

Die Pole: la Gerusalemme interstiziale di Paul Celan

Lorella Bosco

I POLI
sono in noi,
invalicabili
nella veglia,
nel sonno passiamo oltre, davanti alla porta
della misericordia,

io perdo te a te, questo
è il mio conforto di neve,

di' che Gerusalemme è,

dillo, come fossi io questo
tuo bianco,
come fossi tu
il mio,

come potessimo essere noi senza di noi,

io ti sfoglio, per sempre,

tu pregando, tu giacendo
ci liberi¹.

¹ *Die Pole*, Celan — Wurm 2003, p. 362. Laddove non compaia altra indicazione, le traduzioni sono mie.

Un aspetto dell'ebraismo di Celan è costituito dall'attenzione con cui il poeta seguì le vicende dello stato di Israele nel complesso scacchiere mediorientale. Il 6 giugno del 1967, data d'inizio della Guerra dei Sei Giorni, Celan partecipa alla manifestazione in favore di Israele che si tiene a Place de la Concorde. È anche il giorno in cui ricorre il dodicesimo compleanno del figlio Eric, un segno questo del nesso tra riscoperta dell'ebraismo e legame intergenerazionale, che indica inoltre un avvicinamento postumo alle idee sioniste del padre per le quali il poeta aveva mostrato in gioventù scarsa comprensione. Due giorni dopo Celan scrive a Franz Wurm: «Vi è inquietudine in me, a causa della situazione in Israele, delle persone laggiù, a causa della guerra e delle guerre. Israele deve vivere e per questo obiettivo deve essere impiegato ogni mezzo. Ma il pensiero di una catena di guerre, del mercanteggiare e delle trattative dei 'Grandi', mentre gli esseri umani si uccidono fra di loro – no, questo non riesco a pensarlo fino in fondo»². Nello stesso giorno Celan scrive la poesia *Denk dir (Figurati)*, collocata al termine della raccolta *Fadensonnen (Filamenti di sole)* e da lui stesso definita «un poem sur Israël», che acclude alla lettera inviata all'amico Wurm. In questa lirica riecheggia uno dei punti più controversi del dibattito politico internazionale dell'epoca, il diritto del popolo ebraico all'accesso ai luoghi sacri e la legittimità del possesso politico e religioso di Gerusalemme da parte di Israele, che verrà sancito, con la conquista della parte orientale della città durante la Guerra dei Sei Giorni. *Denk dir* è dunque per Celan, che ne era particolarmente fiero, un modo di partecipare agli eventi in Medio Oriente dal suo 'esilio' parigino, ma non per questo testimonia di un sostegno senza riserve alla politica israeliana. L'antisemitismo che Celan avvertiva strisciante in molte delle critiche rivolte allo stato d'Israele lo rendeva però titubante nel manifestare apertamente i suoi dubbi. Nell'agosto del 1968 il poeta comincia a progettare un viaggio in questo paese, che avrà luogo dal 30 settembre al 17 ottobre 1969 su invito della sezione culturale del sindacato Histadrut dopo lunga intercessione da parte di Gideon Kraft, fratello dell'amica Ruth. Il momento centrale sarà costituito dalla visita di Gerusalemme.

Seguendo le riflessioni di Lydia Koelle, si può sostenere che il cammino di Paul Celan verso la Città Santa sia scandito da quattro

² Celan 1995, p. 71.

momenti salienti: disparità, identità, inversione ed esposizione. La disparità si riferisce all'esperienza fondante dell'esilio, dalla cui prospettiva è possibile scorgere in Gerusalemme il luogo di una speranza immanente ed escatologica al contempo; l'identità indica il momento della vita del poeta, il 1967, quando in seguito alla Guerra dei Sei giorni egli percepisce la sua appartenenza a una realtà non solo memoriale e culturale, ma radicata nell'*hic et nunc* storico come lo Stato di Israele in lotta per la sua sopravvivenza; l'inversione caratterizza la decisione di compiere il viaggio, quando il poeta nutre la speranza che la realtà israeliana possa essere la realizzazione delle aspirazioni e delle profezie legate a Gerusalemme; l'esposizione esprime la presa di coscienza, cui giunge il poeta durante il soggiorno israeliano e cui darà forma compiutamente al ritorno a Parigi, della ineludibile, ma feconda, natura polare dell'esperienza della Città Santa in cui è possibile la coesistenza di realtà e dicibilità, mondo e parola, io e tu, appartenenza ed esclusione³.

