinata età fin dalla nascita, e che questa età non cambi più. Si può nascere con un'anima che ha dodici anni. Si può anche nascere con un'anima che ne ha mille, esistono ragazzini dodicenni in cui si sente un'anima simile. Credo che l'anima sia la parte più inconscia dell'uomo, soprattutto in Occidente, penso che un orientale 'viva' la propria anima molto di più. L'occidentale non sa bene che farsene e se ne vergogna come di una cosa immorale [...]. Quando ci capitava di parlare della nostra grande differenza d'età, S. diceva sempre. "Chi mi dice che la sua anima non sia più vecchia della mia"²⁷⁴.

Secondo Jung, la forza di Dio si faceva più viva nell'uomo quando l'individuo si ritirava nella propria interiorità, cercando di trovare energie e conforto rispetto al mondo esterno; così la giovane scrive spesso di sentire il bisogno di ritirarsi nella 'cella' del proprio spazio interiore,

²⁷¹ *Ivi*, p. 133.

²⁷² Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 87.

²⁷³ Isabella Adinolfi, *Etty Hillesum. La fortezza inespugnabile*, cit., p. 129.

²⁷⁴ Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 236.

anche se questo per lei non significava affatto dimenticare il dolore del mondo esterno. L'11 giugno 1941 Etty trascrive a questo proposito un passo di rilevanza notevole, tratto da un saggio di Jung che sta leggendo in quel momento, dal titolo *Psicologia analitica e comprensione del mondo*:

Vi si legge che chi conosce se stesso, le profondità del proprio io, conosce Dio, senza tuttavia poterlo affermare e comprendere razionalmente. *'Non siamo mai più vicini all'eccelso mistero di tutte le origini che quando conosciamo il nostro Io, che c'illudiamo di aver sempre conosciuto. Ma le profondità dell'universo ci sono più note che le profondità dell'io, dove possiamo udire quasi direttamente l'Essere e il Divenire creatori, ma senza comprenderli'*²⁷⁵.

Qualche mese dopo, il 26 agosto 1941, la giovane sente ancora più intensamente la presenza di questa fonte vivificante, tanto da annotare nel *Diario* questi pensieri: "Dentro di me c'è una sorgente molto profonda. E in quella sorgente c'è Dio. A volte riesco a raggiungerla, più sovente essa è coperta di pietre e sabbia: allora Dio è sepolto. Allora bisogna dissotterrarlo di nuovo. M'immagino che certe persone preghino con gli occhi rivolti al cielo: esse cercano Dio fuori di sé. Ce ne sono altre che chinano il capo nascondendolo fra le mani, credo che cerchino Dio dentro di sé"²⁷⁶. Così, grazie alla terapia e agli insegnamenti di Spier, Etty non si limita dunque a mostrare di aver appreso soltanto astrattamente delle teorie filosofiche o psicoanalitiche, ma fa sì che quelle stesse teorie si incarnino nella sua vita. Diversamente dal pensatore astratto, la cui comunicazione di verità si limita a mera speculazione, la Hillesum è invece in grado di trasformarsi in un'autentica *individualità esistente*, che, come vorrebbe Kierkegaard, ha finalmente il coraggio di dire *Io*. L'esistenza infatti è sempre individualità, è il pensiero come *azione nella vita*, è 'reduplicazione' – così si esprimeva il filosofo danese nei suoi *Papirer* –, nel senso che ciò che appartiene al pensiero astratto è solo parola o 'dialettica di pensiero', mentre nella reduplicazione questo pensiero diviene azione, vera e propria attuazione della parola nella realtà. Ciò che cerca l'individuo è una verità con la quale possa comunicare quanto di più complesso e profondo c'è nel suo essere e, in questo senso, la vita di Kierkegaard e quella della Hillesum rappresentano delle incredibili dimostrazioni di quanto sia faticoso dare un senso alle proprie insicurezze e inquietudini interiori. L'uno e l'altra sono l'incarnazione della contraddittorietà della vita umana, la quale è libertà, interesse, passione, paura, di contro al mero pensiero speculativo che si dà nella necessità, nell'oggettività, nell'essere distaccato e nel rappresentare un togliimento o una mediazione della contraddizione. Nel novembre del 1941,

²⁷⁵ Isabella Adinolfi, *Etty Hillesum. La fortezza inespugnabile*, cit., p. 130.

²⁷⁶ Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 60.

Etty scrive: “Paura di vivere su tutta la linea. Cedimento completo. Mancanza di fiducia in me stessa. Repulsione. Paura”²⁷⁷. E ancora poche pagine prima:

Devo proprio diventare più semplice. Lasciarmi vivere un po’ di più. Non pretendere di vedere già dei risultati. Ora conosco la mia cura: accoccolarmi in un angolino e ascoltare quel che ho dentro, ben raccolta in me stessa. Tanto, col pensiero non ci arriverò mai. Pensare è una bella, una superba occupazione quando studi, ma non puoi ‘pensarti fuori’ da uno stato d’animo penoso. Allora devi fare altro, farti passiva e ascoltare, riprender contatto con un frammento d’eternità²⁷⁸.

In Kierkegaard, la più alta forma di esistenza interiore era rappresentata dal cristianesimo e ai suoi occhi la fede non era altro che vita vissuta. Nella *Postilla conclusiva non scientifica*, egli dichiarava che “se il credente esiste nella fede, la sua esistenza ha un contenuto enorme, non però nel senso di una sequenza di paragrafi”²⁷⁹. Allo stesso modo, con affetto e passione, Etty chiederà al suo Dio di darle “meno pensieri e più acqua fredda e ginnastica alla mattina presto. La vita non può essere colta in poche formule. In fondo, è quel che stai cercando di fare tutto il tempo e che ti porta a pensare troppo: stai cercando di rinchiudere la vita in poche formule ma non è possibile, la vita è infinitamente ricca di sfumature, non può essere imprigionata né semplificata. Ma semplice potresti essere tu...”²⁸⁰.

In questo tentativo di dissotterrare Dio dentro di sé, la luce della fede le apparirà di giorno in giorno con sempre più chiarezza. Nel novembre del 1941 scrive: “A volte, ultimamente, mi capita di vedere una singola frase della Bibbia in una luce nuova, ricca di significato e di vita. Dio creò il mondo a sua somiglianza. Amate il prossimo vostro come voi stessi. Ecc.”²⁸¹.

Forse l’occasione più importante, che ha permesso realmente alla sua spiritualità di darsi forma, si profila quando un giorno Spier – come annoterà la giovane più tardi – le aveva confidato di pregare molto spesso, la sera, per alcune persone. In quell’occasione Etty gli aveva chiesto, indiscretamente e “con la pretesa di sapere tutto quanto”²⁸², che cosa dicesse durante quelle preghiere e lui – che solitamente rispondeva in modo chiaro e trasparente a domande ben più intime – aveva timidamente replicato: “Questo non glielo dico. Per adesso no. Più tardi”²⁸³. Incuriosita dalla reazione di Spier, quasi che l’atto di pregare fosse simile ai “gesti dell’amore di cui pure non si può parlare se non si è poeti”²⁸⁴, Etty inizia a esercitarsi nella preghiera, forzandosi così di piegare le ginocchia nella sua camera da bagno, fino a quando, la sera del 13

²⁷⁷ *Ivi*, p. 70.

²⁷⁸ *Ivi*, p. 61.

²⁷⁹ Søren Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, in C. Fabro (a cura di), *Opere*, Firenze, Sansoni, 1972, pp. 467-68.

²⁸⁰ Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 69.

²⁸¹ *Ivi*, p. 78.

²⁸² *Ivi*, p. 88.

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ *Ivi*, p. 87.

dicembre 1941, le accade qualcosa di inaspettato: “Ieri sera, subito prima di andare a letto, mi sono trovata improvvisamente in ginocchio nel mezzo di questa grande stanza, tra le sedie di acciaio sulla stuoia chiara. Un gesto spontaneo: spinta a terra da qualcosa che era più forte di me”²⁸⁵. Tale fondamentale cambiamento la fa sentire diversa e più consapevole di sé ²⁸⁶ e in questo processo il ruolo di Spier è stato senza dubbio importantissimo. Proprio lui, poco tempo prima, aveva detto a Etty, quasi profeticamente: “Credo che per te io sia un *primo passo* verso un amore veramente grande”²⁸⁷. Così, il rapido evolversi della storia d’amore con lui e il loro crescere insieme, come in un’intima comunione di anime, permetteranno il progressivo risveglio in Etty del vero amore, quello per Dio, di cui il suo “grande amico” è stato, come lei stessa lo definisce, l’*intermediario* o anche, in altri termini, l’*ostetrico della mia anima*.

Il 31 dicembre 1941, nel ripensare all’anno che sta volgendo al termine, la giovane scrive:

Ora sono quasi le otto e mezzo di sera: l’ultima sera di un anno che è stato per me il più ricco e fruttuoso, e insieme il più felice di tutti. E se dovessi spiegare in una parola perché quest’anno è stato così buono – a partire dal 3 febbraio, quando avevo suonato timidamente al 27 della Courbetstraat e un tipo da far paura mi aveva esaminato le mani tenendo un’antenna sulla testa –, allora dovrei dire: *per la mia grande presa di coscienza*. Il che significa anche poter disporre delle mie forze più profonde [...]. E ora mi capita di dovermi inginocchiare di colpo davanti al mio letto, persino in una fredda notte d’inverno. Ascoltarsi dentro. Non lasciarsi più guidare da quello che si avvicina da fuori, ma da quello che *s’innalza dentro*. È solo un inizio, me ne rendo conto. Ma non è più un inizio vacillante, ha già delle basi²⁸⁸.

Gli alti muri della preghiera, che di giorno in giorno la Hillesum innalza intorno a sé, le permettono di divenire più concentrata e forte rispetto alla distruzione e al dolore che imperversavano nel mondo esterno. Tuttavia il riparo interiore costituito dalla preghiera, ancora una volta, non deve far pensare a una sorta di ‘via di scampo’ rispetto alle minacce e al terrore della guerra. Proprio le sue parole chiariscono questo punto:

Dio, certe volte non si riesce a capire e ad accettare ciò che i tuoi simili su questa terra si fanno l’un l’altro, in questi tempi scatenati. Ma non per questo io mi rinchiudo nella mia stanza, Dio: continuo a guardare le cose in faccia e non voglio fuggire dinanzi a nulla, cerco di comprendere i delitti più gravi, cerco ogni volta di rintracciare il nudo, piccolo essere umano che spesso è diventato irriconoscibile. In mezzo alle rovine delle sue azioni insensate. Io non me ne sto qui, in una stanza tranquilla ornata di fiori, a godermi Poeti e Pensatori glorificando Iddio, questo non sarebbe proprio tanto difficile, né credo di essere così estranea al mondo come dicono inteneriti i miei buoni amici [...]. Io guardo il tuo mondo in faccia, Dio, e non sfuggo alla realtà per

²⁸⁵ *Ibidem*.

²⁸⁶ *Ivi*, p. 88: Etty scrive che “in questi ultimi tre giorni è come se io fossi passata attraverso un processo di maturazione di anni”.

²⁸⁷ *Ivi*, p. 64.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 93.

rifugiarmi nei sogni – voglio dire che anche accanto alla realtà più atroce c'è posto per i bei sogni –, e continuo a lodare la tua creazione, malgrado tutto!²⁸⁹

In questo senso, l'esperienza religiosa di Etty è propriamente *mistica*, non tanto nel significato corrente di un'unione con il divino del tutto distaccata da ciò che è pratico e reale, quanto piuttosto di un ideale spirituale che, pur costruito nell'interiorità, si concretizza costantemente nella vita quotidiana, anche e soprattutto di fronte ai suoi conflitti e contraddizioni. In genere, saremmo portati a considerare l'esperienza mistica in modo solamente astratto, come qualcosa di estraneo all'esistenza; potremmo dire che, per Etty, Dio diviene invece *intimità vivente*, poiché egli si dà certamente nel suo spazio interiore, ma insieme va cercato con pazienza nella realtà, in ogni cuore umano che sia stato in grado di aprirsi al suo mistero. Non a caso, alla morte di Spier, Etty dedicherà all'amico queste parole:

In te c'erano tutto il male e tutto il bene che possono esserci in un uomo. I demoni, le passioni, la bontà e l'amore per gli uomini, tutto era in te, che sapevi tanto capire, che sapevi cercare e trovare Dio. Hai cercato Dio dappertutto, in ogni cuore umano che ti si è aperto – quanti ce ne sono stati –, e dappertutto hai trovato un pezzetto di lui. Non hai mai rinunciato a questo, potevi essere così impaziente nelle cose piccole, ma in quelle grandi eri così paziente, così infinitamente paziente²⁹⁰.

La ragazza che non sapeva inginocchiarsi e che imparò a pregare proseguirà dunque la sua vita camminando insieme a Dio. Quand'è così l'esistenza, sostiene Etty, diventa un'unica, lunga passeggiata e anche se il dolore bussa ostinatamente alla porta, rimane ferma in lei la convinzione che nella vita c'è pur sempre posto per tutto, “per una fede in Dio e per una misera fine”²⁹¹.

Il Dio della Hillesum, da forza cosmica e vitale presente in tutta la natura si trasforma così, a poco a poco, in un'autentica persona. Egli rappresenterà, al contempo, sia la parte più profonda e intima di sé stessa, che per comodità lei chiama *Dio* e con cui si trova a dialogare continuamente, sia la realtà trascendente a cui si rivolge nella preghiera, quel Dio che non è responsabile verso il mondo e di cui proprio noi invece dobbiamo essere responsabili. La peculiarità della testimonianza di Etty sta infatti anche in questo, ossia nel credere, fino alla fine e nonostante l'incombenza sempre più certa delle morte, che “se Dio non mi aiuterà più, allora sarò io ad aiutare Dio”²⁹². Etty ammette con onestà che in quel momento, di fronte all'ormai sicura fine del destino ebraico, non era possibile farsi delle illusioni eroiche: “mi chiedo – scrive l'11 luglio 1942 – che cosa farei effettivamente se mi portassi in tasca il foglio con l'ordine di

²⁸⁹ *Ivi*, p. 113.

²⁹⁰ *Ivi*, p. 198.

²⁹¹ *Ivi*, p. 136.

²⁹² *Ivi*, p. 163.

partenza per la Germania e se dovessi partire tra una settimana”²⁹³. Eppure, il suo desiderio di aiutare Dio il più possibile, perché proprio questo significava ‘esserci anche per gli altri’, rimarrà vivo in lei fino all’ultimo istante, anche dopo essere salita sul treno che da Westerbork l’avrebbe portata ad Auschwitz. Poco più tardi, la mattina del 12 luglio 1942 – dopo essere rimasta sveglia per tutta la notte con gli occhi che le bruciavano e aver visto passare davanti a sé ‘immagini su immagini di dolore umano’ –, la giovane riporta questa preghiera nel suo *Diario*:

Ti prometto una cosa, Dio, soltanto una piccola cosa: cercherò di non appesantire l’oggi con i pesi delle mie preoccupazioni per il domani – ma anche questo richiede una certa esperienza. Ogni giorno ha già la sua parte. Cercherò di aiutarti affinché tu non venga distrutto dentro di me, ma a priori non posso promettere nulla. Una cosa, però, diventa sempre più evidente in me, e cioè che tu non puoi aiutare noi, ma che siamo noi a dover aiutare te, e in questo modo aiutiamo noi stessi. L’unica cosa che possiamo salvare in questi tempi, e anche l’unica che veramente conti, è un piccolo pezzo di te in noi stessi, mio Dio. E forse possiamo anche contribuire a disseppellirti dai cuori devastati di altri uomini. Sì, mio Dio, sembra che tu non possa far molto per modificare le circostanze attuali ma anch’esse fanno parte di questa vita. Io non chiamo in causa la tua responsabilità, più tardi sarai tu a dichiarare responsabili noi”²⁹⁴.

Una simile concezione di Dio, non più Signore onnipotente, ma debole perché buono e giusto, venne tra l’altro elaborata da un punto di vista più strettamente logico e filosofico da Hans Jonas. Nato nel 1903 in Germania, Jonas fu allievo di Martin Heidegger e Rudolf Bultmann, nonché compagno di studi di Hannah Arendt; a causa delle sue origini ebraiche, fu però costretto ad emigrare, in Inghilterra e poi in Palestina, subito dopo l’avvento del nazismo. Negli anni Cinquanta del Novecento, Jonas decise infine di trasferirsi negli Stati Uniti, dove scrisse un breve ma intenso saggio intitolato “*Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*” e che qui prendiamo rapidamente in esame.

A partire dal *mito* – che già Platone aveva riconosciuto come forma perfetta di comunicazione per quella sfera che travalica il mondo conoscibile – Jonas racconta che “in principio, per una scelta imperscrutabile, il *fondamento divino* dell’essere decise di rimettersi al caso, al rischio e alla molteplicità infinita del divenire. E lo fece in modo totale, senza riserve: abbandonandosi all’avventura dello spazio e del tempo, la divinità non tenne nulla per sé”²⁹⁵. Ebbene, con la creazione, Dio, secondo Jonas, si affidò totalmente all’*errabonda metamorfosi* del suo destino, perdendo ogni suo carattere incontaminato e integro; egli volle così spogliarsi “della propria divinità per riaverla di nuovo nell’odissea del tempo, gravata di quanto ha mietuto

²⁹³ *Ivi*, p. 164.

²⁹⁴ *Ivi*, p. 169.

²⁹⁵ Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987; trad. it. di C. Angelino, Id., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Genova, il melangolo, 1989, p. 23.

e raccolto a caso nell'esperienza non prevedibile del divenire"²⁹⁶. Il punto più originale del racconto di Jonas sta però nella stessa 'reazione' di Dio alla creazione: quest'ultima infatti rappresenta per il divino un modo sempre nuovo di misurarsi con la propria essenza nascosta e di scoprire se stesso nelle sorprese che gli procura l'avventura del mondo:

La Trascendenza diviene consapevole di se stessa con la comparsa dell'uomo e da quel momento ne segue l'agire trattenendo il respiro, sperando e corteggiandolo, con gioia e con tristezza, con soddisfazione e disinganno; e, come credo, facendosi sentire, senza entrare direttamente nella dinamica del dramma che si svolge sul palcoscenico del mondo. Non potrebbe darsi che il Trascendente stesso – grazie al riverbero della sua condizione, oscillando in sintonia con l'oscillare dell'instabile bilancia delle cose umane – proietti luci ed ombre sul paesaggio umano?²⁹⁷

Il Dio di Jonas è dunque un divino al contempo *sofferente* e *diveniente*. Ma non si tratta forse dello stesso Dio di cui parla la Hillesum, colui al quale bisognerebbe trovare una "dimora consacrata" o un "tetto"²⁹⁸ dentro se stessi? I caratteri della sofferenza e del divenire sembrerebbero tra l'altro in netto contrasto con la rappresentazione biblica della maestà divina; tuttavia, si può notare che questa contraddizione è meno radicale di quanto sembri a prima vista:

Non incontriamo forse nella Bibbia ebraica un Dio che si sente ignorato e misconosciuto dall'uomo e che di ciò *si rattrista*? Non lo vediamo rammaricarsi per aver creato l'uomo, soffrendo per la delusione che l'uomo gli ha procurato? – e in particolare il popolo che ha eletto? Ricordiamo le parole del profeta Osea e il commosso lamento d'amore di Dio per l'infedeltà della sua sposa Israele [...]. È un Dio che si cala *nel tempo*, anziché possedere un'essenza perfetta destinata a restare identica a se stessa nell'eternità²⁹⁹.

Sia nella concezione di Jonas che nei pensieri della Hillesum, il divino, sin dal momento della creazione, sembra dunque molto vicino e 'simile' all'uomo, se non altro per il fatto che egli viene toccato da ciò che accade nel mondo, e 'toccato' significa alterato, mutato nella condizione che gli è propria. Dio non è più solitario, distante e chiuso in se stesso, poiché egli deve mantenere per sempre un rapporto con ciò che ha creato; egli diviene insomma un Dio *che si prende cura* e che è dunque coinvolto in ciò di cui si preoccupa.

²⁹⁶ *Ivi*, p. 24.

²⁹⁷ *Ivi*, p. 27.

²⁹⁸ Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 202.

²⁹⁹ *Ivi*, p. 28: Hans Jonas si richiama a due passi dell'Antico Testamento. Il primo si riferisce a Genesi 6,5-7, che recita testualmente: "Il Signore vide che la malvagità dell'uomo nella terra era grande e che ogni creazione del pensiero dell'animo di lui era costantemente soltanto male. Il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò nel cuore. Il Signore disse: *Distruggerò dalla faccia della terra l'uomo che ho creato, dall'uomo fino ai quadrupedi, ai rettili, agli uccelli del cielo, perché mi sono pentito di averlo fatto*"; il secondo, in Osea 1,3, tratta della particolare vicenda amorosa del profeta Osea, interpretata però in maniera più universale, come segno di tradimento che il popolo di Israele ha consumato verso il Dio che l'ha eletto: "Quando il Signore cominciò a parlare a Osea, gli disse: *Va, prenditi in moglie una prostituta e abbi figli di prostituzione, poiché il paese non fa che prostituirsi allontanandosi dal Signore*".

