



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN : SCIENZE LINGUISTICHE, FILOLOGICHE E LETTERARIE  
INDIRIZZO: GERMANISTICA  
CICLO XXVIII

**L'ultimo Döblin: Das Goldene Tor e la ricerca della verità «durch das Tor des Grauens und der Verzweiflung»**

**Direttore della Scuola :** Ch.ma Prof.ssa Rosanna Benacchio

**Supervisore :** Ch.mo Prof. Marco Rispoli

**Dottorando :** Elisa Calgaro

## Indice

<i>Introduzione</i>	<i>p. 3</i>
<i>Capitolo I. Abschied und Wiederkehr: l'esilio e la Remigration di Alfred Döblin</i>	<i>p. 7</i>
1. Gli anni dell'esilio	7
1.1. Europa	14
1.2. America	19
2. Una nuova migrazione: la <i>Remigration</i>	36
2.1. La <i>Remigration</i> verso la Germania dell'Est	42
2.2. La <i>Remigration</i> verso la Germania dell'Ovest	45
3. La <i>Remigration</i> di Döblin	51
<i>Capitolo II. Döblin e la Germania del dopoguerra: immagini, idee e concetti a confronto</i>	<i>p. 63</i>
1. « <i>Wie kam es zum Nazismus?</i> »	63
1.1. Continuità o discontinuità?	65
2. « <i>Ich kannte die Deutschen</i> »: L'incontro con i connazionali	81
2.1. <i>Die hirnlose Masse</i>	91
3. « <i>Was man hier im Lande zu lesen bekommt</i> »: la situazione della letteratura	105
3.1. La letteratura prima del 1933	106
3.2. La letteratura dopo il 1933	116
3.3. « <i>Das Inokulieren frischer Keime</i> »	122
<i>Capitolo III. Das Goldene Tor</i>	<i>p. 127</i>
1. Genesi della rivista	127
2. « <i>Aufklärungsfeldzug</i> » lessinghiano	133

3. Tematiche centrali	141
3.1 La letteratura come <i>«Umerziehungsmittel»</i>	142
3.2 La solidarietà e la comunicazione tra i popoli	160
3.3 <i>Ein «christlicher» Weg</i>	165
<i>Capitolo IV. «Durch das Tor des Grauens und der Verzweiflung»: la religione e la ricerca della verità</i>	<i>p. 175</i>
1. La crisi e il dolore come condizioni necessarie per la redenzione	175
1.1 <i>November 1918</i> : Friedrich Becker tra azione, crisi e verità	177
1.2 <i>Hamlet oder die lange Nacht nimmt ein Ende</i> : Edward Allison tra tragedia e verità	192
2. Döblin sulla via di Taulero e Kierkegaard	212
3. Il ritorno all'« <i>Urgrund</i> »: azione e terapia degli ultimi anni	225
<i>Riassunto</i>	239
<i>Zusammenfassung</i>	255
<i>Riferimenti bibliografici</i>	273

## Introduzione

Alfred Döblin è stato uno dei più grandi scrittori del XX secolo, paragonabile per la statura intellettuale e letteraria e per l'immensità della sua opera con altre personalità di spicco della letteratura tedesca di quel periodo come Thomas Mann, Robert Musil o Franz Kafka. Fu uno scrittore inventivo e provocatorio, la cui narrativa fu sostenuta da una volontà costante di sperimentazione che ha spesso lasciato, e continua tutt'oggi a lasciare, perplessi e frastornati non solo i suoi lettori, ma anche i critici. Tuttavia, proprio nella natura polifonica e caleidoscopica della sua opera sta la sua grandezza e la sua unicità. Eppure, a parte il successo internazionale del suo capolavoro *Berlin Alexanderplatz*, che apparve in libreria nell'ottobre del 1929 e arrivò a quasi cinquantamila copie poco prima di finire sul rogo dei libri acceso dai nazisti, Döblin, dopo il ritorno dall'esilio, fu spesso emarginato e molte sue opere furono trascurate, tanto da non riuscire a trovare editori disposti a pubblicarle.

I dodici anni d'esilio, tra Europa e Stati Uniti, non rappresentarono una parentesi di vita, ma furono un'esperienza desolante e deleteria per Döblin, che divenne una vera e propria vittima della dimenticanza e dell'interruzione della continuità spirituale contro cui lui stesso cercò di combattere. La sua marcata posizione antinazista e la sua grande autorità letteraria e morale non gli valsero la riconoscenza del popolo tedesco. Nel 1960, a tre anni di distanza dalla sua morte, Günter Grass rivolse un accorato appello al «suo» maestro, un omaggio ad uno spirito unico e inarrestabile, che non doveva cadere nell'oblio.

Er wird Sie beunruhigen; er wird Ihre Träume beschweren; Sie werden zu schlucken haben; er wird Ihnen nicht schmecken; unverdaulich ist er, auch unbecömmlich. Den Leser wird er ändern. Wer sich selbst genügt, sei vor Döblin gewarnt<sup>1</sup>.

Döblin da parte sua «torna e non ritorna» dall'esilio: da figura centrale della discussione politico-letteraria durante la Repubblica di Weimar che lo vide anche a capo della *Sektion für Dichtkunst* della *Preussische Akademie der Künste*, egli si ritrovò ad aggirarsi come un predicatore nel deserto, non più ascoltato, al più vilipeso ed emarginato e costretto a riprendere la via dell'esilio.

Zu Lebzeiten vergessen, Döblin lag nicht richtig. Er kam nicht an. Der progressiven Linken war er zu katholisch, den Katholiken zu anarchistisch, den Moralisten versagte er handfeste Thesen, fürs Nachprogramm zu unelegant, war er dem Schulfunk zu vulgär, weder der «Wallenstein» noch der «Giganten-Roman» ließen sich konsumieren; und der Emigrant Döblin wagte 1946 in ein Deutschland heimzukehren, das sich bald darauf dem Konsumieren verschrieb. Soweit die Marktlage: der Wert Döblin wurde und wird nicht notiert. Einem seiner Nachfolger und Schüler fiel ein Stück Erbschaft als Ruhm zu, den in kleiner Münze zurückzahlen ich mich heute bemühe<sup>2</sup>.

Döblin veniva considerato transfuga dai socialisti e dai comunisti, non affidabile dai conservatori a causa del suo passato socialista, eccessivamente religioso dagli atei, o anarchico e infido convertito dai credenti e inadeguato dalla Germania del dopoguerra. Grass colse il motivo storico di tale indifferenza, trasformatasi infine in ostilità, nel consumismo del miracolo economico, che spinse i Tedeschi a rimuovere il recente passato e a disapprovare, di conseguenza, tutti coloro che insistevano nel confrontarsi e nel costruire un rapporto critico e responsabile con il dodicennio nazionalsocialista.

La presente ricerca nasce proprio dalla constatazione della scarsa risonanza dell'opera di Döblin dopo il suo ritorno dall'esilio. Nel 1946 Döblin riemigrò con l'intenzione di ricostruire la Germania postbellica e rieducare i Tedeschi, conducendo un severo esame di coscienza sulle responsabilità storiche per

---

<sup>1</sup> Günter Grass, *Über meinen Lehrer Alfred Döblin* in *Jubiläums-Sonderausgabe zum 100. Geburtstag des Dichters Alfred Döblins, 1. Die drei Sprünge des Wang-lun, chinesischer Roman*, a cura di Walter Muschg, Olten e Freiburg im Breisgau, Walter Verlag, 1977, p. 30.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 3

l'avvento del nazismo e combattendo contro la dilagante rimozione. Il pilastro della sua lotta era rappresentato dalla rivista «Das Goldene Tor», da lui fondata nello stesso anno. La «Porta d'Oro» della «libertà e solidarietà dei popoli», che si richiamava alla tradizione democratica della storia tedesca iniziata da Lessing, doveva essere il suo strumento di rieducazione e il mezzo per raggiungere la verità. Egli si trovò invece di fronte una Germania ed un popolo completamente cambiati. Döblin, che già durante la Repubblica di Weimar si era dimostrato un grande uomo del dialogo, non trovò più alcun diritto di cittadinanza intellettuale, tanto che gli editori mostrarono sempre maggiore riluttanza a pubblicare le sue opere, costringendolo persino infine a cambiare il finale dell'ultimo suo grande romanzo, *Hamlet oder die lange Nacht nimmt ein Ende*. Inoltre la cosciente e fortemente vissuta conversione alla religione cattolica, avvenuta negli anni dell'esilio francese ed americano, contribuì definitivamente ad accrescere l'isolamento dello scrittore, che vedeva la sua opera e il suo ruolo relegati in una posizione sempre più marginale. In questo un clima sempre più ostile e restaurativo, il progetto della rivista fallì e lo scrittore si orientò ad una produzione sempre più religiosa che giunse alla trilogia *November 1918* e allo stesso *Hamlet*, senza però mai abbandonarsi allo sconforto e alla rassegnazione.

Per quanto riguarda l'organizzazione della presente tesi, il primo capitolo è dedicato alla ricostruzione delle tappe dell'esilio di Döblin tra Francia e Stati Uniti per poi ripercorrere la sua *Remigration*, inserendola nel contesto più generale della *Remigration* degli intellettuali esuli nelle due Germanie, fenomeno che assunse caratteri contrastanti ed ebbe conseguenze molto diverse. Il secondo capitolo è incentrato sul confronto di Döblin con la Germania postbellica. Si analizzano innanzitutto i due modelli interpretativi del nazionalsocialismo proposti dallo scrittore, confrontandoli con le principali posizioni storiografiche che vedevano contrapporsi da un lato quegli storici che ne sostenevano l'estraneità e dall'altro quegli storici che lo consideravano il prodotto interno della storia tedesca. Viene affrontato l'incontro dello scrittore con i suoi connazionali e l'immagine che egli ne delineò, anche sotto un profilo psicologico, relazionandola con la psicologia di massa di Gustave Le Bon e Freud. Si esamina la situazione della letteratura, com'era prima dell'avvento del regime nazionalsocialista e come si trasformò in seguito, per concentrarsi infine sugli interventi che per lo scrittore erano necessari per poterla svuotare dei suoi

contenuti patologici ed iniziare un percorso di totale rinnovamento. Nel terzo capitolo viene analizzata la rivista «Das Goldene Tor», la quale già nel titolo altamente simbolico, ricalcato sul Golden Gate di San Francisco, simbolo di libertà e solidarietà, annunciava la sua importante missione. La rivista doveva recuperare la continuità spirituale che il nazionalsocialismo aveva spezzato e di cui lo stesso Döblin fu vittima, condurre i lettori al confronto critico con la realtà e riportarli all'uso sapiente della ragione seguendo il programma dell'«*Aufklärungsfeldzug*» di stampo lessinghiano. Vengono esaminate le tematiche centrali della rivista, ovvero l'uso della letteratura come strumento di rieducazione, la comunicazione e la solidarietà tra i popoli e infine la religione. Il quarto capitolo è dedicato all'evoluzione dell'ultimo Döblin alla luce del fallimento del suo progetto di rieducare il popolo tedesco e rigenerare l'intero paese attraverso la rivista. Negli ultimi anni, lo scrittore portò avanti un programma di rivoluzione etica, che non risultò in ultima analisi essere giunto ad esiti fatalisti o disfattisti, bensì giunse ad una riflettuta presa d'atto per concentrarsi sull'interiorità dell'uomo, per la quale si poteva ancora condurre una rivoluzione interiore. Ripercorrendo le vicende dei protagonisti dei due maggiori romanzi dell'ultimo periodo, Friedrich Becker in *November 1918* e Edward Allison in *Hamlet*, Döblin prese coscienza dell'inevitabile presenza del male che si assolutizzava nelle vicende storiche e realizzò che solo attraverso un cammino di crisi e di dolore si poteva giungere alla redenzione e alla verità. Döblin giunse a questa rivelazione grazie anche alla filosofia di Kierkegaard e agli insegnamenti di Taulero, dai quali fu profondamente influenzato non solo nella sua opera ma anche nelle sue scelte di vita. La parte finale del quarto capitolo si concentra sulle ultime memorie autobiografiche di Döblin raccolte in *Journal 1952/53* e in *Vom Leben und Tod*, le ultime tappe della sua lunga ricerca della verità.

## Capitolo primo

# Abschied und Wiederkehr: l'esilio e la Remigration di Alfred Döblin

### 1. *Gli anni dell'esilio*

L'esperienza dell'esilio ha avuto peso rilevante nell'evoluzione del tardo Döblin. I dodici anni dell'esilio non rimasero un'esperienza privata, drammatica ma circoscritta, ma ebbero delle pesanti ripercussioni sull'opera e sull'autore, che solo fino a qualche anno prima aveva rappresentato un punto di riferimento nel panorama politico-letterario tedesco. Per Döblin e per gli intellettuali costretti ad abbandonare la loro patria, non si è trattato solo di un esilio geografico. Essi si sono dovuti misurare con ben altri esili: l'esilio della coscienza, l'esilio della cultura, l'esilio della ragione.

Das Verlassen der ehemaligen Heimat bedeutete für die meisten Exilierten viel mehr als ein Ortswechsel: Sie waren Bürger zweiter Klasse erklärt worden, verfolgt, gedemütigt, verstoßen. Sie durften sich nicht mehr als Deutsche fühlen, gehörten vorerst aber auch keiner anderen Nation an. In ihnen entstand das «Emigranten-Syndrom», wie es der deutsch-jüdische Emigrant Georg Stefan Troller nannte<sup>3</sup>.