A guidarlo nel suo viaggio nella Città Santa è Ilana Shmueli che a questo avvenimento e alla sua amicizia con il poeta dedicherà un libro dal titolo: *Sag, dass Jerusalem ist (Di' che Gerusalemme è)*⁴. Anche per la Shmueli, che aveva scelto la via dell'emigrazione in Israele, l'addio alla Bucovina, alla lingua e alle memorie d'infanzia non era stato privo di laceranti conflitti. Paul e Ilana si rivedono dopo vent'anni a Parigi, nel 1965. Si incontreranno in Israele quattro anni più tardi e qui Ilana adempirà alla promessa fatta in una lettera a Paul: «Voglio mostrarti Gerusalemme»⁵. Il *nostos* del poeta in Israele, al di là del pur forte legame storico costituito dai recenti sviluppi politici, ha lo scopo di 'rammemorare', sia sul piano individuale sia su quello archetipico. Sul piano individuale ciò comporta il rafforzamento del legame con la Shmueli che condivide le memorie della giovinezza, della comune terra natia, della lingua materna. Su un piano più generale e potremmo dire archetipico, il viaggio implica una ridefinizione dei poli intorno a cui si dipana l'esistenza diasporica ebraica in una riflessione che coinvolge il *displacement* di una vita nell'*in-between* dell'esilio, ma anche i

³ Cfr. Koelle 1993, pp. 297-298. Sul rapporto di Celan con Gerusalemme e sul *Jerusalem-Zyklus* cfr. anche Bosco 2012, pp. 183-232.

⁴ Shmueli 2002, p. 15.

⁵ Shmueli, *Lettera a Paul Celan*, 11 novembre 1967, in Celan — Shmueli 2004, p. 8.

perni della propria esperienza poetica. Scrive la Shmueli a questo proposito: «Quando Paul Celan venne in Israele, si trattava per lui, [...] di qualcosa come patria, l'io e il tu, un incontrare e un rincontrare ciò che 'era', 'è' e 'rimane'; si trattava per lui di *Gerusalemme*, del suo *Meridiano*. [...] Il suo viaggio a Gerusalemme è stato un compimento»⁶.

Il viaggio in Israele acquista enorme rilievo anche alla luce di una problematica fondamentale della produzione celaniana, il rapporto con la lingua, che fatalmente, in un ambiente che parla ebraico, diventa oggetto di nuove riflessioni e considerazioni. Nel breve discorso pronunciato a Tel Aviv davanti all'Associazione Ebraica degli scrittori il 14 ottobre 1969, il poeta affronta proprio questo nodo cruciale della sua condizione esistenziale di ebreo della diaspora che scrive in tedesco dopo la Shoah. Celan esprime la gioia per la lingua ebraica rinata e ritrovata in tempi di crescente estraniamento e omologazione del linguaggio. L'ebraico permette di esperire il senso della comunità e dell'appartenenza, senza per questo rinnegare la natura cosmopolita dell'ebraismo. Esso tuttavia non è la lingua di Celan, né lo diventerà mai, così come Israele non diventerà la sua patria, il luogo dell'approdo definitivo. Neppure il successo riscosso dalla lettura delle sue poesie a Gerusalemme il 9 ottobre, che pure lo riempie di orgoglio e soddisfazione, riesce a rasserenarlo completamente. Celan si sente sottoposto a una sottile, ma ineludibile pressione, quella di dover fare pubblica professione del suo ebraismo, schierandosi con gesto plateale, inequivocabile.