Qualunque sia stata la condizione iniziale e originaria della divinità, essa cessò di essere chiusa in se stessa nel momento in cui si mise in relazione con l'esserci di un mondo, o creandolo o permettendone l'origine. Che Dio si preoccupi delle sue creature, è, com'è noto, uno dei principi fondamentali della fede ebraica. Ma il nostro concetto intende sottolinearne l'aspetto meno conosciuto, il fatto che questo Dio che si prende cura non è un mago, che nell'atto stesso di prendersi cura realizza lo scopo della sua sollecitudine: questo Dio ha fatto intervenire altri attori e in questo modo ha fatto dipendere da loro la sua preoccupazione. Egli è perciò un Dio in costante situazione di pericolo, un Dio che rischia in proprio³⁰⁰.

Concedendo all'uomo la libertà, Dio ha rinunciato alla sua potenza e questo diviene visibile in tutta la sua drammaticità proprio ad Auschwitz: "Dio non è nemmeno responsabile verso di noi per le assurdità che noi stessi commettiamo – scrive la Hillesum lunedì 29 giugno 1942 –: i responsabili siamo noi!"³⁰¹. E ancora, il 12 luglio:

Quasi a ogni battito del mio cuore, cresce la mia certezza: tu non puoi aiutarci, ma tocca a noi aiutare te, difendere fino all'ultimo la tua casa in noi. Esistono persone che all'ultimo momento si preoccupano di mettere in salvo aspirapolveri, forchette e cucchiari d'argento – invece di salvare te, mio Dio. E altre persone, che sono ormai ridotte a semplici ricettacoli di innumerevoli paure e amarezze, vogliono a tutti i costi salvare il proprio corpo. Dicono: me non mi prenderanno. Dimenticano che non si può nascere nelle grinfie di nessuno se si è nelle tue braccia. Comincio a sentirmi un po' più tranquilla, mio Dio, dopo questa conversazione con te. Discorrerò con te molto spesso, d'ora innanzi, e in questo modo ti impedirò di abbandonarmi. Con me vivrai anche tempi magri, mio Dio, tempi scarsamente alimentati dalla mia povera fiducia; ma credimi, io continuerò a lavorare per te e a esserti fedele e non ti cacerò via dal mio territorio.

Anche a Westerbork Etty ha continuato il suo dialogo amoroso con il divino, da "quella baracca talvolta al chiaro di luna, fatta d'argento e d'eternità: come un giocattolino sfuggito alla mano distratta di Dio"³⁰². L'affermazione di Jonas secondo cui, ad Auschwitz, Dio "non intervenne, non perché non lo volle, ma perché non fu in condizione di farlo" trova una rappresentazione splendida proprio in un passo del *Diario* della Hillesum, che il 20 settembre 1942, a Westerbork, parlerà del suo rapporto con Dio al suo "compagno d'armi", Joseph (Jopie) Vleeschhouwer:

Ci ho messo due sere – per potergli confidare questa cosa intima, la cosa più intima che ci sia. E volevo tanto dirgliela, quasi per fargli un regalo. 'Sì, sai, allora sono uscita di notte dalla mia baracca. Era così bello, sai. E allora mi sono, allora mi sono ... Oh, era così bello'. E solo la sera successiva ho potuto dirglielo: 'Allora mi sono inginocchiata, là, davanti alla vasta brughiera'. È rimasto del tutto senza fiato e silenzioso, e mi ha guardato e ha detto: 'Come sei bella'³⁰³.

³⁰⁰ *Ivi*, pp. 30-31.

³⁰¹ Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 134.

³⁰² *Ivi*, p. 212.

³⁰³ Il passo citato si trova nella traduzione italiana del *Diario* a p. 206. La versione completa, integrata con le traduzioni in inglese e francese, è qui ripresa da: Isabella Adinolfi, *Etty Hillesum. La fortezza inespugnabile*, cit., p. 141.

L'esperienza mistica di Etty rappresenta così la concreta sintesi di finito e infinito di cui parlava Kierkegaard: "In fondo – scrive la giovane il 17 settembre 1942 – la mia vita è un ininterrotto ascoltar dentro me stessa, gli altri, Dio. E quando dico che ascolto dentro, in realtà è Dio che ascolta dentro di me. La parte più essenziale e profonda di me che ascolta la parte più essenziale e profonda dell'altro. Dio a Dio"³⁰⁴. Kierkegaard sosteneva che l'uomo avesse precisamente la sua *realità* nel mantenere questa sintesi, diversamente dal pensatore astratto, che ai suoi occhi conservava quindi una natura meramente duplice e divisa.

Il percorso interiore e spirituale della Hillesum potrebbe anche essere interpretato proprio alla luce di una particolare concezione kierkegaardiana, la cosiddetta *teoria degli stadi*, secondo cui lo sviluppo della vita di un individuo si articola lungo tre stadi diversi: estetico, etico e religioso. In realtà, secondo Kierkegaard, queste diverse possibilità dell'esistenza non dovevano essere percorse necessariamente dall'uomo; gli stadi si presentavano, appunto, come descrizione di differenti 'tipi umani', quali l'esteta, l'individuo etico e l'uomo religioso. Ma proprio l'esperienza di vita di Etty ha forse rappresentato l'incarnazione perfetta di quei tre momenti, ciascuno legato con semplicità all'altro come in un lungo viaggio e dove lo stadio più alto da lei raggiunto è stato appunto quello religioso. Se all'inizio la giovane, passando incessantemente da un desiderio all'altro, era simile all'esteta, la cui vita – non ammettendo alcun giogo – dissolve ogni realtà in possibilità e obbedisce soltanto al richiamo mutevole del piacere, a un certo punto il malessere esistenziale che cresce in lei le fa capire quanto un simile modo di vivere sia in sostanza triste e senza scopo. Per cercare di dare un significato alla sua inquietudine interiore, Etty chiede dunque aiuto a Spier, il quale la esorterà a conoscere se stessa e a divenire consapevole di sé. Diventare coscienti di sé vuol dire entrare nel mondo dell'etica, se è vero che Kierkegaard la definiva come "ciò per cui un uomo diventa ciò che diventa"³⁰⁵. Il fine dell'attività dell'uomo etico è sé stesso, che però non è un sé astratto, ma un sé concreto, 'sociale e civile', che deve dunque confrontarsi con il mondo, come Etty amava ripetere. Far rivivere sulla carta tutto quello che le accadeva intorno, a partire da una nuova armonia interiore, diviene per lei un compito fondamentale: il suo amore per la scrittura esprime così non soltanto la volontà di testimoniare i fatti del nostro tempo, ma anche la possibilità di aprire la strada ad un periodo diverso, un periodo di nuovo 'umanesimo'. Il 19 giugno 1942 annota nel *Diario*:

Stasera devo leggere ancora Puškin per un'oretta. Non ho da fare le code e non ho quasi da preoccuparmi per l'andamento della casa. Non credo che in Olanda ci sia un'altra persona che viva in condizioni altrettanto buone, o così mi sembra per lo meno. Devo far buon uso di tutto il tempo che ho a disposizione e che non è consumato dalle preoccupazioni quotidiane, devo

³⁰⁴ Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 203.

³⁰⁵ Søren Kierkegaard, *Aut-Aut*, vol. V, Milano, Adelphi, 1976-1989, p. 147.

sfruttarlo minuto per minuto, è una responsabilità pesante. Ogni giorno trovo che non lavoro con abbastanza concentrazione e intensità. Ho davvero degli obblighi, degli obblighi morali³⁰⁶.

È la scoperta di Dio a rappresentare però la svolta decisiva nella vita della Hillesum. La sua fede diviene, come in Kierkegaard, un'autentica *comunicazione d'esistenza*, un *salto* verso un amore veramente grande, una *scelta* verso quel "pezzetto di Dio che potrebbe farsi poesia in me"³⁰⁷. L'amore per Dio trascende così la morale e la innalza a una più alta spiritualità. Lo sguardo mistico di Etty sul mondo dunque è uno sguardo dall'alto, uno sguardo che "discerne il bene e il male, ovunque si trovino, ma con imparzialità e distacco, libero da odio e risentimento". E così la 'parola vivente' dei suoi pensieri, ancora una volta, fa risplendere il senso autentico della sua esistenza:

Credo di poter accettare ogni cosa di questa vita e di questo tempo. E quando la burrasca sarà troppo forte e non saprò più come uscirne, mi rimarranno sempre due mani giunte e un ginocchio piegato, è un gesto che a noi ebrei non è stato tramandato di generazione in generazione. Ho dovuto impararlo a fatica. È l'eredità più preziosa che io abbia ricevuto dall'uomo di cui ho già quasi dimenticato il nome, ma la cui parte migliore continua a vivere in me. Com'è strana la mia storia – la storia della ragazza che non sapeva inginocchiarsi. O con una variante: della ragazza che aveva imparato a pregare. È il mio gesto più intimo, ancora più intimo dei gesti che ho per un uomo. Non si può certo riversare tutto il proprio amore su una persona sola.

³⁰⁶ *Ivi*, p. 126.

³⁰⁷ *Ivi*, p. 230.

Helga Schneider:

la storia mancata di una madre e di una figlia

I

Gli occhi di una bambina di fronte all'agonia del Reich

Voglio andare sui trampoli e rimestare nei pentoloni dove bolle la marmellata. Voglio un cielo azzurro, non attraversato dagli uccelli neri. Voglio respirare un'aria che non sappia di cadaveri e notti che non esplodono sopra la mia testa. Voglio un Dio che fermi la guerra!

Helga Schneider, *Il rogo di Berlino*

Come si è visto nei capitoli precedenti, la forza delle testimonianze della Shoah non si esaurisce in una semplice narrazione di fatti realmente accaduti. A questo scopo basterebbe il semplice riferimento alle prove documentarie, che limitandosi a una ricostruzione storica e cronologica degli eventi, lasciano da parte il valore al contempo particolare e universale di un'esperienza vissuta.

Diversamente dal semplice resoconto storico, la voce della testimonianza allude a qualcosa di ulteriore, a ciò che potremmo definire come *mondi altri*. Le parole di colui che racconta, restituendo realtà al passato e contestualizzandolo, gli permettono di divenire 'uno di noi', annullando così implicitamente quei fattori di invisibilità, separazione e indifferenza che contribuirono alla Shoah. A incarnare più di ogni altro questa autentica mediazione di storia e vita – tra ciò che viene descritto nei libri e l'*umanizzazione* di quegli stessi eventi – è la vicenda di una donna tedesca, tuttora vivente, che ha visto con i suoi stessi occhi gli ultimi sospiri agonizzanti del Terzo Reich: si tratta di Helga Schneider.

Nata in Slesia il 17 novembre del 1937, Helga trascorse i primi anni della sua vita a Berlino, allora autentica roccaforte di Hitler e dei suoi collaboratori. Sin da subito, la famiglia di Helga si rivelò poco attenta e premurosa per una bambina di quell'età. Il padre di origini austriache – che appariva spesso “chiuso, lontano” tanto da metterle “soggezione”³⁰⁸ – fu costretto a partire per il fronte, dopo che l'Austria era stata annessa alla Germania nel 1938. Helga racconta che la guerra rappresentò per lui un obbligo pesante da assolvere, dato il suo totale disinteresse per la causa “del *Führer* e del *Vaterland*”. Ma fu in particolare la madre di

³⁰⁸ Helga Schneider, *Il rogo di Berlino*, Milano, Adelphi, 1995, p. 14: l'autrice risiede a Bologna dal 1963 e ha pubblicato tutti i suoi libri in italiano.

Helga a incarnare qualcosa di sconcertante, non il tradizionale punto di riferimento dell'infanzia di una bambina, ma quasi una 'radice' di vita gravosa da conservare. Il ritratto di questa donna – che Helga rivedrà solo molti anni dopo e il cui nome di nascita non è mai citato nei suoi libri – è forse più espressivo di qualsiasi tentativo di descrizione:

Mia madre era una signora bionda che gridava 'Sieg Heil' quando Adolf Hitler si esibiva nei suoi comizi. Talvolta portava anche me, e un giorno mi smarrì tra la folla, ritrovandomi solo quando la piazza si fu svuotata. Mia nonna me lo raccontava molto spesso, caricando le parole di tutto l'odio che nutriva per quella nuora. Dopo la nascita di mio fratello Peter, mia madre scopri di aver sbagliato carriera. Ben presto si convinse che servire la causa del Führer fosse più onorevole dell'allevare i propri figli; così ci abbandonò entrambi in un appartamento di Berlin-Niederschönhausen e si arruolò nelle SS³⁰⁹.

Ebbene nel 1941 la piccola Helga, di soli quattro anni, insieme al fratello Peter, che aveva poco più di un anno e mezzo, vennero affidati alla zia, fino a che la nonna paterna si precipitò dalla Polonia per dedicarsi ai due bambini. La donna, che arrivò "col suo odore di pollaio e di biscotti ai semi di anice"³¹⁰, aveva le idee chiare sul futuro dei nipoti, tanto che si stabilì subito con loro nell'appartamento di Niederschönhausen in attesa di nuovi sviluppi. La nonna, fermamente contraria al nazismo e dunque anche alle "fisime da SS"³¹¹ della nuora, "cancellò ogni traccia di mia madre – scrive Helga – come se la casa fosse stata infestata dalla peste. Ma trovò il modo di rinnovarne ogni giorno il ricordo parlandone in termini irripetibili, aggiungendo nuovo odio a vecchi rancori. Quella nuora, in realtà, non le era mai piaciuta"³¹².

La Schneider racconta così la sua esperienza cercando di far rivivere nel presente il suo sguardo da bambina. La figura della nonna, affettuosamente severa, tanto pratica quanto poetica allo stesso tempo – che "mi puniva senza indugi ogni qualvolta dicevo le bugie"³¹³ – ritorna alla sua mente negli stessi tratti semplici e puri del mondo incantato dell'infanzia. Fu proprio lei a far conoscere per la prima volta il significato della parola 'amore' ai due bambini:

A Niederschönhausen c'era un cortile acciottolato che si chiamava Böllerhof. La nonna ci accompagnava là a giocare. Tutti i bambini la adoravano perché era allegra. Possedeva una fervida fantasia e un certo fare fanciullesco. Si inventava sempre nuovi giochi, riuscendo a farci dimenticare la guerra almeno per un po'. Cantava in lingua polacca, e anche se non capivamo nulla continuavamo ad ascoltarla estasiati. In quel cortile spoglio cantava e ballava muovendosi con garbo, con una spontaneità innocente e popolana; tutti le volevano bene e io talvolta ne ero gelosa. Ma spesso, nel bel mezzo della sua esibizione, urlavano le sirene ed eravamo costretti a correre in cantina; così l'incantesimo si spezzava di colpo³¹⁴.

³⁰⁹ *Ivi*, p. 11.

³¹⁰ *Ivi*, p. 12.

³¹¹ Helga Schneider, *Lasciami andare madre*, Milano, Adelphi, 2001, p. 85.

³¹² Helga Schneider, *Il rogo di Berlino*, cit., p. 12.

³¹³ *Ibidem*.

³¹⁴ *Ivi*, p. 13.

Uno dei dolori più grandi nella vita di Helga fu causato proprio dalla partenza della nonna. Il padre della piccola infatti, tornato a Berlino per una breve licenza all'inizio dell'estate del 1942, conobbe una giovane donna di nome Ursula, con cui decise ben presto di risposarsi. Fu allora che la nonna dovette ritornare in Polonia. Quando capì che non c'era più niente da fare, la donna "riempì la borsa da viaggio, impugnò l'ombrello del nonno come una baionetta e ripartì, non senza aver giurato che non avrebbe mai più voluto rivedere il figlio e tanto meno la nuora. Povera nonna, aveva tanto sperato di poter essere lei ad allevarci. E forse le sarebbe riuscito meglio di quanto riuscì poi alla nostra matrigna!"³¹⁵.

La nuova vita con questa 'perfetta estranea' fu subito difficile. La donna mostrava di accettare solo il piccolo Peter e inoltre, annota la Schneider,

... alcuni atteggiamenti di Ursula mi sconcertavano. Se succedeva che sbagliassi, talvolta balbettavo: 'Io pensavo che ...', ma lei mi interrompeva gridando. '*Tu non devi pensare, tu devi solo ubbidire!*'. Mi raggelava. Ubbidire senza pensare: non potevo accettare un simile ordine da nessuno! Inoltre, non tollerava di essere contraddetta. E quando insistevo, mi puniva. La cieca sottomissione tedesca per lei era un valore assoluto³¹⁶.

Con il tempo il rapporto con la matrigna andò peggiorando sempre di più. La percezione che la donna aveva della piccola Helga si era ridotta sin dall'inizio a quella di un 'corpo' estraneo alla famiglia, *diverso*, tanto che un giorno, mentre stavano camminando insieme, "Ursula mi inferse un altro duro colpo. Per strada avevamo incontrato alcune sue amiche che lavoravano in un ospedale militare, e lei presentò tranquillamente Peter come suo figlio e me come la figliastra. Ciò mi convinse definitivamente che [...] io ero semplicemente un'appendice, e per di più sgradita. Il messaggio era chiaro, l'avevo capito da tempo. Mi sentivo sola e indesiderata, e avrei voluto morire"³¹⁷. Poco dopo, con futili pretesti – come la presunta irrequietezza della bambina e la convinzione che il suo comportamento fosse legato in qualche modo a una 'rara malattia' – la matrigna decise di far internare la piccola Helga in un istituto, che avrebbe dovuto occuparsi della cura dei cosiddetti 'bambini problematici'.

Ancora prima del 1939, il ministero degli Interni del Terzo Reich aveva dato avvio alla realizzazione di strutture particolari, che miravano non tanto alla cura o all'assistenza di pazienti con difficoltà – come la propaganda voleva far credere – quanto alla vera e propria creazione del *perfetto ariano*. Questi istituti erano stati ideati sia per quel vasto progetto di eutanasia che in pochi anni causò l'eliminazione di più di diecimila persone – tra questi c'erano schizofrenici ed

³¹⁵ *Ivi*, p. 15.

³¹⁶ *Ivi*, p. 18.

³¹⁷ *Ivi*, p. 23.

epilettici, vagabondi senza fissa dimora, fanciulli con handicap, pazienti con malattie psichiche o fisiche –, sia in vista della ‘correzione’ di quei bambini tedeschi che non erano desiderati dalle famiglie e ritenuti dunque ‘indegni’ di appartenere alla razza ariana in quanto subnormali, irrequieti, ciechi, sordomuti e così via. “Quel luogo – ricorda la Schneider – si rivelò un inferno; tutto era insopportabile. Era semplicemente un lager”³¹⁸.

L’ossessione che molti tedeschi avevano per il *diverso* non colpiva solamente gli ebrei, gli omosessuali e gli zingari, ma anche tutti coloro che all’interno della stessa razza tedesca venivano considerati come “*Fremdkörper*, un corpo estraneo alla Germania”³¹⁹. Come gli ebrei venivano identificati con i più svariati problemi o disfunzioni sociali in uno stato di cecità e indifferenza totale, allo stesso modo il presunto comportamento del bambino tedesco ‘problematico’ veniva ridotto “all’idea che questi fosse tutto ciò che non andava, e lo fosse intenzionalmente”³²⁰. Ancora una volta, i maltrattamenti e le punizioni erano dunque *giustificati* facendo leva sulla presunta ‘anormalità’ delle vittime, in modo che l’*assolutizzazione della differenza*, come scriveva Adorno, implicasse immediatamente la sua eliminazione.

Si avvertiva un’atmosfera da ghetto. Per prima cosa mi raparono a zero, sostenendo che era per evitare i pidocchi. Poi mi fecero indossare una specie di divisa a piccole righe nere, simile a quella dei galeotti. Il vitto era scarso e di pessima qualità, il personale prepotente e gelidamente formale [...]. Mi davano delle pillole che mi stordivano. Il regolamento era severissimo, e a ogni piccola infrazione ci punivano col digiuno, con le percosse o con la camera buia. Ma ciò che trovai davvero aberrante fu la cosiddetta ‘ora di socializzazione’ a cui dovevamo sottometterci ogni giorno. Essa consisteva nello stipare in uno spazio ristretto le più diverse patologie lasciando che si scontrassero spontaneamente. Quando scoppiavano dei tafferugli, l’unica sorvegliante faceva finta di non vedere e non interveniva; in quell’ora vigeva la legge del più forte³²¹.

Ormai disperata e impotente di fronte alle continue crudeltà e alle percosse del personale, la piccola Helga decise allora di utilizzare l’unica arma di cui una bambina poteva disporre: lo sciopero della fame.

Passavo le mie giornate in un torpore mortale e nei pochi momenti lucidi pensavo a mio padre e alla nonna. Ma una mattina vidi la matrigna davanti al mio letto. Aveva due occhi cattivi e mi disse: ‘Mi hanno chiamata per riportarti a casa, ti hanno giudicata un caso senza speranza!’. Rimasi in silenzio, anche perché ero molto debole. ‘Fare lo sciopero della fame,’ disse la matrigna con disprezzo ‘che idea perfida! Dimostri sempre più di essere la degna figlia di tua madre!’³²².

³¹⁸ *Ivi*, p. 35.

³¹⁹ Daniel Jonah Goldhagen, *I volenterosi carnefici di Hitler. I tedeschi comuni e l’Olocausto*, cit., p. 61.

³²⁰ *Ibidem*.

³²¹ Helga Schneider, *Il rogo di Berlino*, cit., pp. 35-36.

³²² *Ivi*, p. 38.