L'esilio non era solo una semplice, per quanto dolorosa, dislocazione spaziale ma l'epitome di un esilio della coscienza e dell'interiorità di chi era stato esule nei paesi che l'avevano ospitato lungo il suo peregrinare e si è scoperto tale anche tra i suoi connazionali dopo il ritorno.

---

<sup>3</sup> Marita Krauss, *Heimkehr in ein fremdes Land: Geschichte der Remigration nach 1945*, München, C. H. Beck Verlag, 2001, p. 42.



Si potrebbe però anche affermare che l'esilio, alla pari della *Remigration* o addirittura in misura ancora maggiore, in una realtà frammentata e divisa come la geografia culturale tedesca del Novecento, abbia potuto costituire una sorta di collante, di elemento unificante. Talora la figura dell'esule poteva costituire quello sguardo dall'altrove che aiutava a percepire meglio i contorni di un'identità non solo individuale ma anche nazionale, che spesso la *Remigration* non era stata in grado di raggiungere. Secondo Helmuth Kiesel l'espulsione dalla Germania non ha segnato per Döblin la distruzione della sua esistenza, anzi è stata una liberazione dalle forze alienanti e oppressive del nazionalsocialismo e al tempo stesso ha rappresentato la possibilità di poter ritrovare e realizzare la sua vera identità<sup>4</sup>. Kiesel si basa sullo studio condotto qualche anno prima da Manfred Auer, il quale parla di un «Exil vor der Vertreibung»<sup>5</sup>. Auer confronta l'esilio e il periodo che lo precede, analizzando le vicende biografiche e le opere che nacquero e si svilupparono in quegli anni. Egli nota che la prospettiva dell'esilio stava diventando una realtà molto concreta, poiché lo scrittore si stava rendendo conto sempre di più di come l'artista fosse isolato ed emarginato e allo stesso tempo di come le condizioni politiche e sociali rendessero impossibile vivere in Germania e incitassero invece all'emigrazione. Auer afferma che l'esilio non ha rappresentato nessuna rottura nella vita e nell'opera di Döblin, ma ha contribuito piuttosto a profilare e intensificare alcune posizioni che l'autore aveva manifestato a partire dagli anni Venti. L'esilio, sempre secondo Auer, ha concretizzato *topoi* letterari ed esistenziali, che l'autore aveva elaborato in passato, quali l'isolamento e la solitudine dell'artista, la consapevolezza della precarietà della condizione esistenziale e la continua lotta per la vita, la problematica dell'io e dell'Altro, ovvero dell'ebreo errante<sup>6</sup>. L'esilio avrebbe così realizzato questi *topoi* e, per usare le parole di Auer, esso sembra essere stato un «permanenter Zustand [...] eine ganz konsequente Station im Leben Döblins»<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Helmuth Kiesel, *Literarische Trauerarbeit. Das Exil- und Spätwerk Alfred Döblins*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1986, pp. 132-133.

<sup>5</sup> Manfred Auer, *Das Exil vor der Vertreibung, Motivkontinuität und Quellenproblematik im späten Werk Alfred Döblins*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1977.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 172-174.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 174.

Già nel racconto sul suo viaggio in Polonia del 1924, pubblicato l'anno successivo con il titolo *Reise in Polen*, si può ritrovare un'anticipazione dell'esilio. Questo era il suo primo *Reisebuch* e anticipava la sua grande opera autobiografica dell'esilio, *Schicksalsreise*.

Die Reise in Polen stellt implizit die Frage nach der Realisierbarkeit des Zusammenhaltes eines Volkes im Volk (als solches bestanden die jüdische gemeinden in Polen) und antizipiert in diesem status quo des Grundgefühls der Isolation, Einsamkeit, der Inselkultur als Lebensform spezifische Exilerfahrungen [...] Die Reise in Polen ist auch die Reise des isolierten und an seiner Isolation leidenden jüdischen Autors der Weimarer Republik, der versucht, Alternativen zu seiner existenzweise kennenzulernen<sup>8</sup>.

*Reise in Polen* è il prodotto di una profonda crisi e dell'amara consapevolezza della solitudine che inghiotte l'individuo.

Daß man nicht im Anbeten erliegen darf, ist mir unendlich klar. Daß man verändern, neusetzen, zerreißen darf, zerreißen muß, ist mir klar. Der Geist und der Wille sind legitim, fruchtbar und stark.

Es gibt eine gottgewollte Unabhängigkeit. Beim Einzelmenschen. Bei jedem einzelnen. Den Kopf zwischen den Schultern trägt jeder für sich<sup>9</sup>.

Lo scritto vuole però anche documentare il ruolo attivo che la letteratura doveva ricoprire, un elemento che diventava sempre più urgente per Döblin. In una lettera a Wilhelm Lehmann (1882-1968), Döblin parlò del suo *Reise in Polen* come «meine erste zu kurze Flucht aus Deutschland»<sup>10</sup>. Se da un lato queste parole davano voce alla crisi e al disagio che stava affrontando, dall'altro, sebbene a quel tempo ancora non si prospettasse la realtà dell'esilio, lo anticipavano. Erano dunque il preludio a quella seconda e ben più lunga fuga – una fuga che durò dodici anni – che vide concretizzarsi tutte le tematiche che in

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>9</sup> Alfred Döblin, *Reise in Polen*, a cura di Walter Muschg, Olten e Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1968, *Ausgewählte Werke in Einzelbänden*, p. 344.

<sup>10</sup> Id., *Briefe*, a cura di Walter Muschg, Olten e Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1970, *Ausgewählte Werke in Einzelbänden Briefe*, cit., p. 127.

quegli anni popolavano le sue opere: l'isolamento dell'artista, la crisi dell'io, le dolorose esperienze della *Inselexistenz*. Inoltre va ricordato che già nel 1932 in uno scritto dal titolo *Das Land, in dem ich leben möchte*, Döblin affermava che la terra in cui vuole vivere non si chiama Germania.

Ich brauch meine Phantasie nicht anzustrengen, um mir ein Land zu denken, in dem ich am liebsten leben möchte. [...] Es muß nur ein Land sein, in dem es einen Sinn hat zu leben. Es muß ein Land sein, in dem ich nicht der Neid, der Haß und die Mißachtung des andern oben auf sind, - in dem man nicht glaubt, mit fertigen Rezepten und Formeln umgehen zu können und schon ist alles gut, - in dem man nicht, statt seine Augen, sein Hirn und sein Herz zu gebrauchen, sich mit einem -Ismus durch (besser: über) die Welt bewegt und seinen Hochmut spazieren führt. [...] Es müßte ein Land sein, das klein genug ist, um frei zu sein.

Es könnte nicht Deutschland sein, auch nicht ein krisenfreies Amerika, auch nicht Rußland, - es müßte ein Land sein, in dem man sich von keiner ›Entwicklung‹, von keinem ›Fortschritt‹ mehr etwas verspricht und auch nichts zu versprechen braucht wegen seiner leidlich ausbalancierten Verhältnisse, sondern wo das Dasein gilt<sup>11</sup>.

L'esilio mostra dunque molti elementi di continuità, ma allo stesso tempo introduce dei cambiamenti importanti nell'opera e nella personalità dello scrittore, in primis il suo percorso religioso.

Die Momente der Kontinuität sind bei dem Exulanten Döblin nicht weniger zahlreich und deutlich als die Momente der Veränderung [...] die Vertreibung hat hier nur forcierend und ›dramatisierend‹ gewirkt<sup>12</sup>.

L'esilio dà nuovi impulsi allo spirito poetico dello scrittore e Auer li individua nella «Autobiographisierung»<sup>13</sup> e nella «Pragmatisierung»<sup>14</sup>. La «Autobiographisierung», si manifesta in modo particolare nell'opera *Pardon wird*

---

<sup>11</sup> Id., *Das Land, in dem ich leben möchte*, in *Schriften zur Politik und Gesellschaft*, a cura di Walter Muschg, Olten e Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1972, *Ausgewählte Werke in Einzelbänden*, pp. 302–303.

<sup>12</sup> Kiesel, *Literarische Trauerarbeit*, cit., p. 133.

<sup>13</sup> Auer, *Das Exil vor der Vertreibung*, cit., pp. 11, 32–38.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 11, 38–41, 168–174.

*nicht gegeben* e, come nota Kiesel, è il risultato della constatazione della «Gegenwarts- und Gesellschaftsmangel der Exilautoren» e della necessità di confrontare se stesso e il suo sviluppo personale con la più vasta realtà storica<sup>15</sup>. La «Pragmatisierung» emerge invece con il nuovo ruolo che Döblin assegnò alla letteratura, intesa cioè mezzo di cambiamento e rinnovamento sociale e politico. Döblin parlò di questo nuovo compito della letteratura già nella lettera a Thomas Mann del 23 maggio 1935<sup>16</sup>, lo ampliò nel 1936 nel saggio *Der historische Roman und wir*<sup>17</sup> e in altre fondamentali dichiarazioni sull'attività di scrittore in esilio risalenti al 1934<sup>18</sup>.

Se da un lato, come si è visto con gli studi di Helmuth Kiesel e Manfred Auer, l'esilio rappresentò continuità, un'opportunità e una sfida per Döblin, una tappa per così dire logica e obbligata nello sviluppo della sua persona e della sua opera, dall'altro lato bisogna tener presente che questa esperienza lo segnò profondamente e influenzò in modo decisivo la sua tarda produzione letteraria.

Non potendo esercitare la sua professione di medico all'estero, la scrittura diventò la sua attività principale e il suo unico sostentamento. Giustamente Auer ritiene che questo sia stato il motivo della grande produttività di quel periodo: dall'inizio del suo esilio fino al momento in cui lasciò la Francia nel 1940, scrisse sette volumi, quasi senza mai fermarsi (*Babylonische Wandrung*, *Pardon wird nicht gegeben*, la trilogia *Amazonas*, il primo e il terzo volume della trilogia *November 1918*). La nuova realtà dell'esilio, però, fu anche all'origine di ansie e preoccupazioni. Döblin era un uomo molto pragmatico che aveva sempre preferito l'attività di medico alla letteratura, poiché tra le due era quella

---

<sup>15</sup> Kiesel, *Literarische Trauerarbeit*, cit., p. 134.

<sup>16</sup> Döblin, *Briefe*, cit., pp. 205–208.

<sup>17</sup> Id., *Aufsätze zur Literatur*, a cura di Walter Muschg, Olten e Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1963, *Ausgewählte Werke in Einzelbänden*, pp. 163–186, soprattutto il paragrafo *Der historische Roman in der Literatur unserer Emigration. Welches ist heute die Parteilichkeit des Tätigen?*, pp. 184–186.

<sup>18</sup> Id., *Kommandierte Dichtung*, in *Schriften zur Politik und Gesellschaft*, cit., pp. 307–308, in modo particolare p. 308: «Die Mission der Dichtung kann heute nur sein dieselbe wie sonst: Kunstwerke hervorzubringen, hinter die man sich mit seinem Können und seinem Gewissen stellt. Es gilt mehr als je aufrichtig gegen sich selbst und mutig und hilfreich gegen andere zu sein. Alles übrige ist- Gnade und Glück».

che offriva a lui e alla sua famiglia una maggiore sicurezza materiale. Il testo autobiografico *Alfred Döblin. Im Buch- Zu Haus- Auf der Straße*, scritto nel 1928 in occasione del suo cinquantesimo compleanno, testimonia chiaramente questo lato del carattere dello scrittore. Qui l'autore racconta che il padre, un uomo allegro e aperto agli influssi artistici, abbandonò la famiglia e così il «Kaufmann- und Geldstolz» condizionarono la madre, che era rimasta la sola a dover sostenere il peso del sostentamento della famiglia. Tutto ciò che esulava dal guadagno economico era inaccettabile. «Ich hätte nicht gewagt, nicht wagen dürfen, meine Schreibeereien zu zeigen»<sup>19</sup>. La paura che la sua attività fosse scoperta era talmente forte che Döblin usò un nome fittizio e un indirizzo convenzionale per spedire a Franz Mauthner il suo primo romanzo, *Jagende Rosse*. Mauthner invitò l'autore presso la sua abitazione per leggere e commentare assieme il testo, ma Döblin racconta di essere stato sopraffatto da «eine ganz sonderbare Scheu und Furcht»<sup>20</sup> che resero impossibile la sua visita ed infine chiese a Mauthner di rispedirgli il manoscritto senza fornire alcuna altra spiegazione al riguardo. Questi rispedì il manoscritto all'indirizzo che l'autore aveva indicato ma poiché Döblin non poteva provare la sua identità con lo pseudonimo che aveva usato, il pacco rimase in giacenza all'ufficio postale ed egli fu così costretto a riscriverlo, talmente complicato sarebbe stato riuscire a spiegare la reale situazione. Questa sua indecisione, «das schlechte, das grausam schlechte Gewissen»<sup>21</sup>, non è da ricondurre semplicemente alla paura di una discordia familiare, ma trova una ragione molto più profonda: quella di Döblin è la paura di essere complice dell'atteggiamento irresponsabile del padre.

Nell'affrontare e nel valutare l'attività letteraria di Döblin bisogna pertanto considerare anche questo elemento. Le difficoltà che incontrò durante l'esilio non sono solo conseguenza dell'isolamento fisico e linguistico in cui si trovava, ma sono anche espressione della sofferenza per la sua stessa produzione letteraria, poiché dopo l'abbandono forzato del suo lavoro di medico, la sua

---

<sup>19</sup> *Alfred Döblin. Im Buch- Zu Haus- Auf der Straße. Vorge stellt von Alfred Döblin und Oskar Loerke*, (Berlino, 1928) a cura di Jochen Meyer, Marbach, Deutsche Schillergesellschaft, 1998, p. 29.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 31.

attività di scrittore perse ogni legittimazione ed ogni equilibrio con la sua attività professionale e così anche qualunque possibilità di compensare «das schlechte Gewissen»<sup>22</sup>. In un'intervista condotta da Bergel il 31 marzo 1946, alla domanda se fosse stato condannato alla scrittura, Döblin rispose in modo molto deciso mostrando che il problema principale era stato l'isolamento che dovette affrontare.