L'ebraismo di Celan – «ciò che riconosco ancora fra i resti della mia esistenza»⁷ – è invece una faccenda personale che proprio perché pervade a fondo la sua poesia non può diventare materia di proclami. In una lettera scritta il 5 febbraio 1970 a Gershom Schocken, il poeta chiarisce come vada inteso questo aspetto fondamentale della sua vita e della sua opera: «per me, in particolare nella poesia, l'elemento ebraico a volte non è tanto una faccenda tematica, quanto piuttosto pneumatica. [...] Le mie poesie implicano il mio ebraismo»⁸.

⁶ Shmueli 2002, p. 28.

⁷ Celan 2010, p. 151.

⁸ Celan, *Lettera a Gershom Schocken*, 5 febbraio 1970, in Koelle 1997, p. 68. Cfr. Celan 2004, p. 91.

Il soggiorno in Israele e soprattutto a Gerusalemme ispirò a Celan, al ritorno in Francia, una serie di venti poesie note come *Jerusalem-Zyklus* (*Ciclo di Gerusalemme*) che compongono la sezione centrale della raccolta, pubblicata sei anni dopo la morte del poeta, *Zeitgehöft* (*Dimora del tempo*). È quindi, significativamente, solo nella distanza dell'esilio francese che questi versi poterono vedere la luce. Come era avvenuto per la Francia ai tempi del matrimonio con Gisèle, anche nel caso di Israele e della città di Gerusalemme, l'istituzione di un vincolo con una comunità nazionale che pure si definisce come il compimento del destino di un popolo avviene attraverso il momento dialogico con un tu femminile, in questo caso Ilana Shmueli.

Il 19 novembre 1969 l'amica scrive a Paul Celan: «Gerusalemme era un regalo e molto altro ancora, io voglio oltrepassare ancora Gerusalemme, credo di poterlo, noi lo potremmo, poi potremmo ritornarci di nuovo attraverso i poli»⁹. Il 22 novembre Celan invia a Ilana Shmueli due poesie, una scritta il 16 novembre e l'altra il giorno prima, con l'annotazione: «... alla ricerca della luce, alla ricerca di te, anche così». Nel caso della seconda lirica (la prima è *Die Posaunenstelle*) si tratta di *Die Pole* (*I poli*) e si colloca al centro del *Ciclo di Gerusalemme*, cioè segue nove poesie e ne precede altrettante (se si eccettua la prima poesia, *Mandelnde*, che era già stata scritta nel 1968). Questa collocazione non è casuale, considerato l'alto valore simbolico rivestito dal numero nove. E così proprio al verso nove di complessivi diciassette troviamo l'esortazione diretta al 'tu': «Di' che Gerusalemme è».

La figura del paradosso imprime il suo sigillo su Gerusalemme, asurgendo a condizione della sua dicibilità, e sancisce la coesistenza delle polarità di presenza e assenza, ricerca e perdita, vita e morte. L'intensità dell'esperienza erotica che pervade tutte le poesie del *Ciclo di Gerusalemme*, legate come sono a Ilana Shmueli, parla di fusione e distacco (cfr. vv. 1-4). Il 'noi' che compare nella prima strofe della poesia si colloca tra l'io e il tu a indicare il passaggio a un momento comunitario di cui Gerusalemme è garante e in cui io e tu possano riconoscersi. Il passaggio è favorito dal sonno che permette di attraversare limiti invalicabili nella veglia. In questo stadio di sospensione tra coscienza e incoscienza affiorano sogni e immagini cifrate della vita e

⁹ Ivi, p. 43.

della memoria. La comunità qui evocata sarà quella dei vivi e dei morti, non solo ebrei, come è evidente nella complessa stratigrafia dei luoghi della Città Santa. Il riferimento alla Porta della Misericordia sulla parte orientale delle mura di Gerusalemme, oltre a costituire un dettaglio topografico dei luoghi visitati da Celan, assurge a elemento di grande importanza per la comprensione della poesia. Attorno a questa porta che consentiva l'accesso diretto al tempio e fu in seguito murata, fiorirono le credenze escatologiche ebraiche, cristiane e musulmane. Nella tradizione ebraica, da essa farà ingresso il Messia giungendo da Oriente e per questo motivo gli ebrei ortodossi si lasciano seppellire nella valle del Cedron. L'intreccio di tracce di eterogenea provenienza rende Gerusalemme il palinsesto di una tradizione in cui le frontiere tra il proprio e l'estraneo non obbediscono alle logiche della politica e alle contrapposizioni belliche.