Proprio questo suo sentirsi *diversa* pur essendo nata e cresciuta tra i ‘perfetti ariani’ – quella stessa *diversità* che la Germania nazista indicava come la propria “zavorra di esistenze inutili” o come la cerchia dei “pesi morti del Reich”³²³ – rappresenta uno dei punti più originali dell’esperienza della Schneider. Questo isolamento e la profonda sensazione di solitudine che avevano accompagnato la sua infanzia emergono in un intenso passo de *Il rogo di Berlino*, dove Helga racconta che un giorno, per nascondersi dalla matrigna, aveva trovato rifugio in un luogo tranquillo “circondato da alberi altissimi, e [dove] l’intreccio dei rami e foglie mi nascondeva il cielo”:

Cominciai a piangere con singhiozzi forti e dolenti. Piansi a lungo, e più il pianto mi scuoteva più si infiammava in me una stizza ribelle: *perché nemmeno Dio mi amava?* La nonna mi aveva insegnato a pregare, ma ormai era tutto inutile: Dio non mi stava a sentire! Continuava a punirmi. Prima mi aveva tolto mio padre, poi mia madre; infine anche la nonna. Perché non eravamo rimasti con la nonna? Lei ci amava, era equa e giusta. Perché dovevo stare con la matrigna? Lei non mi voleva bene! Mi faceva sentire indesiderata e mi rendeva insicura, ribelle e vendicativa. Cominciai a scalciare contro il tronco di un albero, ma in realtà *scalciavo contro Dio*. Quel Dio che non c’era! ‘Se ci sei,’ pensai rabbiosa ‘dammi un segno, Dio!’. Mentre continuavo a infierire contro l’albero con furia cieca, vidi un gatto spuntare da sotto un cespuglio. Era grigio con striature bianche e aveva gli occhi gialli. Mi fissava attento. Alla fine si avvicinò e si struscioò contro le mie gambe con una dolcezza quieta e familiare. Quel contatto così solidale mi commosse fino a singhiozzare, ma questa volta di gratitudine. Mi illusi che fosse un segno di Dio, che Dio mi volesse consolare assicurandomi sulla sua presenza³²⁴.

A scuola, racconta la Schneider, non si parlava mai di Dio, ma piuttosto della Provvidenza che aveva mandato Adolf Hitler per salvare la Germania e renderla di nuovo potente agli occhi del mondo. Di Dio non si parlava nemmeno nella famiglia della matrigna, malgrado fosse protestante. Al contrario la famiglia del padre di Helga era di religione cattolica ed era stata appunto la nonna – così ferma e gentile allo stesso tempo – che aveva parlato a Helga e Peter di Dio. La sera i due bambini pregavano spesso insieme alla nonna. Proprio lei continuava a ripetere che Dio amava tutti gli uomini e che per questo non li avrebbe mai abbandonati. Tuttavia, quando la nonna fece ritorno in Polonia e Helga dovette rimanere con quella matrigna che non la faceva sentire né amata né desiderata, “mi accorsi di essere sola e abbandonata da tutti, anche da Dio”.

La ribellione della piccola Helga, che scalcia con forza contro l’indifferenza e il silenzio del suo Dio, può essere illuminante e decisiva per capire una questione fondamentale: “ma possiamo dire che Dio ha reso o non ha reso giustizia, che ha esaudito o non ha esaudito le

³²³ Helga Schneider, *Il piccolo Adolf non aveva le ciglia*, Torino, Einaudi, 2007, pp. 66-67.

³²⁴ Helga Schneider, *Il rogo di Berlino*, cit., p. 24.

millenarie richieste di quelli che, confidando nella sua parola, hanno gridato a lui giorno e notte, se non sappiamo *che cosa* Dio ha promesso di darci?”³²⁵.

La potente espressività del linguaggio semplice e puro di una bambina sottolinea invero che la *sostanza* della promessa fatta da Dio non riguarda anzitutto l’anima e lo spirito, come spesso si è portati a credere, bensì qualcosa di più concreto, ciò che le stesse Scritture definiscono come la *carne e la terra* della nostra esistenza: gli affetti familiari, l’amicizia dell’altro, la serenità quotidiana e dunque tutti quei benefici che, pur nel loro carattere contingente e temporale, permettono all’uomo di essere realmente felice. Ad Abramo il Signore promette una posterità numerosa come le stelle (Gn 15, 5), ricca di ‘grandi beni’ (Gn 15, 14) e una vecchiaia felice (Gn 15, 15). Anche a Giacobbe Dio promette terra e straordinaria fecondità (Gn 28, 13-14).

Il fatto centrale su cui si fonda tutta la storia della rivelazione è la liberazione dalle sofferenze della schiavitù in Egitto, per entrare nella terra promessa, una terra dove ‘scorrono latte e miele’ (Es 3, 8). Là ‘benedirà il tuo pane e la tua acqua, e allontanerà da te la malattia. Nessuna donna, nel tuo paese, abortirà e nessuna sarà sterile’ (Es 23, 25-26). Questi annunci si leggono continuamente nella Torah, la legge data da Dio per mezzo di Mosè: ‘Osserva le sue leggi e i suoi comandamenti che oggi ti prescrivo, al fine di avere, tu e i tuoi figli, felicità e lunga vita sulla terra che Jahvè tuo Dio ti da per sempre’ (Dt 4, 40)³²⁶.

Come afferma Sergio Quinzio, sarebbe riduttivo dire che Dio innalza il popolo dei suoi fedeli alle uniche verità spirituali, di cui i beni temporali sarebbero soltanto “un simbolo”. In realtà lo stesso libro di Giobbe rappresenta l’evidente dimostrazione della *concretezza* che dovrebbe caratterizzare la promessa fatta da Dio; in quel libro “tutto il discorso è costruito sullo scandalo di una sofferenza, e di una sofferenza che consiste anzitutto nella perdita dei beni, dei figli, della salute: della *shalom*, la ‘pienezza di vita’, la sicura ‘pace’ in cui il fedele Giobbe viveva prima che la disgrazia lo colpisse”³²⁷. Non a caso, dopo essersi inchinato al mistero divino, Giobbe riceverà in più larga misura tutto ciò di cui aveva goduto nel tempo felice: pecore, cammelli, buoi e asine; e Dio gli restituisce anche, cosa per noi sconcertante, lo stesso numero di figli che aveva un tempo, e che erano morti.

Solo in questo caso, quando si prende coscienza dell’*oggetto* della mancata promessa di Dio – un oggetto dunque concreto e temporale – si può allora tentare di giudicare il suo operato, se egli abbia reso giustizia oppure no. Così la vicenda della piccola Helga, proprio attraverso le semplici ma inaspettate domande che i bambini sanno porre, consente di comprendere il senso

³²⁵ Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, Milano, Adelphi, 1992, pp. 15-16.

³²⁶ *Ivi*, p. 17.

³²⁷ *Ibidem.*

autentico della protesta del credente contro Dio, quel Dio che a volte sembra aver dimenticato la felicità e la serenità che pure aveva promesso a tutti gli uomini.

Se i poveri, gli umili, gli afflitti, gli affamati e gli assetati di giustizia, i misericordiosi, i perseguitati devono rallegrarsi, è perché stanno per essere consolati, stanno per ricevere la terra in eredità (Mt 5, 4), stanno per essere saziati in quel ‘regno dei cieli’ che nei Vangeli è espressione intercambiabile con ‘regno di Dio’, ebraicamente evitata per pronunciare il Nome. Ma proprio dall’espressione ‘regno dei cieli’, e da pochissime altre affermazioni evangeliche che, in orizzonte ellenistico, potevano essere interpretate in modo analogo, sono sorti inveterati fraintendimenti. In realtà le ‘beatitudini’ annunciate da Gesù ricalcano formule dei Salmi e di altre Scritture ebraiche (per esempio: ‘chi spera in Jahwè possederà la terra’, ‘gli umili possederanno la terra’, Sal 36, 9 e 11)³²⁸.

Questo senso di sfiducia nei confronti degli uomini e di quel Dio che non le ha reso “pronta giustizia”³²⁹ accompagnerà Helga per tutta la sua infanzia: “ero rimasta così traumatizzata dall’istituto, che la vita con la matrigna mi sembrò un paradiso. Feci di tutto per farmi accettare: ero gentile e remissiva, mi sforzavo di ubbidire *senza pensare*, senza discutere, ma ancora una volta fu tutto inutile; lei non mi voleva”³³⁰. Passato l’inverno del 1942, la bambina venne di nuovo allontanata. Questa volta si trattava di un collegio rieducativo per bambini caratteriali che, fortunatamente, si rivelò molto diverso dal primo; l’istituto si trovava in un estremo sobborgo di Berlino, a Oranienburg-Eden. Ecco cosa ne ricorda la scrittrice:

Ricordo il collegio di Eden con una sorta di calda gratitudine. Tranne che per le quotidiane sedute con la dottoressa Löbig [la psicologa del collegio], che si svolgevano in una mansarda dall’arredamento allegro, non ebbi mai l’impressione di trovarmi in una casa di correzione. Ci trattavano con fermezza affettuosa, e i nostri difetti si correggevano spontaneamente grazie all’inserimento in una comunità al cui progetto pedagogico tutti collaboravano. La responsabilizzazione, talvolta, può fare miracoli. Acquisivamo fiducia in noi stessi e smussavamo da soli gli angoli più spigolosi del nostro carattere. Avevamo un rapporto franco e leale con la direttrice, che era una *convinta antinazista* e non ne faceva mistero. Disprezzava Hitler per il suo fanatismo, il suo odio razziale, il suo folle antisemitismo³³¹.

Nell’autunno del 1944, Helga dovette però ritornare nuovamente a Berlino, a causa dell’imperversare della guerra. L’isola felice di Eden – dove ciascuno collaborava alla sopravvivenza di tutti senza che obbedire significasse necessariamente *non pensare* – rappresentò per Helga uno dei periodi più felici della sua vita. Rientrata a malincuore nella capitale, gli occhi della bambina dovettero assistere subito a questo scenario: distruzione, fame, disperazione, bombardamenti di giorno e di notte. “Quando urlano le sirene si corre in cantina;

³²⁸ *Ivi*, p. 22.

³²⁹ *Luca*, 18, 8.

³³⁰ Helga Schneider, *Il rogo di Berlino*, cit., p. 39.

³³¹ *Ivi*, p. 43.

una volta cessato l'allarme, si ritorna nelle case. È un continuo andare su e giù per le scale, e all'affanno si aggiungono il costante terrore e lo sfinimento per la fame”³³².

La splendida Berlino, roccaforte di quel Reich che si annunciava millenario, si ridusse in poco tempo a una città fantasma. La popolazione, costretta “a considerare l’igiene personale un lusso e un pasto caldo un concetto astratto”, era quasi del tutto priva di luce elettrica, gas e acqua. “Alla stazione della S-Bahn – annota la Schneider – dagli altoparlanti Goebbels farneticava di vittoria e liberazione, mentre la gente, ferma a grappoli, ascoltava in silenzio senza commentare. I volti erano tesi e tradivano uno scetticismo ormai stanco”³³³.

La prima volta che vide la cantina della casa di famiglia, buia e piena di gente, Helga ritrovò la matrigna e anche il nonno acquisito, uomo dagli occhi chiari e buoni che anche in passato aveva dimostrato grande affetto nei suoi confronti. Quel rifugio sotterraneo, che a causa dei bombardamenti si trasformò ben presto in una vera e propria abitazione stabile, divenne uno strano ricettacolo di anime diversissime tra loro:

Dopo una magra cena la matrigna mi sistemò sulla parte superiore di un rudimentale letto a castello suggerendomi di dormire. Mi aveva chiesto poche cose del collegio, mi aveva detto poche cose della loro vita. Poco dopo si affacciò il nonno acquisito per darmi la buonanotte. ‘Mi piacerebbe che mi chiamassi Opa,’ disse, gentile ‘io sono qui nel caso tu avessi bisogno di qualcosa. Cerca di riposare’. Ma io ero troppo scossa. Mi sentivo spaesata e infelice. Continuavo a guardarmi intorno, a guardare cose e persone, povere cose e povere persone in una tetra cantina illuminata da una sola lampada a petrolio che proiettava lugubri ombre sul muro. Una vecchia stava pregando avvolta in un assurdo vestito di taffetà nero. ‘La vuole smettere?’ ruggì, cattivo, un uomo anziano, lanciando alla donna esasperati sguardi di rimprovero. Ma la vecchia rispose, tranquilla: ‘Farebbe bene anche a lei, Herr Hammer, a mettersi in comunicazione col Signore’. L’altro rispose sprezzante. ‘Un Dio che permette questa guerra non merita nessuna preghiera!’³³⁴.

La lunga assenza di Helga dalla casa di famiglia aveva reso difficile anche il rapporto con il fratellino della piccola, Peter. Influenzato dalla cieca sottomissione tedesca della matrigna, il bambino si distaccò sempre di più dalla sorella, “come se gli eventi, gravi e minacciosi, lo avessero prosciugato”³³⁵. La mancanza di calore e la perdita di ogni istintivo affetto si intensificò in maniera ancora più marcata dopo ciò che accadde una mattina del 1944:

Allora abbandono una gelida sala per trasferirmi in una gelida cucina, dove Peter si sta esibendo davanti alla matrigna in uno dei suoi soliti spettacoli, che consistono nell’imitare in tono di buffa litania i discorsi di Goebbels, come se fossero filastrocche imparare in cortile: ‘... gliela faremo vedere a quegli istigatori imperialisti, a quella sottospecie umana dei bolscevichi... al nemico la sconfitta definitiva... occhi per occhio, dente per dente... la vittoria finale... *Kameraden!*’. Gli piace accompagnare la recita con gesti affettati, come usano fare certi politici megalomani, e

³³² *Ivi*, p. 57.

³³³ *Ivi*, p. 39.

³³⁴ *Ivi*, pp. 55-56.

³³⁵ *Ivi*, p. 62.

rendere la voce bassa e subdolamente faziosa; naturalmente non manca l'urlo finale 'Heil Hitler!'. Quanto è diverso dai bambini che ho conosciuto nel collegio di Eden! Terminato lo spettacolo la matrigna applaude divertita [...], si compiace di Peter perché è riuscita a plasmarlo come avrebbe voluto fosse un figlio suo; probabilmente lui è il figlio che avrebbe desiderato, mentre io sono sicuramente la figlia che non avrebbe mai voluto avere. Ma io non posso perdonarle quello che ha fatto a mio fratello! Lo ha ammaestrato inculcandogli l'idea di una presunta razza superiore, di cui l'angioletto Peter si crede l'esemplare perfetto³³⁶.

Il carattere peculiare dell'esperienza di questa bambina si manifesta così anche nel suo costituirsi come punto di vista 'interno' alla stessa popolazione tedesca. Erano davvero stati quasi tutti ciechi, sordi e muti, come scrive Levi, di fronte alla furia di Hitler e alla Shoah? Davvero tutti sapevano, ma si erano dimostrati "una massa di 'invalidi' intorno a un nocciolo di feroci"³³⁷? Anche in questo caso si tratta di capire, o meglio di capirli, "non il manipolo dei grandi colpevoli, ma loro, *il popolo*. Quelli che avevo visti da vicino, quelli tra cui erano stati reclutati i militi delle SS, e anche quegli altri, quelli che avevano creduto, che non credendo avevano taciuto, che non avevano avuto il gracile coraggio di guardarci negli occhi, di gettarci un pezzo di pane, di mormorare una parola umana"³³⁸. Ebbene la Schneider, che ebbe la capacità di non conformarsi e di restare una 'voce fuori dal coro' sin da piccola, si esprime con queste parole:

La nostra infanzia è stata infestata da una feroce propaganda antiebraica e quotidianamente abbiamo assistito al manifestarsi dell'antisemitismo. Fin da piccoli abbiamo visto le vetrine infrante dei negozi degli ebrei e le saracinesche imbrattate con la parola *Jude*. La gente la pronuncia con prudenza, con diffidenza, con imbarazzo o con timore, come se si riferisse a una malattia contagiosa; talvolta con un cieco disprezzo, frutto naturale di una propaganda secondo la quale 'l'avvelenatore di tutti i popoli è il giudaismo internazionale'. Tutti sappiamo che gli ebrei debbono portare la stella giudaica appuntata sul petto, che Hitler ha fatto bruciare le sinagoghe, che agli ebrei è stato vietato farsi crescere la barba. *Tutti indistintamente sanno che la Gestapo cerca ovunque gli ebrei per arrestarli e deportarli nei campi di concentramento e tutti sono stati ampiamente avvertiti che nascondere ebrei comporta la fucilazione, mentre denunciarli assicura dei vantaggi*. La gente rinnega i parenti ebrei e tronca amicizie un tempo saldissime con persone anche solo lontanamente sospettate di essere di origine ebraica. Si sente persino parlare di figli che rinnegano i genitori o, peggio, che li denunciano alle autorità e, al contrario, di gente che ha rischiato la vita per proteggere o nascondere degli ebrei. Perché mio fratello non apre gli occhi?³³⁹.

In questa quasi totale indifferenza della popolazione tedesca, restarono poche tracce di civiltà e di solidarietà nei confronti degli oppressi. Eppure, Adolf Hitler non era né un folle, né un ingannatore, né tanto meno "un bohémien vanitoso che viene dalla strada", come lo definì il

³³⁶ *Ivi*, p. 63.

³³⁷ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 138.

³³⁸ *Ibidem*.

³³⁹ Helga Schneider, *Il rogo di Berlino*, cit., p. 65.

presidente Hindenburg nel 1931. “Che alcuni lo temano – aggiunse – ecco una cosa che veramente va al di là della mia comprensione”³⁴⁰.

Per un verso, soprattutto in Germania, era possibile che i tedeschi non fossero a conoscenza di tutti i particolari che riguardavano i campi di concentramento; l’ordine dei gerarchi di mantenere del tutto segrete le caratteristiche del sistema terroristico – rendendo così l’angoscia della gente indeterminata e ancora più profonda – si rivelò molte volte efficace. Perfino molti funzionari della Gestapo ignoravano cosa avvenisse all’interno dei Lager e la maggior parte degli stessi prigionieri aveva un’idea assai imprecisa del funzionamento del loro campo e dei metodi che vi venivano impiegati. Le notizie che trapelavano dai giornali erano inoltre scarse e molte volte infondate, vista l’opera di censura e di falsificazione operata dallo Stato autoritario³⁴¹.

D’altro canto, tuttavia, nella civile Europa quasi tutti sapevano, più o meno diffusamente, anche soltanto dell’*esistenza* dei campi. Erano pochi coloro che non avessero un conoscente o un parente in un Lager e inoltre i tedeschi avevano assistito direttamente allo svilupparsi della barbarie antisemitica, come testimonia la stessa Schneider riferendosi alla sua infanzia. Molti tedeschi avevano saputo qualcosa dalle radio straniere e molti altri ancora, forse, avevano incontrato schiere miserabili di detenuti che camminavano dalle stazioni ferroviarie verso i campi sotto la dura sorveglianza di qualche SS. Quindi, a dispetto delle varie possibilità d’informazione, gli uomini di allora, come nota Levi, “non sapevano perché non volevano sapere, anzi, perché *volevano non sapere*”³⁴². In questo modo, l’individuo avrebbe potuto conquistare e difendere la sua ignoranza, in modo che proprio quest’ultima gli permettesse di *giustificarsi* sufficientemente della sua adesione al nazismo. “Chiudendosi la bocca, gli occhi e le orecchie, egli si costruiva l’illusione di non essere a conoscenza, e quindi di non essere complice di quanto avveniva davanti alla sua porta”³⁴³.

Infatti nella prima metà del secolo appena passato è così avvenuto incredibilmente qualcosa di paradossale, che un intero popolo civile abbia cioè obbedito e osannato fino alla

³⁴⁰ Stralcio di un discorso pronunciato dal Presidente del Reich, Hindenburg, in occasione di una riunione con il generale Schleicher e il vescovo di Münster il 4 febbraio 1931.

³⁴¹ Sara Fantini, *Notizie dalla Shoah. La stampa italiana nel 1945* (compendio), Milano, Proedi, 2006, p. 7. Solo qualche testata della stampa italiana riportava, già agli inizi del 1944, alcune informazioni chiare riguardo a ciò che stava accadendo agli ebrei. Il 4 maggio l’*Avanti!* riporta la seguente notizia: “I campi prima riservati ai prigionieri di guerra, durante i mesi dell’occupazione sono stati trasformati dalla ferocia dei tedeschi e dalla rabbia fascista insieme congiunte in centri di deportazione per detenuti politici, per gli elementi comunque pericolosi; soprattutto sono stati riempiti da centinaia di italiani perseguitati braccati razzati perché israeliti” O ancora, il 30 maggio dello stesso anno, dal *Corriere dell’Emilia*: “Le rivelazioni dei delitti di guerra tedeschi continuano. La più grave è quella comunicata dall’agenzia di informazioni polacca del Comitato di Lublino (governo polacco di Polonia) secondo la quale circa 1.300.000 persone sono state assassinate dai tedeschi nel campo di concentramento di Chelmno (distretto di Kolo)”.

³⁴² Primo Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 161.