Sie wissen doch, ich war bisher Arzt gewesen, war mit vielen Menschen beruflich zusammengekommen; hatte lebendige Zusammenhänge mit so manchem, hatte Vorträge gehalten, Zeitungsartikel geschrieben, kurz gesagt: ich hatt einen großen Rahmen gehabt. Jetzt saß ich isoliert in der Schreibstube. Die Eindrücke von draußen konnten mir [...] nichts geben, weil ich sie nicht verstand. Deutschland war jetzt aus meinem Blickfeld gekommen; ich wollte auch nicht mehr daran denken, denn der Übergang war mir zu schwer geworden<sup>23</sup>.

Per compensare questo suo disagio, la sua produzione letteraria, essendo diventata la sua unica occupazione, doveva permettergli di guadagnarsi da vivere e raggiungere una risonanza tale da poter dimostrare la sua utilità.

Die fehlende Resonanz wertet er als gezielte Ablehnung (das Wort «Boycott» taucht in diesem Zusammenhang oft aus), diese Ablehnung aber wird bei solcher Auffassung von Dichtung zur Bestätigung von Verderbtheit und Subversivität, zum Ausdruck eines Zeitgeistes, aus dem die erhoffte Zukunft nicht zu erwarten ist<sup>24</sup>.

Dopo la sua *Remigration* Döblin fu coinvolto in varie controversie con altri intellettuali, ma ciò avvenne non tanto a causa di una sua egocentrica ambizione di affermarsi come scrittore, quanto più per la sua convinzione di essere responsabile della ricostruzione e del risanamento del paese e dei suoi concittadini.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>23</sup> *Alfred Döblin: Interview mit Alfred Döblin über seine Emigration und sein Schaffen*, in id., *Kritik der Zeit. Rundfunkbeiträge 1946–1952. Im Anhang: Beiträge 1928–1931*, a cura di Alexandra Birkert, Olten e Freiburg in Breisgau, Walter Verlag, 1992, *Ausgewählte Werke in Einzelbänden*, pp. 11–25, qui p. 14.

<sup>24</sup> Auer, *Das Exil vor der Vertreibung*, cit., p. 171.

### 1.1 Europa

All'indomani dell'incendio del Reichstag, Döblin fuggì in Svizzera, dove però a causa della sua «liberale Gesinnung»<sup>25</sup> non riuscì ad integrarsi e così già nell'agosto dello stesso anno si spostò a Parigi. Come si è accennato nel paragrafo precedente, l'esule Döblin fu costretto a dedicarsi quasi esclusivamente alla scrittura; dopo lo scoppio della guerra, tuttavia, riuscì a ottenere un lavoro al Ministero dell'Informazione francese guidato da Jean Giraudoux (1882–1944), grazie all'aiuto dell'amico Robert Minder (1902–1980). Döblin doveva scrivere testi di propaganda antifascista. Nel 1936 lui e la famiglia presero la cittadinanza francese, ad eccezione del figlio maggiore, Peter, che due anni prima era emigrato negli Stati Uniti per lavorare come disegnatore. Nel maggio del 1940 le truppe tedesche iniziarono la loro avanzata in Francia, segnando un nuovo sradicamento per lo scrittore e vanificando così tutti gli sforzi che aveva compiuto fino a quel momento per ritrovare in territorio francese una seconda patria. Il 10 giugno Döblin riprese la sua fuga. Aveva inizio un viaggio che l'avrebbe messo a dura prova fisicamente e soprattutto psicologicamente. Per qualche tempo, infatti, perse i contatti con la moglie e il figlio minore. Si diresse a Le Puy, dove sperava di ricongiungersi con la famiglia, ma invano. Fu solo qualche mese più tardi, nel campo profughi di Mende nel Sud della Francia, che Döblin poté incontrare la moglie e il figlio. Passarono per Tolosa e Marsiglia, si diressero poi in Spagna e in Portogallo e continuarono quel lungo viaggio di emigrazione che li avrebbe portati negli Stati Uniti. Fu proprio da quel momento che Döblin iniziò a lavorare alla sua autobiografia *Schicksalsreise*. Il periodo trascorso a Mende rappresentò una tappa fondamentale del viaggio di Döblin, non tanto geograficamente, quanto più spiritualmente.

---

<sup>25</sup> Robert Minder, *Begegnung mit Alfred Döblin in Frankreich*, in «Text+Kritik», 13–14, 1966, pp. 57–66, qui p. 58.

Ich hatte während dieser Wochen die Gewißheit, sehr wichtige Dinge zu erfahren – wider meinen Willen – und eine Einsicht zu erlangen, die über meiner gewöhnlicher lag<sup>26</sup>.

In uno dei momenti più duri ed estremi della sua vita, Döblin raggiunse un'importante *Einsicht* che condiziona e guiderà la sua futura personalità. Il 25 giugno del 1940, l'intellettuale tedesco entrò in una chiesa e si sedette tra i suoi banchi. Restò da subito affascinato dal crocifisso e iniziò a contemplarlo. Nella sua mente si liberarono pensieri su Gesù, su Dio e sulla religione che lo portarono infine a riflettere sulla sua tragica condizione. Il motivo per cui ne rimase così affascinato è illustrato nel capitolo *Das Kruzifix* contenuto in *Schicksalsreise*.

Ich blicke mich im Raum um, nach dem Kruzifix. In Paris stand ich oft vor Läden, in denen man Kruzifixe verkaufte. Ich stand und versuchte vor ihnen zu denken. Sie zogen mich an. Vor ihnen fiel mir ein: das ist das menschliche Elend, unser Los, es gehört zu unserer Existenz, und dies ist das wahre Symbol. Unfaßbar der andere Gedanke: was hier hängt, ist nicht Mensch, dies ist Gott selber, der um das Elend weiß und darum herabgestiegen ist in das kleine, menschliche Leben. Er hat es auf sich genommen und durchgelebt. Er hat durch sein Erscheinen gezeigt, daß dies alles hier nicht so sinnlos ist, wie es scheint, daß ein Licht auf uns fällt und daß wir uns auch in einem jenseitigen Raum bewegen<sup>27</sup>.

La conclusione cui giunse Döblin sembra dunque essere la seguente: tutto sembra senza senso, ma Cristo mostra che così non è. Per comprendere questo suo pensiero, è opportuno ricordare la situazione in cui si trovava lo scrittore: era in fuga, solo, alla disperata ricerca della moglie e del figlio, ricerca che fino a quel momento non aveva portato ad alcun esito e che anzi si faceva sempre più difficile dato che aveva perso anche la sua valigia. In preda allo sconforto e alla disperazione, egli entrò nella cattedrale per cercare di calmarsi e di riflettere sul da farsi. Dapprima affrontò il problema più imminente, ovvero come poter recuperare la valigia. Poco dopo però, attratto dal crocifisso, iniziò a porsi dei

---

<sup>26</sup> Döblin, *Schicksalsreise. Bericht und Bekenntnis*, a cura di Walter Muschg, Olten und Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1993, *Ausgewählte Werke in Einzelbänden*, p. 29.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 105.



quesiti sulla sua esistenza e sul senso di questa, che ai suoi occhi appariva come l'emblema dell'assurdità. Döblin non voleva indagare sulle cause della sua condizione, egli voleva piuttosto cercare di darle un senso: il suo bisogno era riconciliarsi spiritualmente con essa. Seduto dinanzi al crocefisso, l'autore maturò il pensiero che Gesù fosse in grado di dare un senso a un'esistenza che di per sé appariva assurda e collegò la sua situazione a quella di Cristo e alla sua morte in croce.

Das ist das menschliche Elend, unser Los, es gehört zu unserer Existenz, und dies ist das wahre Symbol<sup>28</sup>.

La dolorosa esperienza della fuga faceva parte del destino dell'uomo, un destino segnato inevitabilmente dalla miseria. Così le sue continue cadute poterono trovare una spiegazione, esse cioè erano insite nell'esistenza umana. Allo stesso modo la disperazione in cui versava vedeva una via d'uscita grazie alla consolazione che anche Cristo si era trovato in una situazione simile e aveva saputo sopportare quel dolore. Al pensiero che Cristo fosse in realtà Dio, Döblin ne rimase spaventato ma riflettendo sul fatto se questo pensiero potesse soddisfare il suo bisogno di dare un senso alle cose, arrivò ad una conclusione chiara ed univoca.

Ja, die Erde kann schöner und reicher werden durch diese Gedanken – wofern man ihn faßte und annahm. Es heißt, wir würden so erlöst. Auf die Erde und unsere Existenz fiel durch dieses Bild mehr Licht als von den Sonnen aller Sternensysteme.

Während ich saßte fällt mir ein:

Wenn dies stimmt, wenn dies richtig wäre – und was nützt der bloße Glaube? Wahrheit muß in der Sache liegen- wenn dies richtig wäre, so erhielte die menschliche Existenz überhaupt erst einen Boden. [...] Eine Welt ohne dieses, ohne einen Inhalt dieser Art, ohne einen Jesusgedanken kann nicht von einer wahrhaftigen Urmacht geschaffen sein. Sie wäre nur eine Farce<sup>29</sup>.

I quesiti esistenziali che da tempo occupavano la mente di Döblin potevano trovare una spiegazione nella fede cristiana e nell'immagine di Gesù. Essa era in

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 105–106.

grado di placare la *Sehnsucht* di un *Weltbild*, riusciva ad inquadrare la sua esistenza ad individuare un'istanza che stava dietro questo mondo.

Ich weiß von dem ungeheuren Jenseits, jenseits aller menschlichen Vorstellungen, dem wir glauben einen Namen beilegen zu dürfen, das Jenseits aller Vorstellbarkeit, das wir mit der Silbe «Gott» bezeichnen. Dies wirkt aber auch auf der Erde und im Menschen. Ich weiß es, denn ohne ihn haben wir keinen Bestand<sup>30</sup>.

Dio sembrava essere pertanto la risposta alla questione sul senso dell'esistenza con cui Döblin si stava confrontando da anni. Vi era ora un altro punto da affrontare, e cioè l'immagine dell'*Urgrund*, il principio primo, che viene attribuita a Dio stesso. Gesù non era solo l'incarnazione del dolore e della sofferenza umana, ma molto di più.

Jesus am Kreuz mit der Dornenkrone sehe ich als Inkarnation des menschlichen Jammers, unserer Schwäche und Hilflosigkeit. Aber es ist nicht das, was ich suche. Diese Wahrheit leugne ich nicht. Aber was kann sie mir jetzt bedeuten? Es ist eine Wahrheit für andere Situationen als für meine. Der Gekreuzigte ist ein Anblick für «glückverhärtete Herzen». Aber wurden nicht auch gesagt, er sei der Heiland? Es hieß, er bringe die «gute Botschaft», sei der Sohn Gottes, sei von Gott gesandt, um das Elend der Menschen zu wenden. Wo sehe ich das?<sup>31</sup>

Concepire Gesù e Dio come un'unica persona però contraddiceva il concetto che Döblin aveva di *Urgrund*.

Ich saß wieder lange in der Kathedrale und suchte meine Gedanken – von den geheimen Kräften, die unser Schicksal leiten, von dem ewigen Urgrund, der uns trägt und hält – mit dem Bild des Gekreuzigten zu verbinden.

Es mußte zum «ewigen Urgrund» etwas ausgehen, das uns mit dem Ewigen-Jenseitigen verbindet, genauer: das die bestehende Verbindung hell werden läßt, in helles Licht stellt.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 106–107.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 144.

Der Gekreuzigte läßt mich nicht los. Seine Figur und wie sich die Religion um ihn gebildet hat, erregen mich. Aber ich gelange nicht dazu, was ich als wahr empfinde, mit seinem Bild zu verbinden<sup>32</sup>.

Egli dichiarò e dimostrò la sua disponibilità a credere in Cristo, tuttavia mancava ancora un passaggio per raggiungere una completa accettazione della religione cattolica.

Oft fällt mir ein, während ich in der leeren Kathedrale sitze, ich müßte die «geheimen Kräften», die unser Schicksal leiten, und den tröstenden raffenden Jesusgedanken zusammenbringen. Ich mühe mich, es zu tun. Aber es gelingt nicht<sup>33</sup>.

Come ogni uomo raziocinante che crede in Dio, Döblin si trovò di fronte ad un profondo dissenso interiore: l'eterno conflitto tra credere e sapere, tra fede e scienza. Egli voleva sapere e non semplicemente credere.

Wahrheit muß in der Sache liegen- wenn dies richtig wäre, so erhielte die menschliche Existenz überhaupt erst einen Boden. [...] Wissen muß ich, und nicht bloß mit einem flüchtigen Gedanken<sup>34</sup>.

Döblin cercava di collegare ogni fenomeno terreno all'esistenza di un essere divino e pertanto egli interpretava ogni avvenimento, le «Irrwege», questo «Verlaufen, Verfehlen, Vorbeirennen», come «Winke» e «Zeichen», dei segnali inviati da Dio in persona. Gli eventi erano perciò messaggi di Dio, con i quali questi cercava di dare prova della sua esistenza all'irrisolto scrittore tedesco. Döblin iniziò a concepire le circostanze avverse e gli ostacoli che stavano permeando la sua fuga come manifestazioni della volontà di Dio, i suoi fallimenti e il suo dolore come risultato di una volontà superiore e infine lui stesso come strumento di questo essere superiore. In *Schicksalsreise* Döblin attribuì a tutte le esperienze negative della sua fuga un significato più profondo. Guardando indietro, tutto ciò che aveva dovuto passare e sopportare gli sembrava frutto dell'azione di Dio, il quale agiva in tal modo per condurlo al

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 145–146.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 105–106.