L'immagine della porta, della soglia, come punto di passaggio tra il sonno e la veglia, la vita e la morte, il tempo e l'eternità ricorre molto spesso nella poesia celaniana, ma in particolare nel *Ciclo di Gerusalemme*, a tal punto che Bernhard Böschenstein ha individuato in questo motivo il filo conduttore dell'intera raccolta¹⁰. Nella poesia *Die Pole* la soglia indica la possibilità di un incontro fra io e tu nel 'noi' della prima strofe o lo spettro di un distacco definitivo. La poesia non celebra lo spazio utopico di una città in cui coincidono Gerusalemme celeste e terrena, ma delinea piuttosto una topografia della polarità, invalicabile, ma proficua. Nella sua complessa spazialità si articola l'amore per Gerusalemme e la sua dicibilità, l'evento («Jerusalem ist», si legge nella lirica, con il verbo all'indicativo evidenziato graficamente dalla spaziatura dei caratteri) e la parola. I poli attorno a cui si snodano i versi sono anche quelli in cui si svolge la vita del poeta: la fredda Parigi e la Gerusalemme in cui potrebbero giungere a compimento le speranze nutrite nella distanza dell'esilio.

Solo sullo sfondo della comunità espressa dal 'noi' che garantisce un'appartenenza, pur se solcata da polarità e dalla paradossale coesistenza di termini apparentemente oppositivi, è possibile per l'io perdere il tu a se stesso. Il bianco, colore neutro somma di una pluralità di

¹⁰ Böschenstein 1984, p. 55.

colori, segna questo paradosso, tipico peraltro della mistica, del perdersi nel ritrovarsi reciprocamente, il passaggio dall'io al tu al noi, qui espresso però nel modo del congiuntivo (vv. 10-13). Il bianco rinvia inoltre all'esperienza della morte e della distruzione e al contempo al conforto della terra natia e di ciò che a essa è legato: la madre, l'amore, la lingua. Il bianco è però anche il colore dell'amore e della misericordia di Dio e viene come tale attribuito alla *sefirah* (emanazione divina) più elevata. Il termine *Trost* (conforto) rimanda inoltre alla traduzione di Rosenzweig di Isaia, 40 in cui ricorre più volte il verbo *trösten* (confortare). L'evocazione della parola profetica funge da premessa per l'esortazione del v. 9 «Di' che Gerusalemme è», in cui riecheggia l'uso biblico di spingere la lingua a farsi evento. Questo verso corrisponde non a caso al centro della lirica. La dicibilità dell'esistenza di Gerusalemme è affidata dall'io lirico al tu, perché la compresenza dell'io e del tu come elementare costellazione della polarità è condizione di questa dicibilità. La lingua deve dire, confermare, la realtà di Gerusalemme nell'*hic et nunc* e nella tradizione. La dicibilità dell'esistenza di Gerusalemme, il suo farsi lingua e annunzio, la rende dimora del poeta, poiché «il poeta abita nella sue parole»¹¹ ed esse recano traccia di lui attraverso l'atto della loro denominazione.

Il 'tu' diventa in conclusione un libro da sfogliare per sempre, ma proprio questa immagine salda il 'tu', l'amata, alla città di Gerusalemme, di cui la Bibbia, la 'patria portatile' degli ebrei secondo la definizione heiniana, è il canto, la storia e la promessa. La sovrapposizione del piano erotico con quello memoriale e sacrale culmina poi nei versi finali della poesia, nella paronomasia fra *beten* (pregare) e *betten* (giacere) che allitterano oltretutto entrambi con *blättern* (sfogliare) del verso precedente. *Blättern* rimanda all'idea di una testualità che si fa subito voce, parola, preghiera, annunzio, come ben dimostra il passaggio dal congiuntivo all'indicativo; *betten* allude all'atto erotico, ma anche alla sepoltura, alla tomba. In entrambi in casi, il risultato delle azioni è la libertà di appartenere a un *wir* che non è stato sradicato dalle persecuzioni di secoli e dalla Shoah, ma che al contrario ha persino trovato un *ubi consistam* storico in Israele e nella città di Gerusalemme, realtà e simbolo al contempo. Nel contesto memoriale della Porta della

¹¹ Celan 2010, p. 73.