³⁴³ *Ivi*, p. 162.

catastrofe un piccolo “istrione la cui figura oggi muove al riso”³⁴⁴. È avvenuto davanti ‘ai miei occhi’, osserva la Schneider; quindi, come scrive Levi, può accadere di nuovo. È forse poco probabile che si verificano daccapo e simultaneamente tutti i fattori che avevano scatenato la brutalità nazista. Tuttavia, la violenza è ogni giorno “sotto i nostri occhi: serpeggia, in episodi saltuari e privati o come illegalità di stato, in entrambi quelli che si sogliono chiamare il primo e il secondo mondo, vale a dire nelle democrazie parlamentari e nei paesi dell’area comunista”³⁴⁵. Proprio per questo la conoscenza e la memoria dovrebbero rappresentare i *valori* fondamentali del nostro tempo. Esse incarnano pur sempre una straordinaria garanzia di *libertà* per quegli uomini che, in ogni epoca e in ogni luogo, abbiano il coraggio di ribellarsi a tutto ciò che dall’esterno danneggia la loro volontà e i loro diritti.

“*Se comprendere è impossibile, conoscere è necessario*”³⁴⁶. Sapere e far sapere. Questo era l’unico modo di prendere le distanze dal nazismo. Non a caso tutte le dittature hanno cercato e cercano tuttora di alterare la memoria storica, di distruggerla o anche di cancellarla del tutto.

Nel *mio* scaffale – ricorda Levi –, accanto a Dante e Boccaccio, tengo il *Mein Kampf*, la ‘Mia battaglia’ scritta da Adolf Hitler molti anni prima di arrivare al potere. Quell’uomo funesto non era un traditore. Era un fanatico coerente, dalle idee estremamente chiare: non le cambiò né le nascose mai. Chi aveva votato per lui aveva certamente votato per le sue idee. Nulla manca in quel libro: il sangue e il suolo, lo spazio vitale, l’ebreo come eterno nemico, i tedeschi che impersonano ‘la più alta umanità sulla terra’, gli altri paesi considerati apertamente come strumenti per il dominio tedesco. Non sono ‘belle parole’; forse Hitler ne disse anche altre, ma queste non le smentì mai³⁴⁷.

Neppure è facile sostenere che l’antisemitismo fosse sconosciuto o impopolare in Germania e nel resto d’Europa. “È dunque carico di conseguenze il fatto che – come afferma Raul Hilberg – nel momento in cui Hitler giunse al potere, l’immagine esistesse già, che i tratti del modello fossero già fissati. Quando Hitler parlava degli ebrei, parlava ai tedeschi un *linguaggio familiare*”³⁴⁸.

La stessa Schneider allude chiaramente al fatto che l’odio verso gli ebrei si fosse costituito sin dall’inizio come il *fondamento* del verbo nazista; esso era anzi “di natura mistica – come lo definisce Levi –, gli ebrei non potevano essere ‘il popolo eletto da Dio’ dal momento che tali erano i tedeschi”³⁴⁹. L’odio per gli ebrei non era marginale al nazismo: ne era il centro ideologico e questo la maggioranza dei tedeschi lo sapeva:

³⁴⁴ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 164.

³⁴⁵ *Ivi*, p. 164.

³⁴⁶ Primo Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 175.

³⁴⁷ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., pp. 146-147.

³⁴⁸ Raul Hilberg, *La distruzione degli ebrei in Europa*, vol. I, cit., p. 13.

³⁴⁹ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., pp. 146-147.

A Eden – scrive Helga – ho sentito dire cose orrende del Führer; la direttrice non aveva peli sulla lingua. Sosteneva che Hitler stava trascinando la Germania verso la catastrofe, che era un pazzo megalomane e un terribile razzista; che odiava i negri, i ballerini, i poeti, i preti e che faceva bruciare i libri degli scrittori ostili al nazismo. La direttrice diceva che Hitler perseguitava gli ebrei persino fuori dalla Germania, facendoli arrestare dalla Gestapo insieme ai loro bambini per deportarli nei campi di concentramento. Era successo anche a sua sorella. La donna, già vedova, era stata arrestata insieme alle sue due figlie, gemelle di nemmeno tre anni, e deportata in un campo di concentramento in Polonia, con l'accusa di aver inquinato la razza ariana sposando un ebreo³⁵⁰.

Meditare sulla forza dei dittatori di plasmare le menti è un dovere di tutti. Ciascuno deve sapere o ricordare che Hitler e Mussolini, quando parlavano in pubblico, venivano creduti, ammirati, applauditi, adorati addirittura come degli dei.

Erano 'capi carismatici', possedevano un segreto potere di seduzione che non procedeva dalla credibilità o dalla giustezza delle cose che dicevano, ma dal modo suggestivo con cui le dicevano, dalla loro eloquenza, dalla loro arte istrionica, forse istintiva, forse pazientemente esercitata e appresa. Le idee che proclamavano non erano sempre le stesse, e in generale erano aberranti, o sciocche, o crudeli; eppure vennero osannati, e seguiti fino alla morte da milioni di fedeli³⁵¹.

Questi fedeli, e fra questi anche i diligenti esecutori di ordini disumani, non erano aguzzini nati, non erano, insomma, dei mostri: erano uomini qualunque. Persino il Führer, secondo la Schneider, lo era. Fu proprio nel dicembre del 1944 che la piccola Helga lo incontrò: "un volto dal colorito grigiastro, che somiglia davvero poco a quello dei tanti ritratti appesi nel bunker"³⁵². La bambina vide così in prima persona quello che la potentissima propaganda tedesca ritraeva come "il grande Führer del Reich, il capo delle forze armate tedesche, il capo di tutti noi!"³⁵³: Adolf Hitler.

Mentre il rigido inverno di quell'anno stava mettendo a dura prova l'intera popolazione berlinese, ormai prostrata dalla guerra, Helga e il piccolo Peter vennero inseriti dalla sorella della matrigna, zia Hilde – che lavorava a stretto contatto con Goebbels presso il ministero della Propaganda – nella cerchia di coloro che allora venivano definiti come *piccoli ospiti del Führer*. Si trattava dell'ennesima iniziativa di propaganda, per la quale un piccolo gruppo di bambini tedeschi in qualche modo 'privilegiati' veniva scelto per trascorrere ventiquattr'ore nel bunker della Cancelleria del Reich. Si trattava di mostrare al mondo intero che la Germania si occupava amorevolmente dei suoi 'figli', quegli stessi figli che un giorno avrebbero incarnato "la missione"³⁵⁴ del popolo tedesco sulla Terra:

³⁵⁰ Helga Schneider, *Il rogo di Berlino*, cit., p. 60.

³⁵¹ Primo Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 175.

³⁵² Helga Schneider, *Il rogo di Berlino*, cit., p. 81.

³⁵³ *Ivi*, p. 82.

³⁵⁴ Giorgio Galli (a cura di), *Il Mein Kampf di Adolf Hitler*, cit., p. 322.

Un pomeriggio piovoso, appena tornati dal rifugio dopo un attacco aereo pesantissimo, Peter mi trascina nella gelida sala da pranzo per farmi una comunicazione importante: ‘Lo sai che andremo nel bunker della Cancelleria?’ Sta lì, gambe divaricate, pugni sui fianchi e sguardo elettrizzato, in attesa della mia reazione. ‘Chi è che andrebbe nel bunker?’ domando con scarso interesse. ‘Tu e io!’ [...]. Mio fratello mi fissa incredulo, e il suo viso si sta sempre più rabbuiando. Non riesce proprio a concepire che qualcuno possa non condividere la sua passione per il Führer. ‘Non ci vengo!’ grido, indignata per la sua prepotenza. ‘Non ci vengo perché il Führer è cattivo! *Non voglio vedere il Führer perché manda i bambini nei campi di concentramento e fa bruciare i libri degli scrittori!*’. Peter mi lancia uno sguardo sconcertato come se gli avessi fatto a pezzi un idolo e protesta, furioso: ‘Nei campi di concentramento ci vanno solo i bambini ebrei, ma noi non siamo bambini ebrei!’. E si mette a tirare calci a un buffet coi cristalli già frantumati. ‘La direttrice ha detto che nessun bambino deve andare in campo di concentramento!’ esclamo, infiammata di sdegno. ‘La direttrice ha detto che nessuna persona deve andarci!’ [...]. Peter mi guarda con aria frastornata perché non afferra il punto della questione. Allora scrolla le spalle e dichiara: ‘Va bene, allora andrò io nel bunker insieme a Mutti e mangeremo anche le tue salsicce!’. E comincia a saltare sulle molle di una poltrona ripetendo, dispettoso come una scimmia: ‘Mangeremo anche le tue salsicce e dirò al Führer che sei bugiarda!’³⁵⁵.

Pochi giorni dopo, confermata la ‘visita’ al bunker, Helga e Peter salirono su un autobus insieme a un’altra decina di bambini per avviarsi alla Cancelleria del Reich. ‘Non ci voglio andare – ripete Helga –, l’avevo detto a Hilde, ma lei si è arrabbiata. Ha risposto che non mi rendo conto di quanto io sia fortunata, la matrigna mi ha dato dell’ingrata [...]. Io non ci voglio andare, ma non ho voce in capitolo’³⁵⁶. In una Berlino che bruciava tra macerie, rovine e morte, il vecchio autobus giunse poco dopo presso gli archi della Porta di Brandeburgo, già testimone delle trionfali parate hitleriane. Marianne, amica di infanzia di Hilde, che si sarebbe occupata dei bambini insieme ad altre madri, esclamò, con il suo aspetto ‘vistosamente ariano’³⁵⁷: ‘Siamo arrivati! Da questo momento in poi esigo massima disciplina! Devo scendere a sbrigare un paio di formalità’³⁵⁸.

Ciò che si presentò davanti ai loro occhi era proprio l’ultima dimora di Adolf Hitler. Frutto di un’architettura senza futuro, essa si presentava come ‘un angusto dedalo di morte’ nel quale, malgrado la fine e la disfatta fossero vicine, ‘vigeva ancora una disciplina ottusa e pedante’³⁵⁹. Un pesante portello di ferro si sollevò con minacciosa lentezza per inghiottire i suoi ‘visitatori’. ‘Nudi gradini conducono dabbasso. Marianne ci precede, e tutti incespichiamo dietro a lei come un gregge di pecore stordito. Ci investe un’ondata d’aria calda e umida, rabbrivisco. Infine ci troviamo radunati in un tetro corridoio male illuminato. Annaspo, spaesata. Poi mi volto indietro e, con un senso di orribile angoscia, vedo il portellone rinchiudersi alle nostre spalle. Il respiro mi si gela in gola’³⁶⁰. Condotti rapidamente in una sorta di dormitorio, i bambini vennero

³⁵⁵ Helga Schneider, *Il rogo di Berlino*, cit., pp. 60-61.

³⁵⁶ *Ivi*, p. 68.

³⁵⁷ Helga Schneider, *Io, piccola ospite del Führer*, Torino, Einaudi, 2006, p. 18

³⁵⁸ *Ivi*, p. 29.

³⁵⁹ *Ivi*, p. 31.

³⁶⁰ *Ivi*, p. 32-33.

subito sottoposti a una visita per controllare il loro stato di salute. “Le facce si fanno lunghe. – Dobbiamo verificare se non state covando un malanno, – spiega lei, indifferente ai nostri stomaci vuoti. – Non vorrete certo trasmettere al Führer qualche malattia!”³⁶¹. All’ora di pranzo i bambini poterono finalmente sfamarsi, divorando tutto quello che desideravano:

Anni dopo – nota la Schneider – avrei saputo molte cose sulla fame che aveva sofferto la popolazione berlinese e sugli agi di cui avevano goduto fino all’ultimo ufficiali del comando della Wehrmacht, uomini delle SS, ma anche borghesi protetti dal vertice per questo o quell’altro motivo. Mentre nelle cantine della gente comune erano le candele di sego a fornire una parvenza di luce, i rifugi dei potenti – ad esempio i massimi direttori della Reichsbank, le cui ville si trovavano a Dahlem – erano dotati di centrali elettriche d’emergenza, inoltre disponevano di grandi scorte di vini, liquori, generi alimentari pregiati, sigarette estere, oltre che naturalmente di sapone, dentifricio, carta igienica e altri beni di prima necessità³⁶².

Il Führer, ricorda la Schneider, non voleva che qualcuno gli ricordasse che la popolazione tedesca stava morendo di fame e che i bambini berlinesi che avrebbe ricevuto erano stanchi e denutriti. Così “avevano deciso che fosse il caso di darci un po’ di colore mettendoci sotto la lampada al quarzo. Il resto del soggiorno sarà poi scandito dalla somministrazione di vitamine e olio di fegato di merluzzo. Noi non dovevamo allignare fame e malattia nella Germania sognata dal Führer”³⁶³.

Un giorno, durante la permanenza al bunker, arrivò la comunicazione che i bambini sarebbero stati ricevuti dal Führer. “Peter si illumina di gioia. Sembra che gli abbiano promesso di incontrare Babbo Natale in persona! [...]. Per lui il Führer è un punto di riferimento, è il capo dei capi, il padre di tutti; per lui il Führer è *Dio*”³⁶⁴. I bambini vennero così preparati con puntiglioso impegno all’incontro, finché giunse il fatidico giorno:

Ma ecco, sentiamo dei rumori e da una porta sulla sinistra entra un gruppo di giovani SS che si dispone lungo la parete di fronte a noi. Li segue una donna in uniforme che regge un cesto. Nella sala c’è un silenzio assoluto, mentre il mio stomaco si contrae in uno spasmo nervoso. E finalmente arriva lui, Adolf Hitler, il Führer del Terzo Reich! Avverto un leggero ondeggiamento tra le file mentre il Führer avanza lentamente. Tutti scattiamo sull’attenti, alziamo la mano e gridiamo ‘*Heil Hitler!*’. Abbiamo parlato troppo forte, e il viso del Führer tradisce un guizzo di fastidio. Mentre Hitler avanza verso di noi, io lo fisso senza fiatare. Quante cose ho sentito dire su di lui, dalle più entusiastiche alle più spregevoli! Cammina piano, le spalle lievemente curve, il passo strascicato: non posso crederci! *Sarebbe questo l’uomo che ha fatto delirare le folle?* Io vedo invece un vecchio dai movimenti stentati. Noto che ha un lieve tremolio alla testa e che il braccio sinistro pende inerte lungo il suo fianco come se fosse di gesso. Sono davvero incredula!³⁶⁵.

³⁶¹ *Ivi*, p. 39.

³⁶² *Ivi*, p. 60.

³⁶³ *Ivi*, p. 43.

³⁶⁴ *Ivi*, p. 78

³⁶⁵ Helga Schneider, *Il rogo di Berlino*, cit., p. 79.

Come scrisse Hannah Arendt, riferendosi ad Adolf Eichmann, “l’orrido può essere non solo ridicolo ma addirittura comico”³⁶⁶. La *banalità del male* si svela così in tutta la sua mediocrità quando il Führer, dopo aver dato la mano ai primi bambini della fila, si avvicina infine alla piccola Helga:

Il mio cuore perde un paio di colpi e arrossisco violentemente. Temo di svenire, di stramazzone ai piedi del Führer, anche se è l’ultima cosa che desidero accada. Adolf Hitler mi tende la mano e mi fissa negli occhi. Ha uno sguardo penetrante che mi imbarazza. Nelle sue pupille c’è uno strano luccichio, come se un folletto ci ballasse dentro. La stretta del Führer è molle e ne sono sconcertata. Sarebbe questa la mano dell’uomo che guida il destino della Germania? La mano è calda e sudaticcia come quella di un malato febbricitante. Ne ricevo un’impressione sgradevole e sono tentata di ritirare la mia, ma mi domino. Allora imprimo sul mio viso un sorriso forzato e nello stesso tempo sbircio le SS. Mi fucilerebbero se si accorgessero del mio disagio? Dinanzi al grande Führer del Reich non ci si può sentire a disagio! È un crimine! [...]. Adolf Hitler mi chiede: ‘Come ti chiami?’. ‘Helga’ rispondo. Mi dimentico di dire ‘*mein Führer*’. Segue una pausa. Ho l’impressione che Hitler cerchi qualcosa da dire, qualcosa come: ‘Soffrite molto per questa guerra?’. Oppure. ‘Come va la distribuzione dei viveri in città?’. Invece mi chiede: ‘Ti piace stare nel bunker della Cancelleria, Helga?’³⁶⁷.

Questo era dunque il grande Führer del Terzo Reich, il comandante di un esercito sterminato, il capo di uno degli stati più potenti d’Europa.

I mostri esistono, ma sono troppo pochi per essere veramente pericolosi; sono più pericolosi gli uomini comuni, i funzionari pronti a credere e a obbedire senza discutere, come Eichmann, come Höss comandante di Auschwitz, come Stangl comandante di Treblinka, come i militari francesi di vent’anni dopo, massacratori in Algeria, come i militari americani di trent’anni dopo, massacratori in Vietnam. Occorre dunque essere diffidenti con chi cerca di convincerci con strumenti diversi dalla ragione, ossia con i capi carismatici: dobbiamo essere cauti nel delegare ad altri il nostro giudizio e la nostra volontà³⁶⁸.

La figura sciupata e dai lineamenti sfatti, intorno ai cui occhi “si spiega un fitto ventaglio di rughe”³⁶⁹ come quelle di un “vecchietto malato”³⁷⁰, era lo stesso uomo dal quale dipendeva il destino della Germania e del mondo intero. Proprio lui, dopo aver regalato a ciascuno dei suoi piccoli ospiti una ‘barretta di marzapane’, ha augurato a tutti “buona fortuna”³⁷¹.

³⁶⁶ Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 56.

³⁶⁷ Helga Schneider, *Il rogo di Berlino*, cit., p. 80.

³⁶⁸ Primo Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 176.

³⁶⁹ Helga Schneider, *Il rogo di Berlino*, cit., p. 81.

³⁷⁰ Helga Schneider, *Io, piccola ospite del Führer*, cit., p. 117.

³⁷¹ Helga Schneider, *Il rogo di Berlino*, cit., p. 82.

II

“Lasciami andare madre”

Sei stata davvero un'irriducibile nazista, madre, o hai detto tutte quelle cose orrende per aiutarmi a odiarti?

Helga Schneider, *Lasciami andare madre*

Perché parlare di Helga Schneider in un lavoro dedicato alla Shoah?

A Milano, due anni fa – annota la scrittrice – ero stata invitata a partecipare a una commemorazione del cinquantenario delle leggi razziali. Tra gli intervenuti, in un teatro stracolmo, vi erano uno storico, uno scrittore, rappresentanti della vita culturale milanese, due deportate ai campi di sterminio nazisti, e io – figlia di una guardiana di Auschwitz - Birkenau. Durante una pausa dei lavori mi si avvicinò una donna, sopravvissuta a Birkenau. Mi fissò negli occhi, poi esplose a bruciapelo: ‘Io la odio!’. Rimasi per un istante senza parole. ‘Perché? Perché mi odia?’ domandai dopo essermi ripresa. ‘Perché sua madre era una guardiana a Birkenau, io credo anche di ricordarmela. Era una bionda dalla mano pesante che un giorno mi spaccò gli incisivi con uno sfollagente. Era così, non è vero? Una biondona robusta...’. E mi fissava con risentita aggressività³⁷².

La Schneider incarna così un punto di vista diverso relativamente all'esperienza dei campi. Non si tratta infatti della testimonianza di una sopravvissuta alla deportazione, come nel caso di Levi, Améry o Wiesel, bensì della visione di una *figlia della Shoah*. Pur non avendo vissuto né visto direttamente l'orrore dei Lager, Helga ne è in qualche modo divenuta ‘figlia indiretta’ soprattutto per il ruolo della madre, che proprio a Birkenau fu stimata e ammirata come una della guardiane più efficienti del campo, una vera e propria “impiegata modello”³⁷³. La testimonianza della Schneider si innalza inoltre a *domanda universale* sulla responsabilità di chi collaborò direttamente ai meccanismi totalitari. Si può davvero arrivare all'odio e alla distruzione di un popolo intero soltanto per conformità e ossequio agli ordini di un sistema?

Il 6 ottobre del 1998, in una stanza d'albergo di Vienna, Helga si prepara a fare visita alla madre. Sono passati ventisette anni dal loro ultimo incontro. Quali sentimenti può provare una figlia nei confronti di una madre che rifiutò il suo ruolo di genitore per entrare a far parte dell'organizzazione di Heinrich Himmler? “Rispetto? – si chiede la scrittrice – Solo per la tua veneranda età – ma per nient'altro. E poi? Difficile dire: nulla. Dopotutto sei mia madre. Ma impossibile dire: amore. Non posso amarti, madre”³⁷⁴.

Ventisette anni prima, nel 1971, Helga, che era ormai sposata e viveva in Italia con un figlio piccolo, Renzo, provò l'irrefrenabile bisogno di cercare la madre: la Schneider non l'aveva

³⁷² Helga Schneider, *Lasciami andare madre*, cit., pp. 24-25.

³⁷³ *Ivi*, p. 11.

³⁷⁴ *Ibidem*.

più incontrata da quando la donna aveva deciso di arruolarsi nelle SS e di abbandonare così i figli piccoli nella loro casa di Berlin-Niederschönhausen. In quell'occasione, provando gioia per la propria maternità, Helga partì da Bologna e raggiunse la madre a Vienna per riabbracciarla e farle finalmente incontrare il figlio piccolo: “Ma quel nipote che ti guardava con tanto incuriosito entusiasmo tu lo trattasti con distacco, negandogli il diritto di avere una nonna, così come negasti a me quello di avere finalmente una madre. Perché tu non volevi essere madre, fin da quando siamo nati hai sempre affidato ad altri me e mio fratello”. Eppure nel Terzo Reich la maternità veniva ossessivamente esaltata, in particolare dal ministro della Propaganda, Josef Goebbels, che la considerava come naturale radice del futuro dominio della razza ariana.