Cattolicesimo. Ciò che sembrava un caso, manifestazione di un destino crudele e funesto, acquistava un senso in quanto voluto e creato da Dio.

### 1.2 *America*

Il 3 settembre del 1940, Döblin, la moglie Erna e il figlio più giovane Stephan si imbarcarono sulla nave Nea Hellas e dieci giorni più tardi, il 13 settembre, sbarcarono a New York. Iniziava così il secondo esilio di Döblin.

La famiglia dovette lasciare l'Europa senza i figli Wolfgang e Klaus, che avevano entrambi combattuto contro i Tedeschi. Döblin, in quanto cittadino francese, sarebbe potuto emigrare verso colonie francesi senza alcuna difficoltà, ma il fatto che il figlio Peter visse in New Jersey giocò un ruolo fondamentale nella scelta degli USA come destinazione. La famiglia si rivolse a Peter per ottenere i visti e parte del denaro necessario per il viaggio. Questi, a sua volta, si appoggiò alla *Emergency Rescue Committee*, una commissione fondata a New York e che contava Thomas Mann e Hermann Kesten (1900–1996) tra i suoi principali consiglieri per gli emigranti tedeschi ed austriaci. Dorothy Thompson (1893–1961), Ben Huebsch (1876–1964) e Arthur Rosin fecero da garanti per Döblin, mentre Max Reinhardt (1873–1943), e William Dieterle (1893–1972), procurarono i visti d'ingresso. Mrs. Dudley Wadsworth pagò l'importo per una parte del viaggio; un'altra parte fu concessa da Erika Mann (1905–1969) e la terza parte fu messa insieme da Arthur Rosin, Peter Döblin, Hermann Kesten, Lotte Lehmann (1888–1976) e Bruno Walter (1876–1962)<sup>35</sup>. Per ottenere i visti di entrata era necessario avere un contratto di lavoro. Con grande impegno Liesl Frank, co-fondatrice dell'*European Film Fund* e moglie di Bruno Frank (1887–1945), riuscì ad ottenere per alcuni esuli dei contratti annuali negli studi cinematografici di Hollywood e vicinanze per alcuni scrittori emigrati. Döblin ricevette un contratto dalla Metro-Goldwyn-Mayer, che per un anno gli avrebbe garantito uno stipendio settimanale di 100 dollari. I costi per il viaggio da New

<sup>35</sup> Cfr. Weissenberger, *Alfred Döblin*, in *Deutsche Exilliteratur seit 1933*, a cura di John M. Spalek, Joseph Strelka, Bern, München, Francke Verlag, 1976, vol. I, pp. 299–322, qui p. 300.

York a Los Angeles vennero coperti proprio con il pagamento anticipato di questo stipendio. La *Emergency Rescue Committee* aveva un ufficio anche a Lisbona e incaricò l'unitario Varian Fry di mettersi in contatto con Döblin per discutere e risolvere i problemi relativi alla traversata. Ci fu poi un'altra organizzazione di Lisbona che si interessò dello scrittore, la HIAS, ovvero la *Hebrew Immigrant Aid Society*<sup>36</sup>.

Döblin si trattenne solo poche settimane a New York e poi si diresse a Los Angeles. La rivista dell'esilio tedesco «Aufbau», fondata nel 1934 dal *German-Jewish Club* con sede a New York, dedicò pochissima attenzione a Döblin. Il 27 settembre venne pubblicata una breve intervista con W. M. Citron dal titolo *Jüdische Zukunft*, nella quale lo scrittore espresse la sua opinione sulla questione degli ebrei. L'articolo su Döblin però non era nulla in confronto all'articolo del 18 ottobre dedicato all'arrivo di Heinrich (1871–1950) e Golo Mann (1909–1994). Ciò dimostrava che Döblin era pressoché sconosciuto ai Tedeschi e persino agli ebrei tedeschi in America<sup>37</sup>.

A Los Angeles il German-Jewish Club organizzò un piccolo ricevimento per l'autore. Leopold Jessner (1878–1945) pronunciò il discorso di benvenuto cui assistettero anche Alexander Granach (1893–1945), Liesl Frank e Charlotte Dieterle<sup>38</sup>. Dopo questa breve parentesi, per Döblin iniziava la nuova quotidianità dell'esilio e già il 27 ottobre in una lettera a Rosin definiva Los Angeles la terza emigrazione<sup>39</sup>. Le ragioni di questa disillusione erano legate a preoccupazioni lavorative e finanziarie da un lato, e familiari dall'altro. Inoltre egli era ancora più isolato a causa delle grandi dimensioni della città.

Alla MGM Döblin, assieme ad un altro gruppo di attori, tra cui Walter Mehring (1896–1981), Alfred Polgar (1873–1955), John Kafka e Jan Lustig (1902–1979), era stato assegnato a George Froeschel (1891–1979), affermatosi come sceneggiatore in America. Döblin sembrò tuttavia aver frainteso il suo

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>38</sup> Döblin, *Briefe*, cit., p. 245. Si veda anche id., *Schicksalsreise*, cit., p. 273.

<sup>39</sup> Id., *Briefe*, cit., p. 245.

lavoro: «Wir schreiben viel [...] aber es gelang uns nichts»<sup>40</sup>. Era convinto di non dover abbandonare per nessun motivo i suoi principi letterari e anzi di doverli applicare nella stesura delle *film stories*. Riferendosi a George Froeschel egli affermò «ich verkaufe mich nicht»<sup>41</sup>. Nelle sue lettere, parlando della MGM, Döblin scriveva che passava il tempo tra «Nichtstun»<sup>42</sup> e «einen düstigen Unsinn aufzuhecken»<sup>43</sup>. Il 24 luglio 1941 descriveva con tono sprezzante il suo lavoro alla MGM.

[...] ich habe hier in dem office zu sitzen und muß Raubbau an meinem Gehirn üben und Storys «erfinden», daß sich Gott erbarm. Jetzt läuft ja der Vertrag auch nicht unbegrenzt und da muß man was abliefern. – Üblen Stuß, aber ich kann ihn doch nicht übel genug machen. Götter sind hier ein gewisser reich, auch Fröschel ist groß, und Franz Schultz [...] Jeder von uns murkst hier so rum, und man kanns den Göttern nicht gleich tun»<sup>44</sup>.

Nonostante gli sforzi per scrivere delle sceneggiature che piacessero allo studio, Döblin partecipò indirettamente alla realizzazione di due film, *Mrs Miniver*, diretto da William Wyler (1902–1981), e *Random Harvest*, diretto da Mervyn LeRoy (1900–1987). La reazione dello scrittore dinanzi alla proposta di fare un film basato sul libro *Mrs Miniver* di Jan Struther (1901–1953) si riassume nella sua proposta di fare una «eine Art weiblicher Chaplin»<sup>45</sup>. Tuttavia, il suo contributo fu utile soprattutto nell'episodio di Dunkirk, la cui realizzazione fu possibile grazie alla grande capacità di Döblin di confrontare e mescolare tra loro l'elemento tragico e quello umoristico. Per quanto riguarda il secondo film, *Random Harvest*, Döblin aiutò i sceneggiatori con un'attenta spiegazione del

---

<sup>40</sup> Id., *Meine Toten*, in *Autobiographische Schriften und letzte Aufzeichnungen*, a cura di Edgar Pässler, Olten e Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1980, *Ausgewählte Werke in Einzelbänden*, pp. 462–481, qui p. 479.

<sup>41</sup> Weissenberger, *Alfred Döblin*, cit., p. 301.

<sup>42</sup> Döblin, *Briefe*, p. 246.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 247.

fenomeno della doppia amnesia e con consigli psichiatrici sul comportamento della protagonista principale<sup>46</sup>.

Il confronto tra questi due film e le sceneggiature proposte da Döblin dimostrava tuttavia che egli non riusciva ad adattarsi alla realtà cinematografica americana. Il primo tentativo consistette nella rielaborazione del romanzo sperimentale del 1924 *Berge, Meere und Giganten* con il titolo *Die Enteisung Grönlands* o *The De-Glaciation of Greenland*<sup>47</sup>. La sceneggiatura manteneva la complessità del romanzo e il suo rigido principio compositivo, ma non era adatta all'ambiente americano. Era la storia della tragica lotta tra un uomo e una donna, due personaggi dalla personalità molto forte; solo alla fine di questo lotta la donna riconosce i suoi veri sentimenti per l'uomo e, cercando di salvarlo, muore anche lei.

Il suo secondo lavoro fu *Der Ausreißer*, in inglese *The run away*, che narrava ancora una volta la storia di una lotta tra i sessi. Il manoscritto venne interrotto, ma si può presupporre che si sarebbe concluso con la vittoria e l'affermazione dell'uomo sulla donna.

L'ultimo tentativo di Döblin di affermarsi come sceneggiatore per la MGM fu *Staatsanwalt Fregius*, in inglese *Opium*. I dettagli qui erano ben curati e anche l'ambientazione era azzeccata. Si trattava di una storia criminale: un figlio, nel tentativo di indagare sulla morte del padre, scopre che è stato il padre stesso ad uccidersi, poiché da giovane era stato coinvolto in uno spaccio di droga e i complici di allora lo stavano mettendo alle strette. Con la morte riesce a liberarsi e a consegnare i suoi oppressori nelle mani della polizia. Sebbene la storia fosse interessante e maggiormente adeguata al cinema americano rispetto alle precedenti, essa non fu presa in considerazione.

Vielleicht wurde dieses «story» abgelehnt, weil die psychische Verfassung des Vaters erst nachträglich ersichtlich wird und deshalb die psychologische Linienführung bei einer Verfilmung nicht gradlinig genug ist, aber im ganzen muß dieses Szenarium als Döblins gelungenstes angesehen werden<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> Cfr. Weissenberger, *Alfred Döblin*, cit., p. 302.

<sup>47</sup> Cfr. Döblin, *Briefe*, cit., p. 246.

<sup>48</sup> Weissenberger, *Alfred Döblin*, cit., p. 303.

Döblin non riuscì ad inserirsi nell'ambiente della MGM o forse, come scrisse Erich Kleinschmidt, «Hollywood was not interested in epic writers, especially not self-willed ones like Döblins»<sup>49</sup>. Al termine del primo anno di lavoro, il contratto non venne rinnovato. Lo scrittore tuttavia non si sentiva molto responsabile per questo. Egli riteneva di essersi trovato in un ambiente dove ogni iniziativa personale era soffocata e si giustificava inoltre al pensiero che lo stesso destino toccò anche a molti altri intellettuali<sup>50</sup>. In seguito ripensando alla sua attività presso la MGM, scrisse: «das große Malheur, ein ganzes Jahr Filmbemühung, was bedeutet leeres Stroh dreschen»<sup>51</sup>.

Nel periodo che seguì, Döblin si impegnò poco per trovare un'altra occupazione e risollevarsi dalla sua precaria situazione finanziaria. La cosa più semplice sarebbe stata riprendere la sua attività di medico, ma non possedeva né l'abilitazione né le conoscenze linguistiche necessarie. Pertanto la maggior parte degli sforzi per affermarsi professionalmente si registrò nella letteratura. Fino alla fine del suo esilio in America, lo scrittore cercò degli editori americani disponibili a pubblicare le sue opere, ma senza successo. Prima dell'arrivo negli USA, due suoi romanzi erano già stati tradotti in inglese: si trattava di *Berlin Alexanderplatz*, in inglese *Alexanderplatz, Berlin*, tradotta nel 1931 da Viking Press e di *Pardon wird nicht gegeben*, in inglese *Men Without Mercy*, tradotto nel 1937 da

---

<sup>49</sup> Erich Kleinschmidt, *Döblin's Engagement with the New Media: Film, Radio, and Photography* in *A Companion to the Works of Alfred Döblin*, a cura di Roland Dollinger, Wulf Köpke, Heidi Thomann Thewarson, Camden House, Rochester, NY, 2004, pp. 161–182, qui p. 170.

<sup>50</sup> Cfr. Döblin, *Schicksalsreise*, cit., p. 274: «Ich arbeitete ein Jahr als Filmschriftsteller, entwarf wie andere Szenarios, erfand Stories. Jedoch nichts fand Gnade in den Augen der Filmgewaltigen. Es kamen allmählich noch andere Gerettete aus Europa herüber. Es erging ihnen nicht anders wie mir. Eine Anzahl blieb gleich in New York hängen und versuchte sich dort durchzuschlagen. Wir in den Filmstudios merkten bald. Die Gesellschaften hatten nur Wohltätigkeit üben wollen und meinten es nicht ernst mit unserer Arbeit. Wir konnten schreiben was wir wollten. Es war eine Industrie. Der Dutzendgeschmack des Producers und die Barriere der eingesessenen Professionellen mache jede Bemühung illusorisch. Das Kontraktjahr verlief, und nun lagen neue Verhältnisse vor».

<sup>51</sup> Id., *Briefe*, cit., p. 281.