Misericordia, nei cui pressi, come abbiamo visto, gli ebrei desideravano essere sepolti, la menzione del *freibetten* racchiude una promessa escatologica: la venuta del Messia che aprirà i sepolcri, trasformando la sepoltura e il sonno della morte in un risveglio. Dire Gerusalemme significa quindi anche la possibilità di pronunciare la parola che liberi dalla morte e dal sonno della tomba. Riprendendo la metafora topologica del *Meridiano*, Gerusalemme, come il poema, diventa 'U-topia' e 'utopia' al contempo, luogo ove avviene l'incontro con le proprie origini, ormai introvabili sulla carta geografica, e rintracciabili solo nella figura del meridiano che attraversa i poli, racchiudendo sia la realtà di Gerusalemme («Gerusalemme è») sia la poesia su Gerusalemme («Di' che Gerusalemme è»). Celan riesce così a rapportarsi alla sua identità ebraica evitando gli stretti recinti di un'appartenenza intesa in senso puramente nazionalistico, schiudendo l'ebraismo e la sua città simbolo a una missione universale che non delimita, ma attraversa gli spazi, le esperienze individuali, le contraddizioni, le ambivalenze senza tacerle, anzi esponendole come tappe di un percorso complesso e non bidimensionale, ribadendo una nozione nomadica di identità, sentita come intrinsecamente legata al nucleo dell'esperienza diasporica e indissolubilmente connessa alla poesia e al linguaggio.

Celan lasciò tuttavia Israele, prima del previsto, già il 17 ottobre. La seconda pubblica lettura delle sue poesie a Tel Aviv, cui aveva partecipato l'associazione dei profughi di Czernowitz, lo aveva convinto dell'impossibilità di essere parte di una comunità, che per lui coincideva con quella del paese natio della fanciullezza e della giovinezza, se non per mezzo della poesia e della sua condizione di estraneità. Circondato da un pubblico di amici di infanzia accorsi pieni di orgoglio a salutare il poeta ormai celebre, Celan aveva avuto la percezione che la sua poesia non fosse realmente compresa e che il senso della serata si riducesse per la platea nel ritorno a Erez Israel di uno di loro. Ma è proprio questa illusoria vicinanza, sentita come un'ovvietà da parte del pubblico che non comprende la modernità a tratti oscura della sua lirica a respingere Celan che vorrebbe invece essere accettato come poeta, non solo in virtù di comuni radici biografiche. Il viaggio in Israele si configura dunque come un'esperienza ambivalente che rianima e rafforza il poeta, ma colmandolo al tempo stesso di grande sconforto.

A Ilana Shmueli Celan scrive: «La mia memoria distrutta, tu dici 'disturbata', è un grave handicap; in Israele, dove io vorrei svolgere un

lavoro concreto, intenso, questa sarebbe una *conditio sine qua non*, si rivelerebbe ancora più grave ...»¹². Il trauma della guerra e la memoria della recente storia europea ed ebraica non si lasciano integrare nell'orbita del nuovo, giovane stato israeliano, assillato dalle urgenze del presente, mosso dalla volontà di legittimazione e affermazione, sorretto dall'incrollabile entusiasmo, pur tra le mille difficoltà politiche, di organizzare e progettare una nuova forma di esistenza ebraica e di stato nazionale. Tornato in Francia, Celan continua a seguire con viva partecipazione, non disgiunta da ansia, le sorti di Israele, a inquietarsi per i resoconti non sempre scevri di pregiudizi antisemiti più o meno palesi che la stampa, l'*intelligentsja* e i movimenti studenteschi francesi o tedeschi danno delle vicende di quel paese cui il poeta si sente così intimamente legato, pur consapevole di non potervi vivere.