E avevi aperto un cassetto: un gesto antico, che prelude a un regalo, non è vero, madre? ‘Apri le mani’. E me le riempisti di anelli, bracciali, gemelli da polso, ciondoli, spille, un orologio e un groviglio di collane e collanine. Per un attimo guardai tutto quell'oro senza capire. Poi capii, e fu come se mi bruciasse le mani. Dischiusi i palmi, e i gioielli tintinnarono sul pavimento. Mi fissasti sconcertata. ‘Volevo farti un regalo’ dicesti infine con feroce candore. ‘Potrebbe servirti in caso di bisogno, non si sa mai nella vita’. ‘Non lo voglio’ risposi. Tu allora cominciasti a raccogliere gli oggetti, uno per uno, con accorata meticolosità. Quando sollevasti delicatamente una catenina ebbi un tuffo al cuore. Era una di quella catenine che si regalano alle bimbe per il loro quarto o quinto compleanno, una cosetta apparentemente leggera, ma di fattura assai pregiata. In quel momento un'immagine si sovrappose con agghiacciante nitidezza a quella di te che raccattavi il tuo oro: l'immagine di te che sospingi nella camera a gas la bambina della collanina. Fu in quell'istante che tutto si decise. Di una cosa fui certa: io, quella madre, non la volevo³⁷⁵.

Dopo quell'incontro, Helga non volle più rivedere la madre, né tanto meno avere sue notizie. Un giorno di fine agosto del 1998 però arrivò una lettera da Vienna, “una busta stucchevole di colore rosa”³⁷⁶. La scrivente si chiamava Gisela Freihorst e affermava di essere una cara amica della madre. “Appresi così che era ancora viva”. Di recente la madre, stando a quanto diceva la lettera, era stata trasferita in una casa di riposo per anziani. Il suo stato di salute si era aggravato: usciva di casa e si smarriva, aveva molte perdite di memoria, dimenticava di chiudere i rubinetti dell'acqua, o peggio ancora, del gas, divenendo così un pericolo per sé e anche per gli altri. “Sua madre si sta avvicinando ai novant'anni – concludeva la lettera – e potrebbe andarsene da un giorno all'altro. Perché non prende in considerazione l'eventualità di incontrarla un'altra volta? Dopotutto, è sempre sua madre”³⁷⁷. Queste parole, tra il semplice e il burocratico, scrive Helga, ‘mi turbarono profondamente’. Dopo il deludente incontro del 1971, Helga aveva sepolto il ricordo della madre in un oscuro angolo della memoria: “da molti anni ero

³⁷⁵ *Ivi*, pp. 17-18.

³⁷⁶ *Ivi*, p. 13.

³⁷⁷ *Ibidem*.

convinta che la sepoltura virtuale fosse nel frattempo diventata reale³⁷⁸. Tuttavia, il desiderio di avere un altro confronto con lei si rivelò troppo forte. Così, illudendosi di poter finalmente trovare un gesto d'affetto in quella madre che non l'aveva mai desiderata, la Schneider decide di incontrarla, quasi rispondendo a una sorta di 'oscuro richiamo'.

Oggi ti rivedo, madre, e ho il batticuore. Che cosa ci diremo? E se, come accadde nel 1971, vorrai parlare solo di te e del tuo passato – così appagante da farti sentire, dopo il crollo del nazismo, come annientata? Tenterai, come allora, di elogiare i tuoi ex-camerati, tra i quali, mi dicesti, vi erano 'irreprensibili padri di famiglia'? Ricordo che facesti il nome di Rudolf Höss. Ti vantasti di averlo conosciuto bene, e di averne conosciuto e frequentato anche la moglie e i cinque figli. Dicevi che Höss era stato il miglior comandante di Auschwitz e che quando fu trasferito avevi provato un grande dispiacere. Non potevi più far visita a Frau Höss nella sua bella casetta nella SS-Siedlung all'esterno del recinto elettrificato – lo stesso contro il quale molti prigionieri tentavano di gettarsi per trovare una morte rapida e liberatoria [...]. Ma forse, madre, forse sei cambiata. Forse potremo finalmente parlare, come si parlano una madre e una figlia che non si vedono da ventisette anni – che per una intera vita non si sono parlate mai.

Il taxi arriva puntuale all'albergo. La Schneider e la cugina Eva, giunta appositamente dalla Germania per accompagnare Helga dalla madre, si recano dunque alla casa di riposo, che si trovava fuori Vienna. "Coraggio – mi esorta lei. 'Ci sono io'. 'Mi farà impressione' prevedo. 'Sarà molto invecchiata. Forse nemmeno la riconoscerò'. 'Eh già' conferma con affettuosa ironia. *Si sa, le madri invecchiano*".

Poco dopo, il taxi si ferma davanti a un grande portone e le due donne vengono accolte dalla direttrice della struttura, Fräulein Inge. In quel momento, in un corridoio laterale, scrive Helga, "la vedo. Più che riconoscerla, *sento* che è mia madre. Avverto una sorta di brivido tra le scapole, e un violento tuffo al cuore. Com'è cambiata. La fisso da lontano. Com'è cambiata"³⁷⁹. Helga muove a fatica qualche passo verso di lei: "no, non me l'aspettavo. Non mi aspettavo che la sola vista di mia madre mi avrebbe sconvolta a questo punto. Riuscirò mai a descrivere le sensazioni che si alternano in me in questo momento, e che non sono in grado di dominare?"³⁸⁰. E finalmente, stringendo le labbra e facendosi coraggio, avanza decisa verso la madre.

Mi fermo davanti a lei, in modo da costringerla ad alzare gli occhi su di me. Ecco, siamo l'una di fronte all'altra. È vecchia, esile, inconcepibilmente fragile. Non peserà più di quaranta chili. Lei che ventisette anni fa era ancora una donna sana, vigorosa, robusta. Non riesco a reprimere un senso di infinita pietà. A un tratto mi punta addosso i suoi occhi azzurrissimi. Non li ricordavo così azzurri. Mi contemplano vitrei, gelidi, vuoti. Il viso è scarno e appuntito, la pelle grigiastrea e diafana, il naso sottile e affilato. E il corpo, benché sia seduta, sembra un guscio vuoto sul punto di sgretolarsi. Le spalle sono gracili, il petto scavato. All'improvviso provo un'angoscia viscerale, biologica, per quel simulacro della mia futura senilità.

³⁷⁸ *Ivi*, pp. 13-14.

³⁷⁹ *Ivi*, p. 29.

³⁸⁰ *Ivi*, p. 30.

La paura di ritrovare in sé alcuni tratti della personalità dei genitori è caratteristica di ogni individuo che senta il bisogno di doversi emancipare dalle proprie radici per divenire compiutamente se stesso. Anche Etty Hillesum, ad esempio, riconosceva spesso di essere stata in conflitto con i genitori e in particolar modo con la madre, donna dal carattere impulsivo, esuberante e dominatore, che per lei rappresentava “il modello di ciò che non devo diventare”³⁸¹. Tuttavia, nella faticosa ricerca di se stessa, Etty alla fine riuscì a liberarsi dalle influenze a volte ‘negative’ che il legame con i genitori aveva su di lei, recuperando il rapporto a un livello più maturo e sereno. “Molte cose sono cambiate nel rapporto interiore con i miei genitori, molti legami soffocanti sono scomparsi, liberando così forze nuove per amarli davvero”³⁸². La Schneider invece, sin dall’inizio, avverte il legame con la madre come una sorta di ‘non-storia’, una pesante catena di cui Helga vorrebbe liberarsi, ma che invece si rinnova continuamente nella forma di una ferita profonda e lacerante.

‘Io ti ho già vista’ scandisce di colpo una voce che non le ricordo, una voce senile, dal timbro secco e poroso. Il cuore mi pulsa nella carotide. ‘Sei mia sorella?’ chiede, rivolta più a se stessa che a me; ma subito rigetta l’idea. ‘No, è morta’ dichiara cupa, con un gesto che sembra voler scacciare un pensiero scomodo. ‘Sono tua figlia’. ‘Chi?’. E inclina il capo tendendo l’orecchio, come se tentasse di afferrare l’eco di un suono remoto. Poi scuote recisamente la testa e dichiara con voce dura: ‘Anche mia figlia è morta’ [...]. Ha mani lunghe, bianche, ossute e senili. Provo per quelle mani una sorta di ripugnanza. Per una frazione di secondo me ne vergogno, ma non posso farci niente: non ho imparato ad amarle nel loro progressivo sfiorire. ‘Sono tua figlia’ ripeto, staccando a fatica lo sguardo da quelle mani. ‘NO!’ si ostina lei. ‘Mia figlia è morta da molto tempo’. Allora le alzo il mento e scandisco con fermezza. ‘Gua-da-mi, sono-tua-figlia’. E senza darle tregua estraggo dalla borsa l’orsacchiotto e glielo metto sotto gli occhi³⁸³.

Zakopane era un orsacchiotto che i genitori della Schneider comprarono in Polonia, nella città omonima, quando lei era ancora molto piccola. Helga e Peter si trovavano dalla nonna – che proprio in Polonia aveva un piccolo podere – perché, ancora una volta, la madre li aveva lasciati soli in casa, per seguire i suoi impegni politici. Un giorno di luglio del 1941 la nonna di Helga giunse di sorpresa a Berlino e trovò i due bambini affidati alla custodia di una sconosciuta. “Non era certo la prima volta che venivamo affidati alle cure di mani estranee, e la nonna, che già lo sapeva, andò su tutte le furie: pagò su due piedi la renitente bambinaia e la mandò senza tanti complimenti al diavolo”³⁸⁴. Per tutto il pomeriggio la nonna attese invano il ritorno della madre. All’alba la donna non era ancora tornata e così, dopo colazione, la nonna pensò di distrarre i due bambini leggendo loro un libro di fiabe. In casa non c’erano libri per bambini, ma solo “un ingombrante scatolone pieno di copie del *Mein Kampf*. Forse mia madre aveva l’incarico di

³⁸¹ Citato in Isabella Adinolfi, *Etty Hillesum. La fortezza inespugnabile*, cit., p. 33.

³⁸² *Ibidem*.

³⁸³ Helga Schneider, *Lasciami andare madre*, cit., pp. 30-31.

³⁸⁴ *Ivi*, p. 36.

distribuirlo: all'epoca veniva diffuso capillarmente tra il popolo tedesco, e i giovani sposi lo ricevevano in omaggio come dono di nozze"³⁸⁵. Quando la madre di Helga finalmente rincasò, la nonna la accolse livida di collera. A nulla erano valse le sue giustificazioni, inutilmente aveva provato a spiegare che, essendo un membro delle SS, quando il Reichstag la convocava, lei doveva affrettarsi subito. Fu allora che la nonna prese con sé i nipoti e li portò in Polonia.

Con una mossa sorprendentemente agile mi strappa l'orsacchiotto di mano e se lo accosta alla guancia. 'Lo comprammo a Zakopane' mormora dopo un lento e laborioso sforzo per ricordare 'insieme a... a un'altra cosa'. Si arena. 'Uno scoiattolo in peluche per Peter' le vengo in aiuto. Lei annuisce come in sogno. 'Sì, uno scoiattolo. Andammo a riprenderci i bambini. Se li era portati via mia suocera, capisce? E telegrafò a Stefan, quell'arpia. E Stefan dovette chiedere la licenza che gli sarebbe spettata per Natale e andammo a riprendere i bambini. Stefan era molto arrabbiato, ma era tutta colpa di sua madre. Lei mi odiava e io... odiavo lei. E poi...'. Dà un ultimo sguardo all'orsacchiotto e lo infila in una delle tasche del suo vestito di lana di un colore che ricorda le uniformi militari³⁸⁶.

A un certo punto la donna sembra però tornare in sé. Si sporge verso la figlia e sgrana gli occhi urlando: "Helga! – è balzata all'indietro – è Helga! È arrivata mia figlia! È proprio lei, guadate!"³⁸⁷. Ma subito la donna la osserva delusa e il suo volto diviene cupo e triste:

'Non è possibile. Non voglio. Non posso avere una figlia così vecchia!' Fa scivolare lo sguardo lungo il proprio corpo: 'Sono ancora bella, io, e non sono affatto decrepita. Come posso avere una figlia che sembra una vecchia scatola?' Fräulein Inge la riprende: 'Non deve essere scortese con le sue ospiti'. 'Ho detto solo la verità' replica lei, offesa. 'Ho detto solo ciò che penso, è forse proibito?'. Getta i fiori sul pavimento. 'E non voglio questi fiori! Non sono ancora morta e non voglio questi fiori. Non sono nemmeno i miei preferiti, a me piacciono solo le rose gialle'. Tace con una smorfia imbronciata, l'orsacchiotto saldamente stretto nel pugno. E di punto in bianco mi domanda. 'Ti piace il mio vestito?' colta alla sprovvista annuisco meccanicamente. 'Ti piace il colore?'. 'Sì' mento. 'È lo stesso colore della mia uniforme'³⁸⁸.

Helga appare come frastornata dalle reazioni della madre e dai suoi continui sbalzi di umore. La percezione è che questi ricorrenti cambiamenti di personalità, tra il senile e il patetico, il crudele e il sentimentale, non siano dovuti esclusivamente alla malattia della donna, quanto a qualcosa di più enigmatico, una sorta di *oscura ma consapevole finzione* che le fa ricordare solo ciò che lei 'sceglie' di ricordare. Al centro di ciò che la stessa Helga definisce come un vero e proprio 'palcoscenico' sta quella madre capace di mutare da un momento all'altro come un 'camaleonte': "Pillole e sciroppi, ecco che cosa. E non sono affatto convinta che serva. Vogliono migliorare la mia memoria, ma che me ne faccio? – e aggiunge con aria astuta: *Tanto, quello che*

³⁸⁵ *Ivi*, p. 37.

³⁸⁶ *Ivi*, p. 38.

³⁸⁷ *Ivi*, p. 40.

³⁸⁸ *Ivi*, p. 46.

voglio ricordare lo trovo sempre al solito posto, e il resto non mi interessa”³⁸⁹. Helga inizia allora ad incalzarla con qualche domanda:

‘Perché non mi racconti qualcosa?’ la incito per rompere il ghiaccio. ‘Come ti trovi qui? Hai fatto amicizia con qualcuno?’. Non risponde subito. Emette un lungo sospiro, quasi un roco singhiozzo, e dichiara con aria cupa: ‘Stefan è morto’. Già. Mio padre è morto da tanto tempo ormai, ma lei lo ha annunciato come se fosse successo ieri. Le si stende sul volto una parvenza d’afflizione, ma poi a poco a poco nei suoi occhi si addensa una nube di arrogante malumore. ‘È meglio che sia morto!’ esclama, cinica, astiosa. ‘Era cattivo, sì, era cattivo’ si infervora. ‘Non faceva che mettermi i bastoni tra le ruote. Non voleva che mi occupassi di politica, ogni raduno era una tragedia. Non voleva che facessi carriera politica, capisci? Pretendeva che restassi a casa a pulire e cucinare e occuparmi dei bambini [...]. Come membro delle SS dovevo giurare, è normale, no? Dovevo giurare assoluta fedeltà e obbedienza fino alla morte’. ‘Perché avevi giurato se sapevi di avere due figli da allevare?’ mi arrischio a chiedere. Lei alza la testa di scatto. ‘Volevo giurare! Volevo essere accettata come membro delle SS, lo volevo più di ogni altra cosa’. ‘Era più importante della tua famiglia?’. Annuisce. ‘Sì, ma tu non puoi capire. Nessuno può capire oggi...’³⁹⁰.

La formazione dello spazio interiore, che dovrebbe avvenire proprio attraverso il confronto costruttivo con la propria origine e con i propri legami naturali, subisce qui una dolorosa battuta d’arresto. Conoscendo a poco a poco il passato della madre, Helga non può che provare *estraneità* nei suoi confronti, un sentimento di *non-compiuta appartenenza* che la disarmava e la fa soffrire. Qui il disagio dell’anima diviene simbolo di una differenza troppo grande, di una insuperabile irriducibilità dell’individuo alla ‘dimora’ materna che lo ospitava. La madre non è più ciò che le culture antiche raffiguravano come *albero della vita* – che con le sue radici saldamente piantate a terra generava un’ombra protettiva dove tutti i suoi figli potevano trovare rifugio – bensì *origine straniera*, legame opprimente di cui liberarsi ma che, nel suo essere non-scelto, risulta impossibile da cancellare. “Penso anche, madre, – scrive la Schneider – che solo odiandoti sarei finalmente capace di strapparmi dalla tue radici. Ma non posso. Non ci riesco”³⁹¹. Così, come se un *demone* parlasse al suo posto, Helga continua a porre domande alla madre, a ritornare al suo passato da ‘perfetta e stimata’ SS, senza mai darle tregua:

Succede in quel momento. È la svolta. Qualcosa in fondo alle mie viscere si ribella, suggerisce... ‘Domani ritornerò e ti porterò altri fiori – a patto che tu mi racconti di Ravensbrück’. Un ricatto in piena regola. Capto lo sguardo di disapprovazione di mia cugina, ma lo ignoro. ‘Voglio le rose gialle’ dichiara mia madre, prepotente. ‘Le avrai se mi racconti di Ravensbrück’. Mi scruta attenta. ‘Perché vuoi sapere di Ravensbrück? Non c’era nulla di interessante a Ravensbrück’. I suoi occhi azzurri sono trasparenti. Candidi e trasparenti. Davvero madre? Gli esperimenti sulla rigenerazione dei muscoli o sui trapianti ossei non erano forse interessanti?³⁹².

³⁸⁹ *Ivi*, p. 74.

³⁹⁰ *Ivi*, pp. 55-56.

³⁹¹ *Ivi*, p. 73.

³⁹² *Ivi*, p. 59.

Di fronte alla madre, Helga vive così un atroce sdoppiamento. Una parte di lei è paralizzata dall'orrore, l'altra, quasi agisse sotto il comando di una forza oscura, vuole sapere ad ogni costo. La verità sgorga dalle labbra di quella madre senza che il suo tono tradisca la benché minima emozione. “Mi folgora un pensiero. Che in me, nei miei geni, ci sia qualcosa di questa donna. Provo repulsione, disgusto, ma già lei reclama la mia attenzione. I ricordi la incalzano”³⁹³.

La donna racconta che nel 1942 a Ravensbrück era stata assistente del dottor Ernest Grawitz, il medico che prese parte a quasi tutti gli esperimenti eseguiti dalle SS su cavie umane. Le vittime, cui non veniva prestata alcuna cura per alleviare le loro sofferenze, morivano tra dolori disumani, poiché i loro corpi dovevano servire esclusivamente al ‘progresso della scienza’ e a dare fama e notorietà ai ‘grandi’ ricercatori tedeschi. “*Non provavi compassione per quelle cavie umane?* chiedo a mia madre. Nel momento stesso in cui lo faccio, tuttavia, mi rendo conto dell’inutilità della domanda”. La donna indugia per un attimo, ma poi, con una sorta di ottusa arroganza risponde: “No, non provavo compassione – sembra che inciampi sulla parola ‘per quelle là’ – perché *si operava per il bene dell’umanità*”³⁹⁴. Com’è noto, quei medici in realtà erano dei sadici personaggi che credevano alla presunta necessità di purificare il mondo da ciò che allora veniva definita come ‘gentaglia’: “la Germania – afferma la donna – doveva sbarazzarsi dell’ultimo Stück, dell’ultimo esemplare di quella razza ignobile”³⁹⁵. E persino a Birkenau, dove venne trasferita in seguito e ‘promossa’ a guardiana grazie al suo carattere duro e inflessibile, non aveva mai provato, a suo dire, alcun tipo di sentimento simile alla compassione o alla pietà: “il mio dovere era solo quello di obbedire. Fedeltà e obbedienza, nient’altro. La fedeltà è una grande valore, sappilo! – ora mi agita sotto il naso un dito pallido e severo”³⁹⁶.

Ebbene, questa donna aveva demandato al Führer e alla causa dell’arianesimo la sovranità sulle sue emozioni, e ancora, a più di quarant’anni di distanza, difendeva quella scelta; ribadiva di aver subito un addestramento di disumanizzazione tale da non potersi permettere “il sentimentalismo della gente comune”³⁹⁷, ricordava le altre SS come bravi e premurosi genitori con le loro famiglie, disprezzava il rancore del marito e della suocera che mai avevano compreso la sua scelta, affermava che i suoi figli non potevano che aver avuto un’infanzia felice perché “i

³⁹³ *Ivi*, p. 115.

³⁹⁴ *Ivi*, pp. 63-64.

³⁹⁵ *Ivi*, p. 71.

³⁹⁶ *Ivi*, p. 64.

³⁹⁷ *Ivi*, p. 66.

miei figli erano ariani”³⁹⁸ e “ci avrebbe pensato il Reich ai miei figli, meglio di una qualsiasi matrigna”³⁹⁹.