Gollancz. La risonanza di queste due opere fu tuttavia molto scarsa<sup>52</sup>. Prima di fuggire dalla Francia, Döblin aveva concluso un'antologia su Confucio che uscì in lingua inglese nel 1940 con il titolo *The Living Thoughts Of Confucius*. Quando arrivò a New York egli ricevette 500 dollari per questo lavoro, e questo fu l'unico onorario del suo esilio americano. Döblin si rivolse a Lippincott<sup>53</sup>, Harcourt Brace<sup>54</sup>, Little Brown Boston<sup>55</sup>, Viking Press<sup>56</sup>, Simon & Schuster<sup>57</sup> e Knopf<sup>58</sup>, ma da tutti ottenne la stessa risposta negativa. In una lettera a Hermann Kesten presentava così questa situazione.

Bei uns an der Westküste [gibt es] nur zwei Kategorien von Autoren [...], solche, die im Fett, und solche, die im Dreck sitzen. Zur ersten Gruppe rechnen Th. Mann, Werfel und andre, - gut gehts auch, zum mindesten zeitweilig, Alfred Neumann, auch Brecht [...] und nicht geht es andern wie mir, Leonard Frank, auch Ludwig Marcuse etc<sup>59</sup>.

Seppur senza alcun onorario, nel 1944 Döblin fece pubblicare l'episodio *Nocturno* tratto da *November 1918* con la Pazifische Presse di Los Angeles fondata da Ernst Gottlieb e Felix Guggenheim. Nel 1946 Aurora Verlag di New York pubblicò i passaggi storici di *November 1918* con il titolo *Sieger und Besiegte*. Inoltre, durante l'esilio in America, venne pubblicato anche un capitolo da *Bürger und Soldaten 1918* e intitolato *The Chief* all'interno dell'opera *Heart of Europe*<sup>60</sup> edita da Klaus Mann e Hermann Kesten. Queste pubblicazioni non sembrano però aver avuto importanza per Döblin, il quale proprio nel 1945

---

<sup>52</sup> Weissenberger, *Alfred Döblin*, cit., p. 304.

<sup>53</sup> Döblin, *Briefe*, cit., p. 251.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>59</sup> Döblin, *Briefe*, cit., p. 286-287.

<sup>60</sup> Id., *The Chief in Heart of Europe: An Anthology of Creative Writing in Europe, 1920-1940*, a cura di Klaus Mann e Hermann Kesten, New York, Blakiston, 1943, pp. 678-684.

scriveva che nessuna riga sua fu mai stampata in America: «keine Zeile von mir wurde gedruckt, mit keinem Wort wurde ich erwähnt»<sup>61</sup>.

Döbin dovette far fronte a una delicata situazione finanziaria, che si faceva sempre più grave considerate le difficoltà lavorative. Durante il primo anno di esilio in America, la famiglia affittò una piccola casa per sessanta dollari al mese ma le spese aumentavano continuamente. Dovettero infatti pagare 200 dollari a testa per convertire il loro permesso da visitatore a immigrato e inoltre gestirono anche l'immigrazione del figlio Klaus che era rimasto in Francia. Dopo il mancato rinnovo del contratto con la Metro-Goldwyn-Mayer, la famiglia si trasferì in un piccolo appartamento non ammobiliato in affitto a 35 dollari al mese. Il trasloco e la disoccupazione fecero cadere Döblin in una profonda depressione<sup>62</sup>.

Das Gefühl der eigenen Wertlosigkeit und der Entwürdigung, das das neue Quartier ausgelöst haben muß und das das Ausbleiben eines literarischen Publikums bestärkt hat, bemächtigte sich Döblins<sup>63</sup>.

Per tredici settimane Döblin ricevette un'indennità di disoccupazione settimanale del valore di 18 dollari<sup>64</sup>. Altri cinque o sette dollari a settimana venivano mandati dal figlio Peter, a quel tempo al servizio dell'esercito americano. Anche i coniugi Rosin di New York aiutavano la famiglia. Oltre a ciò un importante sussidio venne garantito dal *Writers Fund*, parte dell'*European Film Fund*, grazie al quale lo scrittore aveva ottenuto il lavoro alla MGM. Il fondo era gestito da Liesl Franck e Charlotte Dieterle e il tesoriere era Paul Kohner (1902–1988). La durata di questo sussidio era di sei mesi, fino ad ottobre 1942. Tuttavia grazie al grande impegno di Liesl Franck, egli riuscì a ricevere di tanto in tanto una piccola somma di denaro che bastava per la sua sopravvivenza, ma da quel momento in poi il sussidio non era più garantito. In

---

<sup>61</sup> Cfr. Id., *Briefe*, cit., p. 320.

<sup>62</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 260: «[...] eine gewisse Depression, nach meiner Entlassung bei M.G.M.».

<sup>63</sup> Weissenberger, *Alfred Döblin*, cit., p. 305.

<sup>64</sup> Cfr. Döblin, *Briefe*, cit., p. 268.

una lettera del 18 maggio del 1943 Döblin raccontava a Hermann Kesten come la situazione fosse divenuta insopportabile ed estremamente umiliante.

Stellen Sie sich bitte meinen Fall vor: seit bald 2 Jahren völlig für die ‚Gesellschaft unbrauchbar, unverwendbar, auf milde Gaben verwiesen, (die die diskrete Hand von Liesl Franck verteilt; sofern und soviel sie findet), und dabei habe ich sozusagen fleißig gearbeitet<sup>65</sup>.

Alle difficoltà finanziarie si aggiunsero quelle familiari. Erna Döblin era una donna molto difficile.

Ohne von ihrem latenten Krankheitszustand zu wissen, haben Freunde und Bekannte den Umgang mit ihr als höchst schwierig empfunden und sie sogar als hysterisch bezeichnet<sup>66</sup>.

Inoltre la preoccupazione per il figlio Wolfgang diventava ogni giorno più grande; egli aveva combattuto a fianco dei Francesi sui Vosgi contro le truppe tedesche in marcia verso la Francia, ma da allora non si ebbero più sue notizie. Solo alla fine della guerra la famiglia ricevette la notizia della sua morte e venne a sapere che fu lui stesso a togliersi la vita per timore di essere catturato<sup>67</sup>. Döblin, che si era sempre sentito responsabile per l'intera famiglia, si sentì colpevole di questa tragedia. Nel discorso che lo scrittore tenne in occasione del suo 65° compleanno, si percepiva infatti come la preoccupazione per i figli si fosse trasformata in senso di colpa, come racconta Harold von Hofe (1913–2011).

He pointed out to me on August 14 that of his four sons, one had fought in the French army and was taken prisoner. A second son was in civilian life in Marseilles, according to latest reports. A third was serving in the American army, and the youngest was attending high school in Los Angeles. The latter, Stephan, having left Germany at the age of five, now speaks only French and English. Stephan was present at El Pablo

---

<sup>65</sup> Hermann Kesten, *Deutsche Literatur im Exil. Briefe europäischer Autoren 1933–1949*, Wien, München, Basel, Kurt Desch, 1964, p. 239.

<sup>66</sup> Weissenberger, *Alfred Döblin*, cit., p. 306.

<sup>67</sup> Döblin, *Briefe*, cit., p. 311.

Rey Playhouse but understood not a word. The father lives in an English-speaking country, speaks French at home, since he does not feel his English to be satisfactory, and continues to write in German. The situation holds poignancy, even in an age in which countless tragedies have occasioned a gradual hardening of emotional arteries<sup>68</sup>.

In quegli anni lo scrittore iniziò a soffrire di problemi cardiaci e dovette sottoporsi a cure mediche. Di tanto in tanto trascorreva qualche giorno a casa dei Reichenbach, dove si poteva riposare e riprendere dalle preoccupazioni che la famiglia gli dava. La mancanza di amici rendeva la situazione ancora più difficile. Eccetto i Reichenbach e i coniugi Ernst (1887–1964) e Lilly Toch, Döblin non aveva nessun altro. Questa ristretta cerchia di amici si allargava solo con poche altre personalità letterarie, soprattutto Heinrich Mann<sup>69</sup> e Ludwig Marcuse (1894–1971)<sup>70</sup>. Döblin fu incapace di instaurare un rapporto con la società americana e di creare un pubblico di lettori e questo era motivo di profonda sofferenza.

Die ganze Schwere des Exils liegt auf mir. Für mich ist Amerika weder Immigration noch einfache Emigration, sondern selbstverständlich Asyl-land eines Exilierten. Wodurch Exil? Durch die völlige Unmöglichkeit (für mich wie für viele andere) hier Fuß zu fassen, oder gar Wurzel zu schlagen. Gewiß, das Land ist schön, die Luft ist frei und viel reiner als in Europa, aber ich stelle fest, daß kein Einziger von uns irgendwie in echte kameradschaftliche und Austauschbeziehungen zu einem amerikanischen Schriftsteller getreten ist,- trotz der bekannten schönen Höflichkeit, ja Herzlichkeit, die jeder Amerikaner zeigt und die wir gern erwidern<sup>71</sup>.

Alla fine del suo soggiorno in America, questa sua riflessione iniziale si trasformò in una nota pungente sulla semplicità spirituale degli Americani stessi.

---

<sup>68</sup> Harold von Hofe, *German literature in exile: Alfred Döblin*, in «The German Quarterly», XVII, 1 Gennaio 1944, pp. 28–31, qui p. 31.

<sup>69</sup> Döblin, *Briefe*, cit., p. 263.

<sup>70</sup> Cfr. Kesten, *Deutsche Literatur im Exil*, cit., p. 185, lettera del 31 marzo 1941.

<sup>71</sup> Döblin, *Briefe*, cit., p. 296.

Ich werde hier völlig refüsiert. Das Gegenteil würde mich wundern; ich habe keinen Sinn für diese Leute, ihre Art ist mir fern (haben sie überhaupt eine tiefere Art?), darum klingt hier nichts von mir<sup>72</sup>.

L'isolamento linguistico dello scrittore inasprì ulteriormente il suo giudizio sull'America.

Ein Schriftsteller trägt mit der Sprache ein Stück seiner Heimat mit sich und eine Amputation (Herüberwechseln zur anderen Sprache) ist tödlich. Ehrlich gesagt: ich beneide Sie, liebe Rosins, und Maler, Componisten, die nicht so streng und straff gebunden und gehindert werden, und zwar grade angesichts dieses Amerika, das mich ja in so vieler Hinsicht entzückt. Oh, man kann sich, wenn man hier seinen Arbeitsplatz findet, wohl fühlen. Diese Abwesenheit des Gehorsameistes, der Subordination. Dieses viel bessere Aufwachsen, charakterlich, der Jugend<sup>73</sup>.

Senza auto Döblin era ancora più solo e disperato. Persino i paesaggi verdi di Hollywood apparivano ai suoi occhi come una prigione e divennero il simbolo del suo isolamento.

Man ist eingesperrt nicht in einem Hotelzimmer, sondern in einer Bretterbude, die sich hier bungalow oder flat nennet; und in der Tat, man ist viel und ausgedehnt im Grünen, - bin ich aber eine Kuh? Und wie soll man irgendwo hinkommen? (Wenn man kein Auto haben kann.) Außerdem, wo soll man hin? Exil, lieber Leidensgefährte, Exil zehnmal präziser als in Paris, waschechtes Exil. Der Emigrierte hat wirklich nur zu wählen zwischen der sichtbaren Zelle, die ihm sein Heimatland reserviert, und der unsichtbaren, mit der das Asyl land aufwartet<sup>74</sup>.

In quegli anni anche gli scambi epistolari diminuirono. Döblin scambiava lettere solamente con il figlio Peter, i coniugi Arthur ed Elvira Rosin e con Hermann Kesten.

L'attività letteraria e spirituale di Döblin durante gli anni dell'esilio americano va pertanto analizzata alla luce di questa difficile situazione. Tuttavia l'avvenimento che più di tutti ha influenzato lo scrittore è stato la sua

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 311.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>74</sup> Kesten, *Deutsche Literatur im Exil*, cit., p. 307, lettera del 18 maggio 1943.

conversione al Cattolicesimo, la quale, come si è visto nel paragrafo precedente, iniziò già in Francia e si completò in America. Durante la traversata verso New York Döblin diede dei segnali della sua adesione alla religione cattolica e criticò i compagni di viaggio ebrei perché, a suo giudizio, erano ancorati al passato, invece di cercare nuove strade.

Was wollte man jetzt machen? Den alten Karren weiterschieben? Fest stand nur: man fuhr nach Amerika. Ich stelle fest: sie spinnen den alten Faden weiter.

Ich unterhielt mich mit einigen. Mit jiddischen Bekannten kam ich ins Gespräch über jüdische Dinge, mit deutschsprachigen über Politisches und Allgemeines. Es wurde die Vergangenheit durchstöbert. Man tippte alles nur an. Man blieb an der Oberfläche. Man war verstört. Und sie wollten nur nach Amerika. Was mich beschäftigte, konnte ich hier nicht sagen. Es ging mir nicht auf die Zunge. Erstaunlich festzustellen, wie fremd sie mir geworden waren. Waren die Gedanken, die mich beschäftigten schon so gediehen, hatten sie, ohne daß ich es bemerkte, sich schon so in mir verwurzelt, ja entstellt und ausgebreitet, unter der Decke, daß sie mein Inneres beschlagnahmten?<sup>75</sup>

In una lettera da Los Angeles per i coniugi Rosin, Döblin parlava della religione ebraica come una fede appartenente al passato.

Wir sind ein in voller Auflösung und Einschmelzung befindliches Volk. Die jüdische Religion ist eine Nationalreligion. Und so wenig wir – Sie so wenig wie ich – uns noch als jüdisches Volk zu fühlen, so wenig paßt auf uns und für uns die alte jüdische Religion<sup>76</sup>.