Il motivo che aveva spinto Celan al viaggio in Israele, la risoluzione dell'«enigma» del suo essere ebreo, la ricerca di un nuovo inizio e di un nuovo orientamento esistenziale nella terra dei padri, si rivela dunque un obiettivo impossibile. Siamo di fronte, in altre parole, a quella che l'intellettuale ebreo-palestinese Said chiamava, con profonda cognizione dell'argomento, la natura contrappuntistica dell'esilio: «Esilio è una vita condotta al di fuori dell'ordine abituale. È nomadico, decentrato, contrappuntistico; ma non appena ci si abitua a esso ecco che erompe nuovamente la sua forza inquietante»¹³. L'oscillazione e continua inversione semantica delle nozioni di 'patria' ed 'esilio' costituisce materia di numerose riflessioni nell'epistolario con la Shmueli. Celan è consapevole di non poter rivendicare un ruolo rappresentativo della comunità né in quanto 'autore ebreo' né in quanto 'autore di lingua ebraica'. Il connubio di 'lingua', 'comunità nazionale' e 'attività di scrittore', strenuamente inseguito dagli scrittori ebrei nel loro sogno di assimilazione e tragicamente dissoltosi con il genocidio, vale non solo in rapporto alla Germania, ma anche nei confronti della comunità nazionale costituitasi in Israele le cui 'zone d'ombra', soprattutto per quanto riguarda la politica estera e l'atteggiamento verso gli Arabi, Celan non manca a più riprese di stigmatizzare. La lotta di Celan, che egli

¹² Celan, *Lettera a Ilana Shmueli*, 6 marzo 1970, in Celan — Shmueli 2004, p. 116; trad. it. Shmueli 2002, p. 87.

¹³ Said 2001, p. 186.

definerà una lotta 'ebraica', il suo destino, è la sua poesia, lo 'stare per essa' (*dazustehen*), prenderne le parti. Sostenere la propria poesia significa difendere la precaria posizione di questa lirica interstiziale di lingua tedesca, che attraversa mondi, culture e lingue diverse, rivendicando la sua esistenza anche dopo la Shoah. Perché le poesie sono «possibilità di esistere, stare»¹⁴.

Bibliografia

Opere di Paul Celan

Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe in einem Band, hrsg. und komm. von Barbara Wiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003.

Microliti, a cura di Dario Borso, Rovereto, Zandonai, 2010.

PAUL CELAN — FRANZ WURM, *Briefwechsel*, hrsg. von Barbara Wiedemann in Verbindung mit Franz Wurm, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995.

PAUL CELAN — ILANA SHMUELI, *Briefwechsel*, hrsg. von Ilana Shmueli e Thomas Sparr, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004.

Studi critici

BÖSCHENSTEIN, B., *Erste Notizen zu Celans letzten Gedichten. Zur zweiten Abteilung von "Zeitgehöft"*, in "Text+Kritik", LIII / LIV, 1984.

BOSCO, L., *Tra Babilonia e Gerusalemme. Scrittori ebreo-tedeschi e il terzo spazio*, Milano, Mondadori, 2012.

KOELLE, L., *Celans Jerusalem*, in JAMME C. e PÖGGELER O. (curr.), "Der glühende Leertext". *Annäherung an Paul Celans Dichtung*, München, Fink, 1993.

ID., *Paul Celans pneumatisches Judentum. Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Shoah*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1997.

SAID, E. W., *Reflections on Exile*, in ID., *Reflections on exile and other literary and cultural essays*, London, Granta Books, 2001.

SHMUELI, I., *Di' che Gerusalemme è. Su Paul Celan: ottobre 1969 – aprile 1970*, a cura di Jutta Leskien e Michele Ranchetti, Macerata, Quodlibet, 2002.

¹⁴ Celan, *Lettera a Ilana Shmueli*, aprile 1970, in Celan — Shmueli 2004, p. 135.