La madre di Helga non si sentiva affatto imputabile delle colpe che la figlia le attribuiva. Similmente ad Adolf Eichmann, che al processo cercò di spiegare di non riconoscere se stesso come “colpevole nel senso dell’atto d’accusa”⁴⁰⁰, anche la donna era assolutamente convinta di non essere, nel fondo della sua anima, un individuo sordido e indegno. Quanto alla sua volontà e alla sua consapevolezza di agire, ella cercava di far capire a Helga che non si sarebbe sentita con la coscienza a posto se non avesse fatto ciò che le veniva ordinato – favorire l’uccisione di migliaia di uomini, donne e bambini ebrei – con grande zelo e cronometrica precisione. Pur essendo stata condannata dal Tribunale di Norimberga a sei anni di carcere per crimini di guerra – in seguito al suo arresto avvenuto proprio nel campo di concentramento di Birkenau –, la donna sosteneva ancora che “se gli ordini prevedevano di soffocare nelle camere a gas milioni di ebrei, io ero pronta a collaborare”⁴⁰¹. La maggior parte dei criminali nazisti si nascondevano così dietro agli ordini superiori, tentando di cancellare in questo modo la propria responsabilità e il proprio reato:

Queste affermazioni lasciavano certo sbigottiti. Ma una mezza dozzina di psichiatri aveva dichiarato Eichmann ‘normale’, e uno di questi, si dice, aveva esclamato addirittura. ‘Più normale di quello che sono io dopo che l’ho visitato,’ mentre un altro aveva trovato che tutta la sua psicologia, tutto il suo atteggiamento verso la moglie e i figli, verso la madre, il padre, i fratelli, le sorelle e gli amici era ‘non solo normale, ma ideale’; e infine anche il cappellano che lo visitò regolarmente in carcere dopo che la Corte Suprema ebbe finito di discutere l’appello, assicurò a tutti che Eichmann aveva ‘idee quanto mai positive’. Dietro la commedia degli esperti della psiche c’era il fatto che egli non era evidentemente affetto da infermità mentale [...]; e in effetti Eichmann era normale nel senso che ‘non era una eccezione tra i tedeschi della Germania nazista’, ma sotto il Terzo Reich soltanto le ‘eccezioni’ potevano comportarsi in maniera ‘normale’. Questa semplice verità pose i giudici di fronte a un dilemma insolubile, e a cui tuttavia non ci si poteva sottrarre⁴⁰².

Nel caso di Eichmann o in quello della madre di Helga, il concetto di uomo rappresenta, come direbbe Adorno, la vera e propria *parodia dell’uguaglianza* di tutto ciò che è fatto a immagine e somiglianza di Dio. Se gli ariani dovevano imitare colui che si diceva fosse l’unico vero intermediario mandato da Dio per salvare la Germania – il Führer –, allo stesso modo gli ebrei, portatori di diversità e di ‘cattiva’ uguaglianza, dovevano essere, come tali, immediatamente distrutti. Quanto più si ascoltano Eichmann e la madre della Schneider, tanto più diviene evidente che la loro incapacità di provare delle emozioni e di esprimersi

³⁹⁸ *Ivi*, p. 65.

³⁹⁹ *Ivi*, p. 92.

⁴⁰⁰ Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 33.

⁴⁰¹ Helga Schneider, *Lasciami andare madre*, cit., p. 125.

⁴⁰² Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., pp. 34-35.

diversamente dal loro ‘abituale’ linguaggio burocratico era del tutto legata a un’*incapacità di pensare*, intellettualmente e umanamente, dal punto di vista dell’*altro*. Helga dunque non riesce a comunicare con la madre, non perché la donna dica il falso, ma perché le parole e la presenza degli altri, e quindi la realtà in quanto tale, non la toccano. “La bugia ha il suono della verità e la verità ha il suono della bugia”⁴⁰³. Come dichiarò Eichmann dinanzi ai giudici del Tribunale di Gerusalemme, “il linguaggio burocratico è la mia unica lingua”⁴⁰⁴.

La vita di Helga si libra così sul silenzio: da una parte, il silenzio grande, profondo, radicale di Dio – quello dell’infanzia, della bambina che scalcia contro un albero come si scalcia contro Dio – e, dall’altra, il silenzio terribile e lacerante della madre – quello del rifiuto, delle mancate attenzioni, delle risposte non date. “Tutti indistintamente mi avevano tradita: mia madre, mio padre, la matrigna, la Germania, il mondo. La vita. Dio!”⁴⁰⁵.

Ma il vuoto lasciato da Dio, che sembrava non avere pietà per “una bambina vestita di cenci, dalla scarpe consumate e dalla pelle nera per la sporcizia”⁴⁰⁶, e quello lasciato dalla madre, che ancora si compiaceva del suo terribile passato, non restano in fondo due volti diversi di un’unica solitudine, quella dell’anima? “Quel vuoto mi pesa ancora, non riesco a liberarmene. È il vuoto più pesante che un essere umano possa sopportare; un vuoto che è come un nemico astuto sempre in agguato per farti cadere, per indebolirti, per renderti fragile e facile preda di consolazioni illusorie. Mi è costato molte lotte e molti dolori”⁴⁰⁷.

Ebbene, proprio la forza dell’interiorità, quello stesso sguardo interiore così diviso tra la nostalgia per la voce di Dio e l’estraneità della dimora materna in cui abitava, fa però rinascere in Helga una debole *speranza*:

Le brillano gli occhi. Si porterà i propri errori nella tomba, penso con un brivido. ‘Io ero convinta della giustezza della soluzione finale, di conseguenza assolvevo i miei compiti con grande impegno e con persuasione. Il mondo non ci capiva,’ aggiunge con voce ancora inasprita dal rancore ‘e alla fine tutti hanno concorso ad annientarci’. Mi guarda con un rammarico che si direbbe sincero. ‘Se hai sperato che avessi cambiato idea, mi dispiace doverti deludere. Io resto ciò che ero’. E conclude: ‘Ho detto la verità, *la verità che volevi*’. La verità che volevo... Nella saletta è calato un greve silenzio. Mia madre sembra persa in un suo remoto altrove. *È stata davvero sincera, o ha detto quello che pensava volessi sentirmi dire – qualcosa che mi aiutasse a odiarla definitivamente, a liberarmi di lei una volta per sempre?*⁴⁰⁸.

⁴⁰³ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, cit., p. 122.

⁴⁰⁴ Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 56.

⁴⁰⁵ Helga Schneider, *Il rogo di Berlino*, cit., p. 136.

⁴⁰⁶ *Ivi*, p. 135.

⁴⁰⁷ *Ivi*, p. 153.

⁴⁰⁸ Helga Schneider, *Lasciami andare madre*, cit., pp. 125-126.

Malgrado il rancore che prova ancora per lei, Helga non può non trovare nella madre qualcosa che si salva. Anche per questo il punto di vista della Schneider è differente dalle altre testimonianze della Shoah, poiché c'è dentro di lei una contraddizione insuperabile: da un lato, la condanna etica verso le azioni della madre e, dall'altro, il richiamo 'originario' nei suoi confronti. Questa inconciliabilità caratterizzava e caratterizza tuttora la vita di Helga Schneider, tanto che il suo stesso modo di scrivere si presenta ancora, come direbbe Kierkegaard, nella forma di una vera e propria *comunicazione d'esistenza*. L'oscillazione tra il rancore verso quella 'volenterosa carnefice' e l'affetto sentito per la donna che resta pur sempre sua madre è, nella sua scrittura, incessante. Proprio questo *aut-aut*, questa scelta inconciliabile, rappresenta dunque la cifra autentica della sua esistenza e della sua testimonianza. "Le avevo perdonato – scrive – il male che aveva fatto a noi, a suo marito, ai suoi figli... Ma quanto alle altre colpe di cui si era macchiata, il diritto alla condanna o al perdono apparteneva esclusivamente alle sue vittime"⁴⁰⁹.

Nel frattempo, in quella stanzetta della casa di riposo, l'orario di visita era ormai finito. "Mia madre sembra svegliarsi da un breve letargo. 'Io non vengo!' proclama, diventando all'istante ruvida e bellicosa. 'Oggi non mangio. Devo parlare ancora con mia figlia'"⁴¹⁰. E proprio allora, in quel corridoio dove già si stavano propagando il brusio e il rumore tipici dell'ora di pranzo, accade qualcosa di inatteso, un improvviso istinto dell'anima che prevale sulle ragioni della morale, della storia, della giustizia:

Fräulein Inge ci precede verso la porta della sala da pranzo. Stiamo per varcare la soglia, quando a un tratto mia madre svincola la mano dalla mia e con uno slancio repentino mi si avvinghia al collo. 'Non lasciarmi,' singhiozza 'non andare via!'. Intorno si fa silenzio. Solo il suo pianto risuona sotto le volte. Tutti ci osservano, costernati. Ora mia madre mi preme la testa contro il petto: 'Resta con me, resta con me...'. Fräulein Inge cerca di liberarmi dalla stretta di quelle braccia fragili e stecchite che rivelano, in quell'abbraccio stralunato, una forza inattesa. Mia madre singhiozza sempre più forte, si dibatte, poi all'improvviso comincia a baciarmi ovunque: mi bacia le maniche della giacca, i bottoni, la collana di perle, il revers con la spilla acquistata a Venezia in un giorno nebbioso. Mi bacia i palmi delle mani... è terribile. Insanabile sensazione di irrealtà. Ancora una volta mi chiedo chi ho di fronte. Guardo i suoi occhi fiduciosi che si riflettono nei miei, e penso: no, non la odio. Semplicemente, non la amo. *È come se si lacerasse un velo*. Ora la nostra storia è tutta qui. La storia mancata di una madre e di una figlia. Una non storia. Lasciami andare, madre"⁴¹¹.

⁴⁰⁹ *Ivi*, p. 50.

⁴¹⁰ *Ivi*, p. 126.

⁴¹¹ *Ivi*, pp. 127-128.

Tra miseria e grandezza: immagini di un viaggio nella coscienza umana

I

Cuore di tenebra

Non c'è nulla che spaventi di più l'uomo che prendere coscienza dell'immensità di cosa è capace di fare e diventare.

Søren Kierkegaard, *Aut-Aut*

Questo lavoro, che intende ricordare la Shoah attraverso uno dei più grandi valori trasmessi dal popolo ebraico – la memoria –, si pone sin dall'inizio su un terreno molto complesso e contraddittorio. Perché della Shoah, come scrive Giorgio Brianese, “forse *non* si dovrebbe affatto parlare. O meglio, anche a prescindere da quello che si ‘dovrebbe’ o ‘non dovrebbe fare, forse della Shoah è *impossibile* parlare senza con ciò stesso snaturarla, senza farle perdere la propria terribile ‘qualità’ specifica, senza trasformarla in una delle tante esperienze delle quali – come direbbe Martin Heidegger – *si parla* e, così facendo, ci si sente legittimati a non doverne rispondere, ciascuno e nessuno escluso, in prima persona”⁴¹².

Ecco, della Shoah sembra impossibile parlare se non in modo retorico e riduttivo, ossia rischiando a ogni passo di ridurla a uno dei tanti ‘si dice’ della banale quotidianità, precludendosi così la possibilità di comprenderla in maniera autentica. Come sosteneva Adorno, “Auschwitz ha dimostrato inconfutabilmente il fallimento della cultura [...], tutta la cultura dopo Auschwitz, compresa la critica urgente a essa, è *spazzatura*”⁴¹³, o ancora, come affermava Joseph Beuys in un'intervista del 1982, Auschwitz è in fondo “ciò che non può essere rappresentato, quest'immagine ripugnante che non può essere presentata come un'immagine, ma che potrebbe essere presentata solo nella realtà del suo evento, e mentre esso accade, cosa che non può essere trasferita in un'immagine”⁴¹⁴.

Eppure, lo stesso Adorno ci mette in guardia dalle scappatoie troppo semplici, quando osserva che “chi si nega alla cultura, favorisce immediatamente la barbarie”⁴¹⁵ e che il silenzio

⁴¹² Giorgio Brianese, in *Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero*, a cura di I. Adinolfi, Roma, Carocci, 2011, p. 47.

⁴¹³ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Mein, Suhrkamp, 1966-67; trad. it. di C. A. Donolo, Id., *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1975, p. 331.

⁴¹⁴ Citato da Jean L. Nancy, *L'art et la mémoire des camps*, Paris, Seul, 2001, p. 85.

⁴¹⁵ Theodor W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 331.

“razionalizza soltanto la propria incapacità soggettiva con lo stato di verità oggettiva e così la degrada ancora una volta a menzogna”⁴¹⁶.

Le storie della Shoah incontrate sin qui dimostrano che, di contro a ciò che affermavano Adorno o Beuys, non si tratta tanto di *esprimere* l’orrore dei campi – cosa forse irraggiungibile o impossibile da compiere –, quanto di testimoniarlo e conoscerlo come patrimonio delle generazioni presenti e future. Proprio in questo le parole, le sobrie parole, sono allora indispensabili⁴¹⁷. A tal proposito Nancy afferma che la rappresentazione della Shoah non è solamente necessaria e imperativa per l’umanità, ma anche nuovamente *possibile*, poiché proprio la poesia – nel suo sfuggire a ogni descrizione – diviene, dopo Auschwitz, come “un *angelo* che raccoglie le morti rubate e buttate via dai nazisti”⁴¹⁸.

Un’altra forma di rappresentazione della Shoah, divenuta ormai essenziale per vivificare e rafforzare il valore della memoria, è costituita dai documenti visivi e dalla ricca produzione cinematografica che si è prodotta intorno a questo evento. All’interno di quella stessa produzione, sono presenti delle pellicole che consentono inoltre di ripercorrere *con le immagini* alcuni dei temi che sono stati affrontati in questo lavoro. In tal modo, l’energia narrativa della testimonianza scritta viene trasmessa direttamente agli occhi di colui che ascolta, abbattendo così ogni distanza fisica o emotiva tra le vicende narrate e il pubblico.

Sino a oggi, il nesso tra cinema e Shoah è una delle questioni più dibattute dalla critica storiografica e cinematografica, costituendosi altresì come opportunità importantissima per osservare al meglio la complessità del rapporto più generale tra cinema e storia. La patria in cui si colgono maggiormente l’ambiguità e i rischi che la testimonianza visiva dello sterminio può nascondere è la Francia. Negli anni Novanta, si sviluppò una vera e propria *visione iconoclasta* che ebbe nel pensiero e nell’opera di Claude Lanzmann il suo culmine.

Lanzmann è il regista di *Shoah*, opera monumentale del 1985 – la cui visione si prolunga per quasi dieci ore – e che appare di fondamentale importanza per comprendere la vicenda dei campi. Qui la memoria si compone per intero di interviste ai sopravvissuti, senza alcuna finzione o spettacolarizzazione cinematografica. Questo accade perché la specificità ebraica della Shoah deve occupare, secondo Lanzmann, il maggior tempo e spazio possibili; solo in questo modo la rappresentazione può rendere giustizia alla memoria e al valore dei ‘sommersi’. Ogni immagine non può che essere immagine del ricordo e nessuno può usurpare la voce dei sopravvissuti. In

⁴¹⁶ *Ibidem*.

⁴¹⁷ Si può dirlo anche con le parole di Dresden: “sottolineare costantemente che persecuzione e sterminio sono inesprimibili – ed effettivamente lo sono – non implica per nulla che solo il silenzio totale può render giustizia o testimoniare di un rispetto reale per le vittime e i morti viventi che popolavano i campi”. Passo citato da Pier Vincenzo Mengaldo, *La vendetta è il racconto. Testimonianze e riflessioni sulla Shoah*, cit., p. 118.

⁴¹⁸ Jean L. Nancy, *L’art et la mémoire des camps*, cit., p. 90.

altri termini, il regista ritiene che vedere e sapere, documento visivo e memoria debbano contrapporsi totalmente, poiché ogni rappresentazione della Shoah – perlomeno quella che si presenta come retorica e differente rispetto all'autentica voce dei testimoni – non può che rimanere, come affermava Nancy, *interdetta* e quindi 'sorpresa' e 'sospesa' di fronte a quell'*altro* dalla presenza costituito dal Lager. Nancy e Lanzmann sostengono che, ad Auschwitz, lo spazio della rappresentazione era ridotto e poi annientato proprio dall'onnipresenza della morte. Ma com'è possibile rappresentare ciò che sfugge alla rappresentazione, la morte, se essa è prima di tutto totale mancanza di senso?

Lanzmann ha cercato di dare la sua personale risposta al problema cercando di *ri-creare* il passato, facendo *ri-vivere* la Shoah nella testa, nella carne e nell'anima degli spettatori. "La grande arte di Claude Lanzmann – come disse Simone de Beauvoir – consiste nel far parlare i luoghi, nel risuscitarli attraverso le voci e, al di là delle parole, nell'esprimere l'indicibile attraverso i volti"⁴¹⁹. In questo film la voce dominante è quella dei testimoni, uniti dalla volontà di ricomporre e fissare la realtà senza filtrarla con i tradizionali artifici del cinema, attraverso studi documentari e riprese effettuati nell'arco di oltre cinque anni.

Il capolavoro di Lanzmann non rappresenta però l'unico modo possibile per ricordare la Shoah. Anche il racconto biografico che si può trovare in un film, ad esempio, consente di narrare retrospettivamente l'esistenza di un individuo reale che abbia vissuto direttamente l'esperienza dei campi. Qui l'accento è posto sull'individualità, sulla storia di una determinata personalità e questo fa sì che si instauri un rapporto tra il protagonista e lo spettatore molto più diretto e immediato di quanto forse avvenga anche leggendo semplicemente la vita del testimone su un libro. Laddove il nazismo aveva cercato di cancellare tutte le prove dei campi, il cinema, come completamento *ulteriore* della testimonianza scritta, funge così da 'antidoto'. Le immagini che scorrono sulla pellicola possono ridare una *consistenza concreta e umana* a quelle singole visioni del mondo che la furia nazista aveva cercato di calpestare e di eliminare totalmente dall'orizzonte della presenza.

Uno dei racconti biografici più interessanti e rilevanti messi in luce dalla storia della Shoah è quello di un uomo tedesco estremamente diviso tra l'amore per la patria e la difesa della sua fede e della sua coscienza: si tratta di Kurt Gerstein. La sua particolare vicenda, realmente accaduta, viene brillantemente raccontata all'interno del film *Amen*, diretto nel 2002 da un regista di origini greche, Costa-Gavras.

Nato a Münster nell'agosto del 1905, Kurt era il sesto di sette figli discendenti da una famiglia luterana. Il padre di Kurt, uomo arrogante e severo, nonché convinto nazionalista

⁴¹⁹ Stralcio di una dichiarazione rilasciata da Simone de Beauvoir, scrittrice francese, relativamente al film *Shoah* di Claude Lanzmann.

tedesco, aveva cercato di trasmettere ai figli un accanito patriottismo; la madre, invece, era morta quando Kurt era ancora piccolo. Poiché nessuno dei parenti si prendeva cura di lui, egli veniva spesso affidato a una donna molto devota e fedele al cattolicesimo. Riguardo a Regina – questo era infatti il suo nome – non si hanno molte notizie, ma la sua presenza fu probabilmente fondamentale per far nascere nel giovane un forte sentimento di rispetto e di attaccamento verso la religione. Nonostante gli esiti della sua preparazione scolastica fossero inizialmente poco brillanti, Kurt ottenne facilmente il titolo di scuola secondaria nel 1925, nonché la laurea in Ingegneria chimica – presso l’università di Marburgo – nel 1931. Dopo che il padre e gli altri fratelli si erano iscritti al partito nazionalsocialista per supportare la causa della Germania, Kurt ritenne che fosse suo *dovere patriottico* seguirli e decise dunque di aderire al partito nel 1933.

Qualche anno dopo, a guerra mondiale già iniziata, avvenne l’autentica ‘svolta’ della sua vita: con l’aiuto del padre e l’influenza di alcuni membri del partito, Gerstein divenne chimico ufficiale delle SS. Il suo compito sarebbe stato quello di studiare dei metodi di disinfestazione e purificazione dell’acqua, in modo da evitare la diffusione del tifo tra i soldati delle truppe al fronte. Tuttavia il *dramma della verità* affiora presto nella sua vita. Nel febbraio del 1941, Gerstein scopre infatti che la cognata, Berta Ebeling, era stata ritrovata morta presso un ospedale psichiatrico tedesco in cui si trovava da tempo per problemi psico-somatici. I sospetti intorno alle cause della morte e le persistenti voci di un presunto programma di eutanasia, che sarebbe stato intrapreso dal governo nazista, turbano la coscienza e la fede di Gerstein. Ma nei giorni seguenti, si preannuncia una rivelazione ancora più tragica e tremenda: durante una visita in Polonia, insieme ad alti ufficiali delle SS, Gerstein scopre che proprio la sostanza da lui ideata per la depurazione delle acque, il Zyklon B, viene in realtà utilizzata nelle camere a gas per l’uccisione di migliaia di ebrei.

L’esistenza e la difficoltà dell’esistenza, “il *disagio* dell’esistente di essere composto di tempo e di eternità”⁴²⁰, si mostrano nel film in tutta la loro complessità. Dopo aver appreso con terrore l’utilizzo che viene fatto della sostanza da lui ideata, Gerstein – tra i pochissimi membri delle SS ad aver visto in prima persona la morte per asfissia di alcune decine di ebrei – decide allora che non è più possibile tacere e che si tratta di denunciare immediatamente le crudeltà di cui è venuto a conoscenza. Allo stesso tempo, egli ha però un profondo amore per il suo paese ed è convinto che la maggior parte della popolazione abbia aderito al verbo nazista perché non ne può afferrare fino in fondo la natura.