La fuga dalla Francia e la durissima esperienza dell'esilio in America lo condussero ad una totale adesione alla religione cattolica. Centrale in questo passaggio furono le figure dei padri gesuiti che Döblin incontrò a Los Angeles, dai quali lui, la moglie Erna e il figlio più piccolo Stephan ricevettero insegnamenti di catechesi<sup>77</sup>.

---

<sup>75</sup> Döblin, *Schicksalsreise*, cit., p. 268.

<sup>76</sup> Id., *Briefe*, cit., p. 258–259.

<sup>77</sup> Cfr. Id., *Schicksalsreise*, cit., pp. 276–281.

Entscheidend für die Konversion wurden hochgebildete Jesuitenpater in Los Angeles, unter deren Leitung Döblin Thomas von Aquin und die Kirchenväter und immer wieder das Neue Testament las. Sie sprachen deutsch und waren große Dialektiker, Florettfechter höchsten Ranges. Der geborene Polemiker staunte, focht und streckte die Waffen<sup>78</sup>.

Döblin era pronto per abbracciare completamente la fede cattolica. «Wie noch zweifeln, ob man auf dem rechten Weg war. Wir zögerten nicht, den Weg zu gehen»<sup>79</sup>, scriveva Döblin poco prima del suo battesimo, celebrato assieme a quello della moglie e del figlio, il 30 novembre 1941. La conversione al cattolicesimo era ora completa. La sua fede era l'espressione di un universalismo ma, al tempo stesso, anche del tentativo di integrarsi nella comunità americana. Secondo Arnold Busch<sup>80</sup>, oltre ai padri gesuiti, anche la comunità religiosa *Defenders of Faith* sembra aver avuto un ruolo importante nella conversione di Döblin. Tramite dei volantini questa comunità voleva rispondere a 400 delle più importanti domande sulla religione che i non cattolici si ponevano. Lo scrittore ne conservò due, uno dei quali si interrogava sulle cause della Seconda Guerra Mondiale. All'origine del conflitto vi sarebbe stata una mancata accettazione dei principi cristiani: tutti coloro che non avevano agito seguendo i criteri cristiani erano dunque colpevoli. E anche Döblin si sentiva tra questi.

Alle Übel unserer Tage erwachsen aus der Zurückweisung des Christentums [...] Dieser Krieg wird nicht mit dem Schwert gewonnen. Das kann nur erreicht werden durch die demütige Annahme der Prinzipien Christi, die von der alten Mutter Kirche fortgesetzt und verteidigt werden. Nur so können Menschen und Nationen hoffen, den

---

<sup>78</sup> Robert Minder, *Alfred Döblin zwischen Westen und Osten*, in id., *Dichter in der Gesellschaft. Erfahrungen mit deutscher und französischer Literatur*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1966, p. 181.

<sup>79</sup> Döblin, *Schicksalsreise*, cit., p. 281.

<sup>80</sup> Arnold Busch, *Überlegungen zu Döblins Konversion zum katholischen Glauben*, in *Internationales Alfred Döblin-Kolloquium Lausanne 1987*, a cura di Werner Stauffacher, Bern, Peter Lang, 1991, pp. 36–50.

Frieden und Wohlstand und das Lebensglück wiederzugewinnen, die im Zeitalter des Glaubens über die Welt herrschten<sup>81</sup>.

Inizialmente Döblin tenne la sua conversione segreta, non voleva essere considerato un traditore, né rischiare di perdere i sussidi che riceveva. Solo Ernst Toch (1887–1964), Elisabeth Reichenbach, Yolla Niclas (1900–1977), i coniugi Rosin e Hermann Kesten erano a conoscenza della sua rinnovata religiosità<sup>82</sup>. Quasi due anni dopo il battesimo, il 14 agosto 1943, Döblin decise di rendere pubblica la sua conversione e per farlo scelse la festa per il suo 65° compleanno che si svolse in un piccolo teatro di Santa Monica, El Pablo Rey Playhouse. Prominenti emigrati e figure di spicco dell'esilio americano erano presenti alla festa e poterono assistere al discorso di Döblin. Tra i presenti vi erano Thomas Mann (1875–1975) e il fratello Heinrich, Lion Feuchtwanger (1884–1958), Franz Werfel (1890–1945), Hanns Eisler (1898–1962), Berthold Viertel (1885–1953), Fritz Kortner (1892–1970), Peter Lorre (1904–1964), Ludwig Marcuse, Bruno (1887–1945) e Leonhard Frank (1882–1961), Leopold Jessner, Alfred Polgar e Bertolt Brecht.

Il clima di festa si spense però quando, alla fine del suo discorso, lo scrittore parlò della sua conversione alla religione cattolica, sorprendendo e infastidendo i presenti di religione ebraica e i sostenitori del socialismo e suscitando delle reazioni molto forti tra i presenti. Ludwig Marcuse definì questa festa di compleanno come la cosa più grottesca del periodo dell'emigrazione<sup>83</sup>. Bertolt Brecht, nello stesso giorno, dedicò un importante passaggio del suo diario proprio a questo evento.

Am schluß hielt döblin eine rede gegen moralischen relativismus und für feste maße religiöser art, womit er die irreligiösen gefühle der meisten feiernden verletzte [...] als döblin anfang zu beschreiben, wie mit vielen anderen schreibern auch er mitschuldig wurde an dem aufstieg der nazis [...] und die frage entschlossen aufwarf, warum denn, glaubte ich für minuten kindlich, er werde jetzt fortfahren: «weil ich die verbrechen der herrschenden vertuscht, die bedrückten entmutigt, die hungernden mit gesängen

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>82</sup> Weissenberger, *Alfred Döblin*, cit., p. 312.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 309.



abgespeist habe» usw. aber er fuhr nur verstockt, unbußfertig, ohne reue fort: «weil ich nicht gott suchte»<sup>84</sup>.

Brecht dedicò all'evento persino una poesia dal titolo *Peinlicher Vorfall*<sup>85</sup>. Lo stupore e la costernazione furono molto forti tra i presenti. Se da un lato non aspettavano una simile trasformazione religiosa da parte di una persona quale era Döblin, dall'altro si sentivano feriti dalle accuse di essere tutti complici e colpevoli dell'avanzata del fascismo e dello scoppio della guerra. Anche Thomas Mann rimase paralizzato dinanzi alle parole di Döblin, come scrisse a Wilhelm Herzog (1884–1960) in una lettera del 20 agosto 1943.

Wir haben hier neulich Döblins 65. Geburtstag gefeiert. Heinrich sprach, und dann gab es Musik und Rezitationen. Die Dankesworte des Jubilars waren bemerkenswert. Der Relativismus sei der Ruin, sagte er. Heute gelte es, «das Absolute» anzuerkennen.

---

<sup>84</sup> Bertolt Brecht, *Arbeitsjournal*, a cura di Werner Hecht, 1942–1945, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1973, vol. II, p. 605.

<sup>85</sup> Id., *Peinlicher Vorfall* in *Gedichte III*, a cura di Anthony W. Riley, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1967, *Gesammelte Werke*, vol. X, pp. 861–862.

«Als einer meiner höchsten Götter seinen 10,000 Geburtstag beging  
 Kam ich mit meinen freunden und meinen Schülern, ihn zu feiern  
 Und sie tanzeten und sangen vor ihm und sagten Geschriebenes auf.  
 Die Stimmung war gerührt. Das Fest nahte seinem Ende.  
 Da betrat der gefeierte Gott die Plattform, die den Künstlern gehört  
 und erklärte mit lauter Stimme  
 vor meinen schweißgebadeten Freunden und Schülern  
 Daß er soeben eine Erleuchtung erlitten habe und nunmehr  
 Religiös geworden sei und mit unziemlicher Hast  
 Setzte er sich herausfordernd einen mottenzerfressenen Pfaffenhut auf  
 Ging unzüchtig auf die Knie nieder und stimmte  
 Schamlos ein freches Kirchenlied an, so die irreligiösen Gefühle  
 Seiner Zuhörer verletzend, unter denen  
 Jugendliche waren.  
 Seit drei Tagen  
 habe ich nicht gewagt, meinen Freunden und Schülern  
 unter die Augen zu treten, so  
 Schäme ich mich»

Nachher, im Gespräch mit mir, ging es weiter und erklärte: «die Gène, von Gott zu sprechen, die wird ausgetrieben». So steht es. Ich habe mich noch mit meiner protestantisch-humanistischen Tradition zu drücken gesucht und gesagt, Katholiken und Juden hätten es leichter. Aber so steht es<sup>86</sup>.

Come dimostrano le sue successive annotazioni, Döblin percepì e prese atto del totale rifiuto dei suoi colleghi in esilio.

Ich nahm mich und uns alle von dem großen Gericht nicht aus, das sich in der Welt entlud. Man lehnte mich schweigend ab. Es war keine Rede für eine Geburtstagsfeier<sup>87</sup>.

La chiara posizione di Döblin nei confronti della guerra e le sue parole decise e pungenti sono frutto di una concezione del mondo che trova il suo fondamento nella religione. Tutti i fenomeni sono manifestazioni della volontà divina. Il mondo e gli uomini sono gli strumenti di questa istanza superiore. Pertanto, agli occhi di Döblin, anche le esperienze più nocive e negative avevano una fondatezza superiore. Quest'anti-individualismo e anti-materialismo sono il punto d'arrivo dello sviluppo intellettuale di Döblin, iniziato, molto tempo prima, con il bisogno di ritrovare se stesso e di dare un senso alla sua esistenza. Nel frattempo, le difficoltà finanziarie, l'incapacità di integrarsi con la società e la cultura americane, i problemi linguistici e la scarsa, se non nulla, risonanza delle sue opere in America, rendevano sempre più forte il desiderio di ritornare il prima possibile in Europa.

[...] ich bleibe nicht hier, das ist selbstverständlich. Ich kann nicht hier bleiben. Es wäre anders, wenn ich mich hier ernähren könnte. Ich werde freiwillig keine Minute länger hier von charity leben. So wie ich, denken bis auf Ausnahmen alle anderen Schriftsteller, die hier keinen Boden finden können; [...] Daß wir also nach Europa zurückgehen, hat der Junge oft gehört [...] Ich brauche dir nicht zu sagen, wie Mamma wegen der beiden Brüder nach drüben drängt<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> Thomas Mann, *Briefe 1937–1947*, a cura di Erika Mann, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1963, vol. II, p. 330.

<sup>87</sup> Döblin, *Schicksalsreise*, cit., p. 274.

<sup>88</sup> Id., *Briefe*, cit., p. 308.

Dopo la capitolazione della Germania, Döblin scrisse ai suoi vecchi amici di Parigi, Arthur ed Elvira Rosin, con i quali aveva collaborato presso il Ministero dell'Informazione francese, per chiedere se ci fosse la possibilità di ottenere un impiego che permettesse a lui e alla moglie di ritornare. Entrò inoltre in contatto con Robert Minder ed Ernest Tonnelat (1877–1948).

Es wurde, erfuhr ich, auf deutschem Boden im Zusammenhang mit dem allgemeinen Plan einer Umerziehung der Deutschen, ein Kulturamt auch in der französischen Zone eingerichtet. Bekannte und Freunde aus dem früheren Amt, mit denen ich in Verbindung stand, interessierten sich dafür und fragten mich selber, ob ich mich daran beteiligten wollte.<sup>89</sup>

Mentre Döblin, in una lettera del 1 settembre 1945 ai coniugi Rosin<sup>90</sup>, confermava la sua volontà ad impegnarsi per ottenere un impiego per la rieducazione nelle zone occupate, da una risposta di Ernest Tonnelat del 1 luglio dello stesso anno sembra invece che l'idea iniziale di Döblin fosse quella di ritornare in Francia.

Je sais par mes enfants, qui ont reçu récemment une lettre de vous, et par (Robert) Minder, que vous envisagez l'idée de revenir en France<sup>91</sup>.

A sostegno di questa tesi possono essere considerate anche le stesse parole di Döblin.

Die Unterhaltung zog sich eine Weile hin. Ich zögerte. Was sollte mich locken, nach Deutschland zu gehen: meine Frau, nun noch nach dem Verlust unseres Zweiten, schüttelte sich bei dem gedanken, den Boden dieses Landes wieder zu betreten - es erschien ihr eine Art Verrat an dem Gefallenen<sup>92</sup>.

---

<sup>89</sup> Döblin, *Schicksalsreise*, cit., pp. 294–295.

<sup>90</sup> Id., *Briefe*, cit., p. 322.

<sup>91</sup> Lettera di Ernest Tonnelat a Döblin del 1.7.1945 in Jochen Meyer, Ute Doster, *Alfred Döblin, 1878-1978 : eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs im Schiller-Nationalmuseum Marbach am Neckar*, Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 1978, p. 428.

<sup>92</sup> Döblin, *Schicksalsreise*, cit., p. 295.

Tonnelat conosceva il responsabile della *Direction de l'Éducation Publique* francese, il generale e germanista Raymond Schmittlein (1904–1974), che già all'inizio del 1945 era stato incaricato di elaborare un piano di politica scolastica per un'ipotetica zona di occupazione francese e di reclutare del personale adatto a portare avanti questo progetto<sup>93</sup>. Il 31 luglio del 1945 Tonnelat, su incarico di Schmittlein, offrì a Döblin un impiego nella *Direction de l'Éducation Publique*, il cui mansionario tuttavia sarebbe stato discusso in seguito.

Ce que pourraient être vos fonctions, il n'est naturellement pas possible de le déterminer dès maintenant, en votre absence; mais on pense que vous pourriez, par exemple, faire partie d'une commission chargée d'étudier, soit en Allemagne même, soit en France, les questions très diverses que pose, dans l'ordre de l'enseignement et des lettres, l'administration directe des pays allemands. De toute façon, le poste qui vous serait confié serait relativement important et fixé d'accord avec vous<sup>94</sup>.