Inizia così una lunga battaglia per la salvezza del popolo ebraico. Egli tenta di avvisare l’ambasciatore svedese e le alte sfere ecclesiastiche dei dettagli dello sterminio in atto, ma

⁴²⁰ Søren Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, cit., p. 109.

incontra spesso incomprensione e silenzio. La sua decisione di non congedarsi dalle SS per testimoniare su ciò che aveva visto lo convince del fatto che i suoi occhi sarebbero stati “gli occhi di Dio in quell’inferno”. L’unico ad ascoltare le sue parole e ad approvare questa lotta contro l’*indifferenza* è il prete gesuita Riccardo Fontana, che tenta tutte le strade possibili per farsi ascoltare da Papa Pio XII. Entrambi si scontrano però con l’invito all’attesa, alla pazienza, alla pace e alla moderazione, poiché il vero cristiano – questa è la replica ufficiale – sa attendere con prudenza, sopportando e accettando il silenzio; la lotta prioritaria della Chiesa doveva rivolgersi in quel momento al comunismo e alla protezione dei cattolici in Germania e Austria e non c’era dunque spazio per altri contrasti.

Gerstein è l’incarnazione di quell’eterna lotta tra bene e male da sempre presente nell’individuo. Platone paragonava l’anima umana a una coppia di cavalli alati radicalmente diversi tra loro, uno bianco e l’altro nero, mentre Pascal la descriveva come un incredibile intreccio di grandezza e miseria. Ebbene, Gerstein si trova incatenato a questa affascinante quanto tremenda ambiguità interiore; da un lato egli ha la forza, dettata dalla sua fede e dalla sua coscienza, di rifiutare interiormente quello che ha visto e di denunciare da subito quelle atrocità, ma dall’altro non può che sentirsi responsabile degli errori che ha commesso proprio nel suo aderire quasi ingenuamente al nazismo, divenendone così *inconsapevole carnefice*. Di fronte a questo dilemma, Gerstein appare del tutto spaesato e affranto. In un ultimo tentativo di ascolto, egli si reca a Roma proprio quando i nazisti stavano attuando il rastrellamento del 16 ottobre 1943, ma il Papa si ostina a non prendere ferma posizione a favore degli ebrei e Kurt, ancora una volta, non ottiene l’aiuto auspicato.

L’enigma di Auschwitz non è dunque legato solamente alla domanda su Dio. Esso si intreccia altresì con l’enigma dell’uomo, quello incarnato proprio da Kurt Gerstein, perché i lager sono pur sempre “il lato buio della nostra mente”⁴²¹. Come scrive Mengaldo, “è merito, se si potesse dire così, della vicenda dei campi, aver relativizzato anche le opposizioni più solide del nostro pensiero”⁴²². Levi ne ha descritto i tratti riferendosi ai perseguitati, il cui “disperato timbro esistenziale” si colora nel campo di *grigio*, e Costa-Gavras lo fa per i carnefici, che come Gerstein divengono vittime delle loro stesse possibilità. La silenziosa forza del possibile, di cui parlava Kierkegaard, pone l’uomo di fronte ad *aut-aut* difficili da risolvere. L’interiorità individuale è così intessuta di possibilità frammentate che sono spesso oscure e difficili da comprendere, ma che sono ineliminabili dalla nostra esistenza:

⁴²¹ Francesco Guccini, in *Metropolis*, Milano, EMI, 1981.

⁴²² Pier Vincenzo Mengaldo, *La vendetta è il racconto. Testimonianze e riflessioni sulla Shoah*, cit., p. 49.

I difensori dell'*aut aut* hanno torto quando invadono il campo del pensiero puro e vogliono difendere in esso la propria causa. Come il gigante Anteo, con cui lottò Ercole, perdeva tutta la sua forza appena veniva sollevato da terra, così l'*aut aut* della contraddizione si trova *eo ipso* eliminato appena è elevato al di sopra dell'esistenza e portato nell'eternità dell'astrazione. D'altra parte Hegel ha anche completamente torto quando, dimenticando l'astrazione, la pianta in asso e si precipita nell'esistenza per eliminarvi di prepotenza il doppio *aut*. Infatti è impossibile far questo nell'esistenza, perché allora io sopprimo nello stesso tempo l'esistenza⁴²³.

In questa corsa contro il tempo, le speranze di Gerstein e di Fontana sono però destinate a un esito infelice. Fontana decide di salire su un treno di deportati per condividere la sorte degli ebrei perseguitati, mentre Gerstein non verrà creduto dai francesi. Egli appare infatti più un 'sospettato' che un testimone, soprattutto per la sua iscrizione al partito nazista e per il servizio prestato alle SS.

La sua testimonianza è stata tuttavia fondamentale, perché prima della sua morte – avvenuta per cause misteriose nella cella di una prigione francese dove era detenuto –, Kurt scrisse un importante rapporto, conosciuto ancora oggi come *rapporto Gerstein*. In esso, egli raccontava tutto quello che aveva visto nei campi di Sobibor, Belzec e Treblinka. L'importanza di tale resoconto verrà però riconosciuta soltanto negli anni Sessanta, quando la sua vicenda venne riscoperta come contributo imprescindibile alla conoscenza e alla memoria della Shoah.

Nato anch'esso da una vicenda autobiografica è il film *Il pianista*, del 2002, dove Roman Polansky porta sullo schermo l'esperienza tragica di Watek (Wladyslaw) Szpilman.

Watek, compositore e pianista polacco che diverrà celebre soprattutto nel secondo dopoguerra, vive a Varsavia e suona il pianoforte per la radio della sua città. Con lo scoppio della seconda Guerra Mondiale, Szpilman è però costretto a interrompere la sua attività e a trovare impiego come pianista in alcuni caffè, concedendo in questo modo una qualche parvenza di serenità alla quotidianità della gente, così turbata e angosciata dalla guerra. Già nel dicembre del 1939, gli ebrei vengono costretti a uscire di casa portando dei segni distintivi. Inoltre viene loro vietato di accedere ai locali o ai parchi, con l'obbligo di camminare per la città sempre sulla strada e mai sui marciapiedi. Nell'ottobre del 1940 viene istituito il ghetto da parte degli occupanti nazisti e gli ebrei vengono obbligati a trasferirsi in quel nuovo 'distretto recintato' che si trovava nel cuore di Varsavia. Nell'autobiografia che Szpilman scriverà subito dopo la guerra, egli delinea i tratti salienti del progressivo inasprimento della situazione:

Se penso a com'era la nostra vita in quei giorni e in quelle ore terribili mi viene solo un'immagine alla mente: quella di un formicaio minacciato. Quando il piede di un idiota comincia a distruggere sconsideratamente un formicaio con il suo tallone chiodato, le formiche prendono ad agitarsi, cercando sempre più affannosamente scampo da ogni parte, un modo per salvarsi. Ma, sia perché

⁴²³ Søren Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, cit., p. 113.

paralizzate dalla subitanità dell'attacco, sia perché preoccupate del destino delle loro progenie e di riuscire a mettere in salvo quanto più possibile, invece di andare avanti e mettersi al riparo, come sotto un influsso malefico tornano a ripercorrere il cerchio mortale andando incontro alla morte, proprio come noi⁴²⁴.

Watek e il fratello rinunciano coraggiosamente alla possibilità di arruolarsi nella polizia ebraica, perché convinti della responsabilità etica di non assecondare in nessun modo i loro carnefici. Nell'agosto del 1942 arriva però l'ordine di deportazione per tutta la famiglia Szpilman, mentre Watek, salvatosi all'ultimo grazie all'intervento di un amico, deve assistere impotente alla partenza dei suoi cari. Qui ha inizio la parte più incredibile della sua vicenda. Abbandonato totalmente a se stesso, egli deve vivere per molto tempo di espedienti, spesso senza cibo e senza un luogo sicuro dove stare. Grazie all'aiuto di un'organizzazione clandestina della Resistenza, Szpilman riesce in seguito a trovare una stanza tranquilla nella zona ariana della città, dove può vivere però soltanto per poco tempo.

Nel 1943, dopo aver assistito alla ribellione del ghetto e alla sua distruzione, Varsavia si trasforma in una città fantasma e le condizioni di vita appaiono ancora più difficoltose. Watek deve di continuo cambiare i suoi nascondigli e rimane per alcuni giorni senza nutrirsi, rischiando più volte la vita. Ma un giorno, mentre stava cercando cibo e acqua in un'antica villa ormai distrutta, il giovane fa un incontro sorprendente. Dinanzi ai suoi occhi si staglia la figura di un ufficiale nazista che, venuto a conoscenza della professione del ragazzo, gli ordina di suonare per lui. Affamato, prostrato, sporco e quasi smarrito nel rivedere dopo due anni un pianoforte a coda, Watek suona magnificamente quello stesso concerto di Chopin che aveva eseguito per la radio polacca prima che Varsavia venisse distrutta dai bombardamenti. L'ufficiale tedesco, affascinato dall'immenso talento del giovane, gli procurerà cibo e acqua per i giorni seguenti, fino a quando, con la fine della guerra, Watek potrà finalmente tornare in libertà. Malgrado le ricerche, Szpilman non riuscirà ad avere notizie dell'ufficiale che gli aveva incredibilmente salvato la vita e a cui non aveva chiesto di proposito il nome per timore di tradirlo in caso di arresto o tortura.

I temi suggeriti da Roman Polansky in questo film sono molteplici. Innanzitutto, le immagini costituiscono un'importante testimonianza storica nel mostrare la ribellione degli ebrei nel ghetto di Varsavia. Questo distretto, recintato e totalmente separato dagli altri edifici della città, arrivò a contenere più di 380.000 persone. Tra queste, alcune migliaia morirono a causa delle epidemie o per fame molto prima che i nazisti cominciassero a deportare gli ebrei dal ghetto verso il campo di sterminio di Treblinka. Con la partenza dei primi convogli, i componenti dell'ambiente giudaico si incontrarono, stabilendo però di non opporre resistenza al

⁴²⁴ Wladyslaw Szpilman, *Il pianista. Varsavia 1939-1945. La straordinaria storia di un sopravvissuto*, Milano, Baldini&Castoldi, 1999, p. 102 (l'edizione polacca originale è del 1946).

nemico; la speranza era che gli ebrei fossero realmente trasferiti in campi da lavoro e che quindi non ci fosse bisogno di una ribellione. Tuttavia, quando la natura di quelle deportazioni divenne alla fine certa, centinaia di ebrei tentarono di resistere, combattendo e morendo con grande dignità.

Ancora, il film riconsegna una consistenza concreta e umana alla forza della *passione culturale*, quella medesima passione che per Levi “permetteva di ristabilire un legame col passato, salvandolo dall’oblio”⁴²⁵ e che al contempo faceva dire alla Hillesum: “voglio ricordarmi una cosa per i miei momenti più difficili, voglio tenerla sempre presente. Dostoevskij trascorse quattro anni di galera in Siberia avendo la Bibbia come unica lettura; non gli era permesso di star solo e anche l’igiene lasciava molto a desiderare”⁴²⁶. Ebbene, Watek Szpilman è il ritratto reale della potenza che l’arte e la cultura seguitavano a custodire a dispetto dello stato di indigenza e di umiliazione in cui l’uomo si trovava a vivere. Il suo talento musicale gli consente non solo di sottrarsi concretamente alla morte non appena suona Chopin di fronte all’ufficiale tedesco, ma anche di conservare interiormente un bagliore di speranza pur nella più tremenda solitudine della sua esistenza. Anche quando egli sembra ormai vinto dalla fame e dallo sconforto, la passione per la musica tanto amata in libertà gli permette di muovere le sue dita quasi come scorressero sulla tastiera di un pianoforte immaginario, suonando così dentro se stesso al modo di un magnifico concerto. Malgrado le parole spesso non abbiano la forza di fronteggiare le gradi catastrofi, ne *Il pianista* il posto delle parole è preso dalla musica, che diviene preziosa sorgente di speranza tra le macerie di una città distrutta dalla guerra.

Da non dimenticare inoltre la singolare figura di Henryk Szpilman, fratello ribelle e caparbio del protagonista. Nel film, poco prima della deportazione definitiva, egli prende dallo zaino un piccolo volume, *Il mercante di Venezia* di William Shakespeare, e recita ad alta voce le celebri parole pronunciate da Shylock, l’usuraio ebreo:

Io sono un ebreo. Non ha occhi un ebreo, organi, membra sensi, affetti, passione? Non è nutrito dallo stesso cibo, ferito dalle stesse armi, assoggettato alle stesse malattie, curato dagli stessi rimedi, riscaldato e raffreddato dallo stesso inverno e dalla stessa estate, come lo è un cristiano? Se ci pungete, non sanguiniamo? Se ci fate il solletico, non ridiamo? Se ci avvelenate, non moriamo? E se ci fate torto non dovremo vendicarci?⁴²⁷

Infine, ritorna anche qui il tema della complessità dell’uomo, della coesistenza in lui di nature divise, di grandezza ma anche di miseria. L’ufficiale tedesco che salva il pianista negli

⁴²⁵ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 112.

⁴²⁶ Ety Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., pp. 176-177.

⁴²⁷ William Shakespeare, *The Merchant of Venice*, Milano, Rizzoli, 2003, p. 120 (il volume contiene la traduzione italiana dell’omonima opera teatrale di Shakespeare, scritta probabilmente tra il 1596 e il 1597).

ultimi giorni dell'assedio di Varsavia è, insieme a Kurt Gerstein, l'emblema della lotta interiore tra bene e male, il simbolo di quel *cuore di tenebra* che rappresenta la cifra autentica, come scrisse Joseph Conrad, dell'uomo moderno. Il capitano, che appare nelle ultime scene de *Il pianista*, venne identificato soltanto qualche anno dopo la fine della guerra con il nome di Wilm Hosenfeld. Dopo varie indagini sulla sua vita, si è scoperto che in Polonia Hosenfeld aveva salvato numerose persone vessate dai compagni d'armi nazisti e che venne poi catturato il 17 gennaio del 1945 vicino a Varsavia dai soldati sovietici. Egli fu condannato a venticinque anni di lavori forzati per crimini di guerra semplicemente sulla base della sua appartenenza all'esercito tedesco e morì probabilmente nel 1952 in un campo di lavoro nei pressi di Stalingrado. Proprio il figlio di Szpilman, Andrzej, chiese a lungo il riconoscimento delle azioni e della figura del capitano. Così nel dicembre del 2008 Wilm Hosenfeld venne proclamato dallo Yad Vashem *Giusto tra le nazioni*.

Nel suo mettere in luce i rischi delle più comuni semplificazioni, la Shoah sottolinea ancora una volta la fragilità e la precarietà delle contrapposizioni in apparenza più sicure della nostra mente. Tra i *volenterosi carnefici* di Hitler, qualche eccezione ci fu, anche se, come scrisse Levi, i tentativi di solidarietà con l'oppresso furono spesso insufficienti nel Terzo Reich e “vennero messi in atto troppo di rado”⁴²⁸. Gerstein e Hosenfeld tuttavia hanno avuto il merito di assumersi la responsabilità etica di un'azione concreta a favore dei perseguitati e poco importa che i loro risultati siano stati esigui o limitati rispetto alla dilagante *negazione del negativo* attuata allora dai nazisti. Per questo motivo occorre mantenere vivo il lascito di queste importanti figure, che hanno saputo emergere con le loro azioni dai fondi più oscuri della storia.

II

Come in una favola

Questa è una storia semplice, eppure non è facile raccontarla, come in una favola c'è dolore, e come una favola, è piena di meraviglia e di felicità.

Roberto Benigni, *La vita è bella*

Friedrich Nietzsche riteneva che “tutto ciò che è profondo ama la maschera”⁴²⁹. All'insegna di questa profondità insita nella natura umana, proprio la civiltà ebraica è stata quella che più ha saputo reinterpretare se stessa attraverso l'ironia e la naturalezza di una maschera

⁴²⁸ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 147.

⁴²⁹ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* in *Werke. Kritische Studienausgabe*, Berlin, de Gruyter, 1886; trad. it. di Giuseppina Quattrocchi, Id., *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, Firenze-Milano, Giunti, 1996, p. 67.

teatrale. Come afferma Gadi Luzzatto Voghera, non è quindi più possibile considerare la storia degli ebrei come un'unica "storia lamentosa". Oltre alle sofferenze e agli sconvolgimenti che pure ha dovuto affrontare nella sua storia millenaria, l'evoluzione della civiltà ebraica testimonia infatti che, proprio a partire da quegli stessi tormenti, gli ebrei hanno continuato a essere soggetti *attivi* nella storia, intrecciando – attraverso quella che si potrebbe definire come *inventiva ebraica* – rapporti umani, sociali e culturali tra i più complessi anche con le realtà maggioritarie in cui si trovavano a risiedere. Storicamente l'inventiva ebraica non è dunque 'lamentosa', né tantomeno sofferente. "Gli ebrei – scrive l'*Enciclopedia della risata ebraica* – sanno perfettamente che l'ostilità manifestata per secoli e secoli nei loro confronti deriva non tanto dalla loro presunta pretesa di costituire il popolo eletto, quanto piuttosto dalla convinzione degli altri che essi lo siano davvero"⁴³⁰.

Radu Mihaileanu, regista rumeno di *Train de vie* – il cui padre era riuscito a fuggire da un campo di concentramento nazista durante la seconda Guerra Mondiale – afferma che "l'ironia è sempre stata la mia arma di resistenza proprio in quanto ebreo" e che "ridere è un altro modo di piangere, ma anche un modo per decidere che *non sarà la morte ad avere l'ultima parola*". Egli, attraverso l'immediatezza delle immagini, racconta così una favola della Shoah semplice e raffinata, che mescola commedia e tragedia, arguzia e dramma, con l'agilità e la spregiudicatezza che caratterizzano da sempre la letteratura giudaica e il teatro yiddish. L'ironia ebraica diviene così l'*estrema mobilità spirituale* di cui parlava Schlegel, una risorsa reale e al contempo sublime contro quella forma esasperata di idolatria incarnata dal fanatismo nazista.

Train de vie, pellicola del 1998, racconta la storia di uno *shtetl*, ovvero di un villaggio ebraico situato nell'Europa orientale. Nell'estate del 1941 giunge al villaggio il pazzo Schloimel (Schlomo), dopo una corsa a perdifiato per i boschi. Al cospetto del rabbino e degli anziani del suo shtetl, Schloimel racconta così, più con il corpo che con le parole, un orrore incredibile: i nazisti sono ormai sopraggiunti nel villaggio vicino, al di là della montagna, per derubare e deportare gli ebrei. Alla disperazione fisica, quasi 'gestuale' di Schloimel, si unisce quella verbale e inerte dei vecchi del villaggio, che si ritrovano così tutti insieme per decidere una possibile via di fuga. Proprio Schloimel, quasi coerentemente con la paradossale 'follia storica' nella quale gli ebrei ortodossi si trovavano scaraventati, suggerisce una bizzarra soluzione: organizzare un finto treno di deportati, un 'treno fantasma', con cui recarsi in Palestina, nella tanto desiderata Terra Promessa.

La parte iniziale del film ruota così intorno ai curiosi preparativi rivolti all'acquisto e all'allestimento del convoglio; tutto il villaggio si impegna in una lunga preparazione delle

⁴³⁰ Elena Loewenthal, *Un'aringa in paradiso. Enciclopedia della risata ebraica*, Milano, Baldini&Castoldi, 1997, p. 9.

‘maschere’ da soldati nazisti, delle divise, dei berretti, degli elmetti, delle scarpe, fino a quando, con una brusca e improvvisa accelerazione degli eventi, la carovana è costretta a mettersi in viaggio. Durante il tragitto si succedono eventi straordinari fino al miracolo finale: dopo essersi uniti a una carovana di zingari anch’essi profughi, gli ebrei giungono alla linea di fronte in Unione Sovietica e, tra le bombe che li sfiorano ma li risparmiano, sono finalmente liberi.

Una conclusione provvidenziale e impensata, se fosse effettivamente la vera conclusione. In realtà, l’ultima immagine del film è quella di Schloimel, che appare, rispetto all’inizio della pellicola, ‘diverso’, come se fosse mutato qualcosa in lui: i capelli sono rasati e il pazzo ci dice che ‘quasi tutto’ è andato come previsto. Egli infatti ci parla incredibilmente da dietro il filo spinato, proprio mentre indossa la divisa e il berretto del Lager.