Questa lettera dimostra che le autorità francesi non erano giunte in Germania con un programma di politica educativa ben delineato, ma lasciavano spazio sufficiente per le iniziative individuali dei collaboratori. Döblin accettò immediatamente l'offerta e il 21 agosto lui e la moglie ottennero dal consolato francese di San Francisco i visti per il viaggio di ritorno in Francia<sup>95</sup>. È probabile che Döblin fosse venuto a conoscenza del rientro di alcuni autori nella zona di occupazione sovietica, come testimonia la lettera del 15 agosto 1945 ai coniugi Rosin<sup>96</sup>, e che anche questo avesse aumentato la sua determinazione nel tornare in Europa il prima possibile. Già durante l'esilio aveva dimostrato un interesse attivo alla ricostruzione della vita spirituale europea e in modo particolare della cultura tedesca<sup>97</sup>. Nell'estate del 1942,

---

<sup>93</sup> Alexandra Birkert, *Das Goldene Tor, Alfred Döblins Nachkriegszeit* (*Rahmenbedingungen, Zielsetzung, Entwicklung*), in *Archiv für Geschichte des Buchwesens*, a cura della Historische Kommission des Börsenvereins des deutschen Buchhandels e. V., XXXIII, Frankfurt am Main, 1989, pp. 201–317, qui p. 218.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>95</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 219.

<sup>96</sup> Döblin, *Briefe*, cit., p. 320.

<sup>97</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 318–319.

infatti, scriveva ad Arthur Rosin lamentandosi dello scarso impegno dei democratici in esilio, tra i quali includeva se stesso, al contrario dei ben più attivi esuli marxisti<sup>98</sup>. Nonostante la vaga descrizione del suo incarico, Döblin deve essere venuto a conoscenza del progetto di fondare una rivista letteraria in Germania quando si trovava ancora in America. Durante il viaggio di ritorno, agli inizi di ottobre, Döblin raccontò a Hermann Kesten di questo suo nuovo progetto: «Ich soll wie ich Ihnen schon drüben sagte, hier in der französischen Zone eine literarische Zeitschrift [...] auf die Beine stellen»<sup>99</sup>. E così ad ottobre del 1945, Döblin salpò per l'Europa assieme alla moglie Erna.

Wir nahmen Abschied, dankbar für die herzliche Aufnahme, Abschied von unserem Neffen, dem Musiker, einem famosen Jungen, und unserer neugewonnenen Nichte, eine kluge, gewandte junge Frau, und dampften nach New York. Da empfing uns unser treuer Peter. Wir waren rasch untergebracht. Wir sahen und sprachen in den Tagen, die folgten, viele Bekannte und besuchten unsere alten Freunde. Wir würden nach Europa gehen: Wir waren alle nicht mehr jung, ob man sich noch einmal wiedersehen wird, das ist die Emigration, hin und her, man bleibt zerrissen. Viele von den Schicksalsgefährten haben sich hier schon eingelebt. Mir kam vor, sie hielten es für lobenswert, daß ich nach Europa zurückkehre, ihr eigenes Herz sträubte sich dagegen [...]

Viel ist uns in diesem Land zuteil geworden.

Leb wohl, Amerika.

Du hast mich nicht gemocht.

Ich liebe dich doch<sup>100</sup>.

## 2. *Una nuova migrazione: la Remigration*

Als ich Abschied nahm, als ich wiederkam.

Als ich wiederkam, da – kam ich nicht wieder. Du bist nicht mehr der, der wegging, und du findest deine Wohnung nicht mehr, die du verließ. Du weißt es nicht, wenn du

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>99</sup> Kesten, Kesten, *Deutsche Literatur im Exil*, cit., p. 200.

<sup>100</sup> Döblin, *Schicksalsreise*, cit., pp. 300–301.

weggehst. Du ahnst es, wenn du dich auf den Rückweg machst, und du siehst es beim Betreten deines Hauses. Dann weißt du alles, und siehe da: noch nicht alles<sup>101</sup>.

Con queste parole Alfred Döblin, all'indomani dalla fine della Seconda Guerra Mondiale, iniziava a raccontare il suo viaggio di ritorno in Germania, un viaggio segnato da grandi speranze e aspettative, ma anche da una profonda sofferenza e dall'enorme difficoltà di inserirsi nella società tedesca e di ritrovare un rapporto con i propri connazionali. Nel momento del ritorno, cercando quindi di ristabilire un contatto con quella che un tempo era stata la propria patria, Döblin, e come lui gli altri intellettuali esuli, prese coscienza delle enormi ricadute che la guerra e l'esilio avevano avuto sulla sua integrità fisica e psichica e che spesso resero vano ogni tentativo di integrazione. «Die Fahrt ins Exil ist the journey of no return», scrisse lapidariamente Carl Zuckmayer (1896–1977), «wer sie antritt und von der Heimkehr träumt, ist verloren»<sup>102</sup>.

Dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale, la Germania era ridotta in macerie, dappertutto si respirava distruzione, miseria e sofferenza, ma anche una grande voglia di sopravvivere e di dimenticare. Molti speravano in un miracolo che sarebbe stato in grado di cancellare gli anni di sofferenze e persecuzioni e di ritrovare un'armonia. Tuttavia, come traspare dalle parole di Zuckmayer, questo fu impossibile.

Du kannst nicht in das Land der Kindheit zurück, indem du noch ganz zuhause warst – auch nicht in ein Land, aus dem du ausgewandert bist; denn du möchtest es so finden, wie es in dir lebt, und so ist es nicht mehr<sup>103</sup>.

Il ritorno dall'esilio rappresenta una questione molto delicata e complessa. L'esule che ritornava si dovette confrontare non solo con un paese dove tutto era cambiato, ma anche con una nuova personalità – la sua per l'appunto – fortemente segnata dall'esilio, un'esperienza che lo rese consapevole della precarietà del suo stato e della realtà frammentata del mondo. Nel 1949,

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>102</sup> Carl Zuckmayer, *Als wär's ein Stück von mir*, Frankfurt am Main, Fischer, 1967, p. 461.

<sup>103</sup> *Ibid.*, cit., p. 519.

durante l'esilio in Svizzera, il sociologo tedesco René König (1906-1992) venne richiamato in Germania a ricoprire una cattedra di sociologia all'Università di Köln. In questa occasione espresse tutta l'amarezza e il dissidio interiore che lui stesso, e come lui le altre migliaia di esuli, fu costretto ad affrontare.

Ich bin also nicht im eigentlichen Sinne heimgekehrt: dieses Erlebnis hatte ich einzig bei Begegnungen mit Menschen, die wie ich ins Exil gegangen waren und nun hoffnungsvoll nach Deutschland zurückkehren. Klar ist aber wohl, daß ich als ein anderer Mensch nach Deutschland gekommen bin. Ein anderer Mensch kehrt aber nicht zurück, sondern er geht voran, und er kommt voran und muß sehen, daß er akzeptiert wird. Das geschieht aber nicht ohne Belastungen. Denn die vielen jüdischen Freunde, die ermordet wurden, kann ich nicht vergessen; ich kann bestenfalls unter Vorbehalt verzeihen<sup>104</sup>.

È pertanto impreciso definire il loro ritorno una *Heimkehr* o una *Rückkehr*. Come analizza in modo molto chiaro e dettagliato la storica Marita Krauss, si tratta piuttosto di una nuova migrazione, una *Remigration*<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> René König, *Unter Vorbehalt verzeihen* in *Unter Vorbehalt. Rückkehr aus der Emigration nach 1945*, a cura di Verein El – De – E – Haus Köln, Köln 1997, p. 185, in Krauss, *Heimkehr in ein fremdes Land: Geschichte der Remigration nach 1945*, cit., p. 7.

<sup>105</sup> La *Remigrationforschung* si sviluppò come settore di ricerca autonomo solo verso il 1990. Fino ad allora era stata messa in secondo piano e considerata un ramo della *Exilforschung*. Si veda a tal proposito Hartmut Mehringer, Werner Röder, Marc Dieter Schneider, *Zum Anteil ehemaliger Emigranten am politischen Leben der Bundesrepublik Deutschland, der Deutschen Demokratischen Republik und der Republik Österreich*, in *Leben im Exil. Probleme der Integration deutscher Flüchtlinge im Ausland 1933-1945*, a cura di Wolfgang Frühwald, Wolfgang Schneider, Hamburg, Hoffman & Campe, 1981, pp. 207-233. Dal 1990 si affermò come campo di ricerca indipendente. Tra il corpus di studi sulla *Remigration* si vedano soprattutto Thomas Koebner, Erwin Rotermund, *Rückkehr aus dem Exil. Emigranten aus dem Dritten Reich in Deutschland nach 1945, Essays zu Ehren von Ernst Loewy*, Marburg, Wenzel, 1990; Claus Dieter Krohn et al., *Exil und Remigration. Jahrbuch Exilforschung*, IX, München, Text + Kritik, 1991; Claus-Dieter Krohn, Patrick von zur Mühlen, *Rückkehr und Aufbau. Deutsche Remigranten im öffentlichen Leben Nachkriegsdeutschlands*, Marburg, Metropolis, 1997; Marita Krauss, *Die Rückkehr der „Hitlerfrischler“: Die Rezeption von Exil und Remigration in Deutschland als Spiegel der gesellschaftlichen Entwicklung nach 1945*, in «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht»,

Die Geschichte der Remigration steckt voller Brüche und Widersprüche. Es bleibt aber vor allem die Geschichte von Einzelschicksalen. Untrennbar ist mit ihr die Vorgeschichte verbunden: die Emigration. [...] Die Rückkehr aus dem Exil war stets eine eigenständige Entscheidung zur Migration. Kein Erleben, keine Veränderung, die durch das Exil eingetreten war, ließ sich durch eine Rückkehr ungeschehen machen<sup>106</sup>.

Krauss afferma che non si deve concepire la *Remigration* come un fenomeno di massa, al contrario invece della *Emigration*. Allo stesso tempo però la ricerca e la critica non devono considerarla un «Elitenphänomen»<sup>107</sup>. La *Remigration* possiede una sua dinamica e al suo interno si possono individuare tre fasi distinte: in una prima fase, che dura fino al 1948 circa, ritornarono per lo più quegli emigrati che avrebbero ricoperto decisive posizioni politiche; in una seconda fase, che va dagli anni Cinquanta agli anni Sessanta, rientrò la maggior parte degli intellettuali, scrittori, musicisti ed artisti; nella terza ed ultima fase, che si estende fino ai giorni nostri, si può parlare di una *Remigration* affettiva, in quanto migrarono e migrano ancora oggi coloro che vogliono trascorrere gli ultimi anni della loro vita nel paese dove sono nati<sup>108</sup>. Döblin fa parte della prima fase, di quel gruppo che ritorna in patria carico di grandi speranze e determinato a contribuire ad instaurare un dialogo tra gli esuli e i connazionali che rimasero nel paese e tra i Tedeschi e le potenze occupanti, deciso dunque a risvegliare la «sua» Germania.

Letteratura e politica insieme, letteratura come preludio alla politica, o più precisamente letteratura come correttivo della politica e come istanza morale: questa è l'idea della *Remigration* intellettuale.

---

XLVIII, 1997, pp.151–160; Claus-Dieter Krohn et al., *Handbuch des deutschsprachigen Exils 1933-1945*, cap. VI, *Rückkehr aus dem Exil und seine Rezeptionsgeschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, pp. 1157–1222; Krauss, *Jewish Remigration: An Overview of an Emerging Discipline*, in «Leo Baeck Yearbook», XLIX, 2004, pp.107–119; ead., *Heimkehr in ein fremdes Land. Geschichte der Remigration nach 1945*, cit.

<sup>106</sup> Krauss, *Heimkehr in ein fremdes Land: Geschichte der Remigration nach 1945*, cit., p. 7.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>108</sup> *Ibid.*, pp. 13–14.



Tuttavia per loro l'esilio sembrava non aver fine. Con la loro *Remigration* ebbe in realtà inizio un nuovo esilio. Gli esuli che decisero di tornare si trovarono di fronte ad una Germania che non aveva più nulla della terra che avevano lasciato anni prima. Si sentivano doppiamente estranei, verso il paese, sotto un profilo politico, sociale e letterario, e verso se stessi. La loro era una situazione che rasentava il paradosso: tornarono con l'intenzione di contribuire alla ricostruzione e alla denazificazione della loro patria, ma non appena varcarono il confine tedesco si confrontarono con una terra che non riuscivano più a vedere come la loro *Heimat*. Alcuni di loro non si sentirono e non si sarebbero mai più sentiti da nessuna parte «a casa», altri ritrovarono la loro «casa» in più di un paese, in uno di quelli che avevano conosciuto durante il loro esilio: questo fu il destino della maggior parte dei *Remigranten*, condannati a un esilio perenne e a portare per sempre l'etichetta di emigranti. Sembrava che dopo il 1945 non ci fosse stata alcuna *Stunde Null* nè alcun *Wendepunkt*; il paese era sterile, paralizzato e immobile, bloccato, come descrive Georg Bollenbeck (1947–2010), tra due poli opposti.

[...] ein helles und ein dunkles; einerseits das Bild von Heimatland als Ort der Muttersprache und der Kultur von Weimar und andererseits das Bild vom Terrorland als Ort der Unterdrückung, Vertreibung und Vernichtung<sup>109</sup>.