Molti temi del film presentano riferimenti espliciti alla storia e alla cultura ebraiche; alcuni di questi topoi vengono tuttavia del tutto rivisitati e capovolti dall’attenta regia di Radu Mihaileanu. Il primo topos è quello dell’Esodo e della Pasqua. Mosè ha liberato gli ebrei dalla schiavitù dell’Egitto per mezzo della mano di Dio, mentre i protagonisti del film capovolgono ogni consuetudine, cercando una via di fuga suggerita da un pazzo. I miracoli dell’Esodo vengono tramandati a partire dalla forza e dall’autorità dell’Antico Testamento; al contrario nel film si assiste a un crescendo iperbolico, dove lo spazio e il tempo sembrano avvolti dalla vivacità di una favola. L’imbarco macchinoso dei personaggi a bordo del treno ricorda inoltre l’arca di Noè, anche se gli ebrei dello shtetl sono spesso litigiosi, avari, superstiziosi e dunque in apparenza lontani dai valori religiosi tradizionali, quelli della fratellanza e dell’armonia. Nondimeno, a un esame più attento, gli occupanti del treno manifestano un attaccamento a tratti emozionante alle loro usanze. Essi odiano la violenza e non riescono a trovare una causa plausibile all’odio dei nazisti nei loro confronti e Mordechai, il ricco mercante di legna costretto a vestire i panni dell’ufficiale nazista e a prendere il comando del treno, soffre per la ‘coerenza’ con la quale a volte è costretto a calarsi nel ruolo, affermando: “Se sono diventato un vero nazista non è stato per me, ma per amore dei miei, per condurli sani e salvi in Palestina. Perché adesso me lo rinfacciano?”.

Il ritmo del film, trascinate e spensierato, affascina lo spettatore anche con la sua simbologia. Il titolo tradotto ad esempio, *Un treno per vivere*, può alludere a due diversi significati: da un lato, è possibile che esso si riferisca all’esperienza originariamente ebraica del viaggio, quella del raggiungimento del luogo d’origine di un popolo da sempre in esilio, ma dall’altro il treno può rappresentare anche un’essenziale speranza di vita, l’ultima possibilità di sfuggire alla morte prima della deportazione forzata. Mihaileanu decide di rovesciare la negatività della storia e trasformare quel treno in una corsa per la vita, nonostante l’immagine

finale del film, fulminante nel suo carattere drammatico, mostrerà quanto presente e caparbia resti la storia nei pensieri del regista. L'equilibrio fra commedia e tragedia rimane così sospeso. *Train de vie* concede allo spettatore il sollievo dell'ironia e dell'umorismo ebraico, senza però allontanare lo sguardo dalla realtà e dalla forza degli eventi. Così, anche il nemico rimane sempre sullo sfondo, senza mai essere dimenticato. I dubbi e le finzioni di Mordechai, nel suo essere "più nazista dei nazisti", mettono a nudo in maniera ironica la violenza dell'avversario: quella *linguistica*, che ha fatto del tedesco "una lingua rigida, precisa e triste", rispetto a cui lo yiddish viene descritto come "una parodia del tedesco con dentro l'umorismo"; e ancora, quella *ideologica*, che fa sì che i personaggi utilizzino contro i nazisti le loro stesse armi, come la propaganda antisemita o quella anticomunista.

All'interrogativo fondamentale di alcuni saggi della carovana, che si chiedono "Dov'è Dio? Egli è forse impassibile davanti agli ebrei perseguitati?" sembra non esistere una risposta definitiva. Forse, come dice Schloimel, Dio è una costruzione dell'uomo, oppure, come appare dallo stesso andamento del film, la malvagità umana è talmente inspiegabile, che per vincerla serve una fiducia superiore, una fede quasi magica in Dio, che sia in grado di muovere persino le montagne. La speranza viene però dal finale dell'opera, quello che mostra la tolleranza e la commistione dei popoli: ebrei e gitani si dirigono insieme verso la libertà, le loro tradizioni e usanze sono finalmente condivise. Gli esuli trascorrono insieme una notte sfrenata, uniti dalla musica, dall'amore, dalla danza, insomma, dalla passione umana per la vita.

Dall'enigma dell'uomo alla bellezza della musica, dall'umorismo ebraico sino all'amore per la vita, questo viaggio nella coscienza umana si sta così per concludere. Manca però ancora una tappa per giungere alla fine del percorso, un punto di vista essenziale che rappresenta forse l'inno alla vita più affascinante che si potesse realizzare sulla Shoah: si tratta del film di Roberto Benigni, *La vita è bella*, prodotto nel 1997.

Ci troviamo in Toscana, nella seconda metà degli anni Trenta. Guido Orefice, interpretato nel film da Roberto Benigni, è un giovane ebreo pieno di vivacità e di energia. Un giorno, avendo deciso di abbandonare la campagna per cercare fortuna in città, Guido incontra durante il tragitto una giovane maestra di nome Dora, che egli soprannomina da subito *principessa*. Giunto più tardi a Firenze, il giovane viene ospitato dallo zio, che possiede uno degli alberghi più rinomati del capoluogo toscano. Qualche giorno dopo, avendo rivisto nuovamente Dora nella piazza della città, egli apprende però che lei è fidanzata con Rodolfo, un burocrate presuntuoso e superbo.

Nel frattempo all'hotel, dove Guido aveva iniziato a lavorare come cameriere, il giovane scopre che proprio un ispettore scolastico, che pernottava all'albergo, si sarebbe recato il giorno

seguinte in una scuola elementare per parlare del Manifesto della razza e per dimostrare che “la nostra razza – così si esprime la direttrice della scuola – è una razza superiore, la migliore di tutte”. Con uno stratagemma, egli si sostituisce all’ispettore proprio con lo scopo di rivedere Dora, che insegna nella medesima scuola. Il vero ispettore entra però in classe quando Guido ha ormai ridicolizzato del tutto la presunta superiorità ariana; il giovane riesce tuttavia a scappare all’istante dalla finestra. Una sera, mentre Dora stava andando a teatro con degli amici, Guido riesce a seguirla e con un altro trucco la porta via al fidanzato. I due giovani quella sera parlano a lungo e Guido finalmente ha la possibilità di dichiararle il proprio amore. Così nel 1938, Dora e Guido si sposano e dal loro amore viene alla luce un bimbo, il piccolo Giosuè.

La felicità della famiglia viene però infranta dalle leggi razziali contro gli ebrei: Guido, insieme alla moglie e al figlio, viene deportato poco dopo in un Lager nazista. Proprio in quel momento inizia la parte più sorprendente della storia. All’arrivo nel campo, uomini e donne vengono subito separati e così Guido, per proteggere il piccolo Giosuè dal terribile destino cui gli ebrei stavano andando incontro, racconta al figlio che tutti insieme stavano partecipando a un grande *gioco*, in cui si dovevano affrontare prove difficilissime per vincere il premio più bello: un carro armato vero. Con il passare del tempo, Giosuè si appassiona a quel gioco come a una splendida favola. Tra le ‘regole’ imposte da Guido, quella più importante imponeva al piccolo di rimanere sempre nascosto in un ‘rifugio’, destinato al padre e ad altri prigionieri; questa appariva come la soluzione più accorta per risparmiare al bambino le camere a gas. Una sera però, mentre stava tornando alla sua baracca dopo il lavoro e con il figlio addormentato in braccio, Guido si imbatte in una scena cupa e terribile: un’enorme montagna di cadaveri destinata alla cremazione. Sconvolto da ciò che ha visto, Guido spera con tutte le sue forze che il piccolo non si svegli e che non sia dunque costretto ad assistere a quello scenario di morte. Proprio mentre i giorni trascorrono lentamente nel campo, giunge però la fine della guerra e i tedeschi, per non lasciare nessuna prova, abbandonano velocemente il Lager facendo strage di centinaia di deportati. Guido riesce all’ultimo a nascondere il figlio in una piccola cabina, suggerendogli di giocare a nascondino e promettendogli di ritornare; sfortunatamente, proprio mentre stava cercando Dora, Guido viene individuato e ucciso.

Il campo viene liberato la mattina seguente. Giosuè esce di nascosto dalla cabina dov’era rimasto per tutta la notte e viene poi portato in salvo dal soldato americano. Nel far salire il piccolo su un carro armato, Giosuè, ormai convinto di aver ottenuto il suo premio, grida allora felice: *È vero!* Tra le braccia del soldato, Giosuè riconosce poco dopo la madre, che si trova nel gruppo di prigioniere liberate. I due si abbracciano alla fine allegramente, mentre la voce di

Giosuè, ormai adulto, conclude la favola dicendo: *Questa è la mia storia, questo è il sacrificio che mio padre ha fatto, questo è stato il suo regalo per me.*

Come *Train de vie*, anche *La vita è bella* si discosta dalla maggior parte delle pellicole sulla Shoah per la provocazione a coniugare immaginazione e realtà, fantasia e verità e proprio il film di Benigni è stato forse quello che ha ricevuto le critiche più decise. In alcuni casi esso viene descritto persino come una vera e propria ‘dissacrazione’ dell’esperienza dei campi a causa della precisa scelta del regista di non presentare una ‘testimonianza storica’ dell’evento; si tratta infatti di una vicenda di fantasia, volta a interpretare la Shoah da un punto di vista insolito, e per alcuni, appunto, quasi ‘dissacratore’.

D'altronde, il senso autentico de *La vita è bella* può essere esattamente quello di voler *trascendere* la realtà, di andare oltre rispetto all’orrore costituito dalla presenza dei campi. La stessa decisione di mostrare il Lager a un bambino nella forma di un grandissimo *gioco* può voler dire che anche la realtà più terribile dovrebbe essere *sempre* re-interpretata ricordando la meraviglia dell’esistenza. Nonostante tutto la vita, come ripeteva la Hillesum, è sempre “bella e ricca di significato”⁴³¹.

L’aspetto fondamentale del film, secondo Benigni, è così racchiuso proprio nel titolo. Ai suoi occhi l’uomo dovrebbe riscoprire la semplicità di una frase apparentemente banale e abusata ormai da tutti, ritornando proprio alle *origini* di quella semplicità e recuperandone il senso, anche e soprattutto di fronte a una tragedia grandissima come la Shoah. Il senso della storia raccontata dal regista si manifesta nel ‘diritto’ e nel ‘dovere’ di dire che *la vita è bella* sino all’ultimo passo della nostra esistenza. Sebbene la pellicola faccia emergere continuamente l’ingiustizia patita dall’uomo di fronte alla furia nazista, questa favola mostra che l’amore – la cosa più potente e rivoluzionaria di tutte – può superare ogni cosa, le umiliazioni subite e persino la morte. Il regista in questo caso non intende dunque interpretare il reale similmente a quanto fa lo scienziato, che ricerca una verità assoluta, ma al modo di un artista, il cui scopo è piuttosto quello di ricercare la bellezza, di ritrovare una scintilla di poesia che, come sosteneva Nancy, può assomigliare a un *angelo* che raccoglie le morti rubate e buttate via dai nazisti. Sin dall’inizio quindi Benigni intende ri-creare un’emozione – la storia d’amore di una famiglia durante la guerra – più che produrre un autentico documentario sui campi di sterminio.

La vita è bella è così il punto d’arrivo decisivo di questo lavoro sulla Shoah. Il film di Benigni parla certamente di ingiustizia ma anche di speranza, di tristezza ma più di tutto di allegria, proprio come la Shoah che, nel suo carattere universale, unisce miseria e grandezza, sconforto e fiducia. *La vita è bella* rappresenta un messaggio positivo, perché essa congiunge la

⁴³¹ Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 105.

tragedia con il desiderio di sopravvivere, il dramma con la volontà di proteggere con amore e allegria la famiglia. È il simbolo della volontà umana che diventa inarrestabile, un magnifico ritratto di tutti coloro che, nonostante l'incombere della morte, hanno saputo trovare nelle forme più diverse una *scintilla divina* dentro di sé. E sono proprio le immagini del film, allora, a dare una consistenza concreta a una delle idee fondamentali di questo lavoro: “La Shoah non è solo una storia di vittime, ma anche di eroi, morti in modo orribile ma umanamente da signori e da vincitori”⁴³².

Le parole conclusive di queste pagine sono quelle di Marvin Hier, il Decano e Fondatore del Simon Wiesenthal Center, che proprio commentando il film di Benigni si esprime in questi termini:

Non è una dissacrazione dell'Olocausto, ma un'affermazione dell'amore, che mostra un aspetto della Shoah non sempre compreso. Ci si chiede perché le vittime si siano fatte uccidere come pecore, perché non abbiano fatto resistenza. Ci sono altri modi di resistere ai 'cattivi', mostrando di avere fiducia nella vita umana. Si sfida la distruzione che ti guarda negli occhi, mantenendo la propria identità culturale, partecipando a incontri clandestini e imparando il nostro modo di resistere: senza armi. È in questo modo che noi ci opponiamo alla tirannia. È questa l'essenza del film di Benigni. Il padre, travolto dalla tragedia dell'Olocausto, non vuole che il figlio conosca la malvagità e vuole che cresca in un mondo libero dal male. E dice: *sono finito nella tragedia dell'Olocausto, ma con mio figlio fingerò che sia tutto un gioco*. Non è solo una storia sull'Olocausto, ma anche sulla vita di oggi⁴³³.

⁴³² Claudio Magris, *Livelli di guardia. Note civili (2006 – 2011)*, cit., p. 110.

⁴³³ Stralcio di un'intervista al rabbino Marvin Hier in occasione della visita di Roberto Benigni al Simon Wiesenthal Center. Il centro Simon Wiesenthal, organizzazione ebraica che cerca di garantire il rispetto dei diritti umani in tutto il mondo, venne fondato nel 1977 e prese il nome da Simon Wiesenthal, sopravvissuto alla Shoah. Wiesenthal dedicò tutta la sua vita a ricavare informazioni su ex-criminali nazisti e a rintracciarli perché venissero sottoposti a processo.

Bibliografia

Abrahamson, Irving (a cura di)

Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel, New York, Holocaust Library, 1985.

Adinolfi, Isabella (a cura di)

Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero, Roma, Carocci, 2011.

Adinolfi, Isabella

Etty Hillesum. La fortezza inespugnabile, Genova, Il melangolo, 2011.

Adorno, Theodor W.

– *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1951; trad. it. di Renato Solmi, Id., *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi, 1954.

– *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966-67; trad. it. di C. A. Donolo, Id., *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1975.

Agamben, Giorgio

Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone, Torino, Bollati Boringhieri, 1998.

Améry, Jean

Jenseits von Schuld und Sühne: Bewältigungsversuche eines Überwältigten, München, Szczyzny, 1966; trad. it. di Enrico Ganni, Id., *Intellettuale a Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.

Arendt, Hannah

Eichmann in Jerusalem, New York, Viking Penguin, 1963; trad. it. di Piero Bernardini, Id., *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 1964.

Aristotele

Dell'anima, in *Opere*, Bari, Laterza, 1973.

Bacharach, Zwi (a cura di)

Last letters from the Shoah, Jerusalem-New York, Devora Publishing, 2004; ed. it. a cura di Fiorella Gabizon, Id., *Le mie ultime parole. Lettere dalla Shoah*, Bari, Laterza, 2011.

De Benedetti, Paolo

Quale Dio? Una domanda dalla storia, Brescia, Morcelliana, 2004.

Delacampagne, Christian

Une histoire du racisme, Paris, Librairie Générale Française, 2000.

Dostoevskij, Fëdor M.

I fratelli Karamazov, trad. it. di Maria Rosaria Fasanelli, Milano, Garzanti, 2003.

Eliade, Mircea

Traité d'histoire des religions, Paris, Payot, 1948; trad. it. di Virginia Vacca, Id., *Trattato di storia delle religioni (1948)*, Torino, Bollati Boringhieri, 1972.

Fantini, Sara

Notizie dalla Shoah. La stampa italiana nel 1945 (compendio), Milano, Proedi, 2006.

Felstiner, John

Paul Celan. Poet, Survivor, Jew, New Haven-London, Yale University Press, 1995.

Galimberti, Umberto

– *Il corpo*, Milano, Feltrinelli, 2005.

– *Gli equivoci dell'anima*, Milano, Feltrinelli, 2006.

Galli, Giorgio (a cura di)

Il Mein Kampf di Adolf Hitler, Milano, Kaos edizioni, 2006.

Guccini, Francesco

in *Metropolis*, Milano, EMI, 1981.

Goldhagen, Daniel J.

Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust, New York, Alfred A. Knopf Publishing, 1996; trad. it. di Enrico Basaglia, Id., *I volenterosi carnefici di Hitler. I tedeschi comuni e l'Olocausto*, Milano, Mondadori, 1997.

Hilberg, Raul

The Destruction of the European Jews, Yale University Press, 1961; trad. it. di Frediano Sessi e Giuliana Guastalla, Id., *La distruzione degli ebrei in Europa*, vol. I, Torino, Einaudi, 1995.

Hillesum, Etty

– *Het verstoorde leven. Dagboek van Etty Hillesum 1941-1943*, Amsterdam, Uitgeverij Balans, 1981; trad. it. di C. Passanti, Id., *Diario 1941-1943*, Milano, Adelphi, 1985.

– *Brieven 1942-1943*, Amsterdam, Uitgeverij Balans, 1986; trad. it. di C. Passanti, Id., *Lettere 1942-1943*, Milano, Adelphi, 1990.

Jonas, Hans

Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987; trad. it. di C. Angelino, Id., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Genova, il melangolo, 1989.

Jung, Carl G.

Zur psychologie der Kinder Archetypus, Zürich, Ammann Verlag, 1941; ed. it. a cura di Lisa Baruffi e Maria Anna Massimello, Id., *Psicologia dell'archetipo del fanciullo*, in *Opere*, vol. IX, Torino, Boringhieri, 1969-1993.

Kierkegaard, Søren

- *Postilla conclusiva non scientifica*, in C. Fabro (a cura di), *Opere*, Firenze, Sansoni, 1972.
- *Aut-Aut*, vol. V, Milano, Adelphi, 1976-1989.

Leopardi, Giacomo

- *Dialogo della Natura e di un Islandese*, in *Operette morali*, Firenze, Sansoni, 1976.
- *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, in *Canti*, Milano, Rizzoli, 1981.

Levi, Primo

- *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 1958.
- *Il sistema periodico*, Torino, Einaudi, 1975.
- *L'altrui mestiere*, in Id., *Opere*, vol. 3, Torino, Einaudi, 1985.
- *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, 1986.
- *Conversazioni e interviste, 1963-1987*, Torino, Einaudi, 1997.

Loewenthal, Elena

Un'aringa in paradiso. Enciclopedia della risata ebraica, Milano, Baldini&Castoldi, 1997.

Magris, Claudio

Livelli di guardia. Note civili (2006 – 2011), Milano, Garzanti, 2011.

Mayer, Arno J.

Why Did the Heavens Not Darken? The 'Final Solution' in History, New York, Pantheon Books, 1990; trad. it. di Frediano Sessi e Giuliana Guastella, Id., *Soluzione finale: lo sterminio degli ebrei nella storia europea*, Milano, Mondadori, 1990.

Mengaldo, Pier Vincenzo

La vendetta è il racconto. Testimonianze e riflessioni sulla Shoah, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.

Metz, Johann Baptist – Wiesel, Elie

Trotzdem Hoffen, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1993; trad. it. di Mariangela Caporale, Id., *Dove si arrende la notte*, Catanzaro, Rubbettino, 2011.

Nancy, Jean L.

L'art et la mémoire des camps, Paris, Seuil, 2001.

Nietzsche, Friedrich

Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft in *Werke. Kritische Studiaausgabe*, Berlin, de Gruyter, 1886; trad. it. di Giuseppina Quattrocchi, Id., *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, Firenze-Milano, Giunti, 1996.

Plotino

Enneadi, Milano, Rusconi, 1992.

Quinzio, Sergio

La sconfitta di Dio, Milano, Adelphi, 1992.

Remaud, Michel

Chrétien devant Israël Serviteur de Dieu, Paris, Cerf, 1983; trad. it. di Paola Bovi, Id., *Cristiani di fronte a Israele*, Brescia, Morcelliana, 1986.

Rilke, Rainer Maria

Briefe an einen jungen Dichter. Briefe an eine junge Frau. Über Gott. Zwei Briefe, Frankfurt am Main, Insel, 1929; trad. it. di Leone Traverso, Id., *Lettere a un giovane poeta. Lettere a una giovane signora. Su Dio*, Milano, Adelphi, 1980.

Schneider, Helga

- *Il rogo di Berlino*, Milano, Adelphi, 1995.
- *Lasciami andare madre*, Milano, Adelphi, 2001.
- *Io, piccola ospite del Führer*, Torino, Einaudi, 2006.
- *Il piccolo Adolf non aveva le ciglia*, Torino, Einaudi, 2007.

Shakespeare, William

The Merchant of Venice, Milano, Rizzoli, 2003.

Stannard, David E.

American Holocaust. Columbus and the Conquest of the New World, Oxford University Press, 1992; trad. it. di Carla Malerba, Id., *Olocausto americano. La conquista del nuovo mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001.

Szpilman, Wladyslaw

Il pianista. Varsavia 1939-1945. La straordinaria storia di un sopravvissuto, Milano, Baldini&Castoldi, 1999.

Todorov, Tzvetan

Mémoire du mal, Tentation du bien, Paris, Laffont, 2000; trad. it. di Roberto Rossi, Id., *Memoria del male, tentazione del bene*, Milano, Garzanti, 2001.

Traverso, Enzo

- *La violenza nazista. Una genealogia*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*, Bologna, il Mulino, 2004.

Wiesel, Eliezer

- *La nuit*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1958; trad. it. di Daniel Vogelmann, Id., *La notte*, Firenze, Giuntina, 1980.
- *L'aube*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1960; trad. it. di Emanuela Fubini, Id., *L'alba*, Parma, Guanda, 1960.
- *La Ville de la chance*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1962; trad. it. di Daniel Vogelmann, Id., *La città della fortuna*, Firenze, La Giuntina, 1990.