*Der Blick von außen* e *Der Blick von innen* si intitolano due interessanti capitoli del libro di Marita Krauss. Seguendo una prospettiva polare, l'autrice dimostra come, cambiando il punto di osservazione – interno o esterno –, cambiassero anche gli sguardi e le considerazioni sulla *Remigration* e sulla Germania. Coloro che guardavano da fuori, non vedevano più la loro *Heimat*, bensì la terra degli assassini. Invece coloro che la osservavano da dentro, provavano delusione e

---

<sup>109</sup> Georg Bollenbeck, *Restaurationsdiskurse und die Remigranten. Zur kulturellen Lage im westlichen Nachkriegsdeutschland*, in Claus- Dieter Krohn, Irmela von der Lühne, *Fremdes Heimatland. Remigration und literarisches Leben nach 1945*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2005, p. 19.

disperazione per la sorte del paese, ma soprattutto rifiuto e dispregio per chi era emigrato<sup>110</sup>.

Le ragioni di un atteggiamento così duro nei confronti di chi era emigrato sono diverse e diverse furono anche le dimensioni di questa avversione all'interno delle due Germanie. Innanzitutto, come scrisse Gottfried Benn (1886–1956) nella sua lettera aperta *Antwort an die literarische Emigranten* del maggio 1933<sup>111</sup>, gli emigrati, con la loro fuga, avevano già segnato la loro esclusione dalla comunità tedesca. In secondo luogo prevaleva quell'inconscia inclinazione alla vendetta, «die unbewußten Rachenphantasien»<sup>112</sup>. Coloro che vennero cacciati ed esiliati si trovavano dalla parte dei vincitori e il crollo delle fantasie di onnipotenza fece sorgere una rabbia profonda nei loro confronti. Gli esuli erano considerati dei nemici perfidi e subdoli, ritenuti responsabili di tutto ciò che era successo<sup>113</sup>. E su chi riversare questa esasperazione e quest'odio se non sugli emigrati? Si consideri poi l'eccessivo vittimismo che dominava i sentimenti di chi era rimasto in patria: percependosi come uniche vittime dei soprusi del nazionalsocialismo, essi rimproveravano agli emigrati di aver scelto la via più semplice, ovvero l'esilio, e aver quindi voltato le spalle al loro paese. Lo studio degli psicanalisti Leon e Rebeca Grindberg sulla psicanalisi della migrazione e dell'esilio dimostra inoltre che anche in altre situazioni chi rimane in patria è pur sempre incline a maturare una certa avversione per chi emigra, poiché questi, con la sua scelta di emigrare, abbandona famiglia ed amici e causa loro un enorme dolore<sup>114</sup>.

Ricostruire la storia completa della *Remigration* è un progetto importante e costituirebbe una ricerca a sé stante. Innanzitutto significherebbe analizzare la

---

<sup>110</sup> Cfr. Krauss, *Heimkehr in ein fremdes Land: Geschichte der Remigration nach 1945*, cit., pp. 42–61.

<sup>111</sup> Gottfried Benn, *Gesammelte Werke in acht Bänden*, a cura di Dieter Wellershoff, Wiesbaden, Limes, 1960–1968, vol. VII, pp. 1695–1704.

<sup>112</sup> Alexander Mitscherlich, Margarete Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*, München, R. Piper & Co. Verlag, 1967, p. 61.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>114</sup> Leon Grinberg, Rebeca Grinberg, *Zur Psychoanalyse der Migration und des Exils*, München, Verlag Internationale Psychoanalyse, 1971, pp. 75–78, in Krauss, *Heimkehr in ein fremdes Land: Geschichte der Remigration nach 1945*, cit., p. 53.

*Remigration* dei diversi gruppi: dalle persone comuni ai politici, dagli intellettuali agli artisti, dagli scienziati agli economisti, e non ultima la dolorosa esperienza degli ebrei; in secondo luogo richiederebbe un'analisi sia dei paesi che ospitarono gli esuli, sia delle destinazioni della loro *Remigration*. La mia ricerca non si propone di menzionare ogni singolo passaggio di questo processo storico e di ricomporlo nella sua completezza, ma si concentrerà ad analizzare la *Remigration* degli intellettuali di ritorno nelle due Germanie, essenziale per comprendere il tardo Döblin.

### 2.1 La *Remigration* verso la Germania dell'Est

«Je politischer die Gründe für die Emigration, desto größer die Rückkehrbereitschaft [...] Das belegten auch die Zahlen [...] So kamen rund achtzig Prozent der Kommunisten, etwa die Hälfte der Sozialdemokraten, jedoch nur vier Prozent der aus rassistischen Gründen Verfolgten nach Deutschland zurück»<sup>115</sup>.

Soprattutto nella SBZ/DDR i *Remigranten* politici erano i benvenuti. Nell'Unione Sovietica c'erano circa cinquecento o seicento emigranti comunisti, la metà dei quali, dopo il loro ritorno, venne impiegata in posizioni politiche di rilievo. Il paese di provenienza degli esuli era fondamentale per la KPD. Naturalmente il paese più importante era considerato l'Unione Sovietica, ma anche chi ritornò da Gran Bretagna, Francia, Belgio, Lussemburgo, Svezia e Messico ricoprì un ruolo centrale nell'opera di ricostruzione del paese.

Furono molti anche gli scrittori che rientrano nella Germania dell'Est. Negli anni della Repubblica di Weimar, erano stati quasi tutti membri della KPD e della Lega degli scrittori proletari rivoluzionari, portavoce dunque di una letteratura impegnata e progressista. La loro scelta fu dettata, oltre che da convinzioni ideologiche, dalla rapida ricostituzione di istituzioni culturali e politiche nelle quali intravidero la reale possibilità di realizzare i loro progetti e mettere in pratica i loro ideali socialisti. Qui le possibilità di un nuovo inizio democratico e socialista erano più concrete rispetto alla zona occidentale.

---

<sup>115</sup> Krauss, *Heimkehr in ein fremdes Land: Geschichte der Remigration nach 1945*, cit., p. 94.

Hingegen herrscht in der SBZ eine anziehende Kulturemphase, die ihre motivationale Kraft, übrigens bei den Kulturfunktionären der SED wie bei den sowjetischen Kulturoffizieren, aus der zähen Macht der bildungsbürgerlichen Kunstsemantik erhält. Und hier scheinen in der Tradition der Volksfrontpolitik und des antifaschistischen Widerstands die Umstände für einen demokratischen und sozialistischen Neubeginn günstiger als in den Westzonen. Hier bemüht man sich um die Rückkehr der Exilierten<sup>116</sup>.

Alla domanda sul motivo per cui si fosse ristabilita nella Germania dell'Est, Anna Seghers rispose con delle parole che si potrebbero considerare rappresentative per l'intero gruppo di intellettuali che scelsero la zona orientale.

Weil ich hier die Resonanz haben kann, die sich der Schriftsteller wünscht. Weil hier ein enger Zusammenhang besteht zwischen dem geschriebenen Wort und dem gelebten Leben. Weil ich hier ausdrücken kann, wozu ich gelebt habe<sup>117</sup>.

Bertolt Brecht (1898–1956), in una lettera del 29 dicembre 1948, racconta a Caspar Neher (1897–1962) delle condizioni di vita nella parte socialista.

Ich bin zurück Mitte Februar und habe dann allerhand zu erzählen. Nimm Dir bitte vor nächste Saison nichts Endgültiges vor. Es gibt da interessante Projekte. Die Lebensweise ist hier angesichts der vielen Privilegien für Künstler völlig normal, und das geistige Klima ist unvergleichlich<sup>118</sup>.

Le procedure burocratiche necessarie per il loro ritorno in Germania furono inoltre nettamente più snelle e meno complesse rispetto alla zona occidentale<sup>119</sup>. I *Remigranten* si dovevano inizialmente registrare alla centrale della KPD, compilando dei questionari e fornendo i loro dati biografici. In seguito

---

<sup>116</sup> Bollenbeck, *Restaurationsdiskurse und die Remigranten*, cit., p. 22.

<sup>117</sup> Ralf Schnell, *Geschichte der deutschsprachigen Literatur seit 1945*<sup>2</sup>, Stuttgart, Weimar, Metzler, 2003, p. 68.

<sup>118</sup> Bertolt Brecht, *Briefe*, a cura di Günter Glaeser, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981, vol. I, p. 578.

<sup>119</sup> Cfr. Michael F. Scholz, *Sowjetische Besatzungszone und DDR*, in Claus-Dieter Krohn et al., *Handbuch des deutschsprachigen Exils 1933-1945*, cit., pp. 1180–1188.

dovevano rivolgersi alla *Zentrale Betreuungsstelle für Rückkehrer und Umsiedler* per sottoporsi ad esami sanitari e fare dei vaccini, se necessario, ed infine farsi rilasciare un permesso di lavoro.

Il rimpatrio degli esuli nella Germania dell'Est non sembra essere stato problematico, per lo meno non lo è stato per i comunisti. Con una comunicazione del 1 luglio 1946, l'amministrazione del paese invalidò l'espatrio e confermò che i *Remigranten* erano ancora in possesso della loro cittadinanza tedesca, che dovevano comunque richiedere. Erano loro stessi dunque a decidere se diventare di nuovo cittadini tedeschi o meno.

Un caso particolare era rappresentato dalle vittime di rastrellamenti, le «Säuberungsopfer»<sup>120</sup>, tra cui vi erano anche ex funzionari della KPD e operai specializzati, giunti in Unione Sovietica negli anni immediatamente precedenti e successivi al 1933. Il loro destino era nelle mani delle autorità di sicurezza e del partito sovietico. Negli anni Quaranta, quando poterono uscire dai Gulag, fu loro proibito di dirigersi verso territori lontani e furono pertanto costretti a rimanere in terra sovietica. Dopo la morte di Stalin, avvenuta nel 1953, la situazione diventò meno rigida, ciononostante dovettero attendere fino al 1962 per poter ritornare in Germania. Qui ad accoglierli trovarono delle istituzioni e dei gruppi pronti a sostenerli e ad aiutarli a inserirsi nella vita politica e sociale del paese. A causa delle precarie condizioni di salute molti di loro non potevano più lavorare, e per questo ricevettero una pensione sociale e furono dichiarati «VdN (Verfolgte des Naziregimes)»<sup>121</sup>. Altri invece ripresero l'attività lavorativa ed alcuni riuscirono anche a ricoprire dei ruoli molto importanti.

Inizialmente la solidarietà e l'entusiasmo per tutti i *Remigranten* furono davvero notevoli, ma dalla fine degli anni Quaranta la situazione cominciò a cambiare. La crescente «stalinizzazione» della SED portò ad un inasprimento dei rapporti con chiunque non fosse completamente comunista. I *Remigranten* che provenivano da paesi occidentali, gli intellettuali ebrei e i cosmopoliti in generale furono estromessi da qualsiasi carica politica o sociale e la loro voce venne fatta tacere. I più fortunati tra questi *Westemigranten* vennero a volte impiegati in politica, in propaganda estera e in attività di spionaggio, principalmente grazie alle loro conoscenze linguistiche, ma la loro

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 1185.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 1185.

partecipazione e il loro contributo al governo del paese furono comunque ridotti al minimo. Il modello sovietico era diventato l'elemento dominante e il comunismo era l'ideologia di Stato.

## 2.2 *La Remigration verso la Germania dell'Ovest*

A Ovest la situazione era più complicata. Gli alleati non applicarono nessuna strategia politica, al contrario dei Sovietici, e ciò rese le condizioni per il rientro ancora più rigide e restrittive. Gli Americani e gli Inglesi in particolare consideravano necessaria una *Umerziehung*: nei campi americani o a Wilton Park nel Regno Unito si dovevano rieducare quei prigionieri di guerra che erano stati simpatizzanti del regime, in seguito dovevano essere rieducati anche le élites residenti nelle zone tedesche occidentali. Tra gli alleati soprattutto gli Americani mostrarono un atteggiamento ambivalente. Il consigliere politico dell'OMGUS (Office of Military Government for Germany- U.S.) Robert Murphy (1896–1978), se da un lato sosteneva che gli emigrati ricoprivano un ruolo fondamentale nel processo di ricostruzione del paese, dall'altro si dichiarava contrario a conferire loro dei ruoli politici ed amministrativi ufficiali, e questo a causa dell'avversione che i cittadini provavano nei confronti dei loro connazionali emigrati<sup>122</sup>.

Il percorso burocratico da seguire per il rientro era molto complesso. I *Remigranten* dovevano ottenere un *Entry Permit* per poter ritornare in Germania. Questo aveva una durata che andava dalle quattro alle otto settimane; oltre a ciò, però, su precisa indicazione del generale Clay (1897–1978), il governo militare richiedeva che si autorizzassero al rimpatrio solo quelle persone che sarebbero state utili per le zone di occupazione e non quelle che volevano tornare per scopi puramente personali. Per riemigrare l'emigrante doveva quindi essere in grado di dimostrare che la sua presenza e il suo contributo sarebbero stati d'aiuto per la Germania; qualora non fosse riuscito a provare questo, il suo ritorno veniva inevitabilmente posticipato o addirittura negato.

---

<sup>122</sup> Krauss, *Heimkehr in ein fremdes Land: Geschichte der Remigration nach 1945*, cit., p. 68.

Vi erano delle condizioni ben precise che regolavano il rientro nella zona di occupazione americana. Nell'ottobre del 1946, un emigrante tedesco che prima del 1939 avesse vissuto in quella zona, poteva ritornare solo se soddisfaceva determinati requisiti.

a) Qualifikationen besaß, die von augenscheinlichem und besonderem Wert für die Aufgaben der US-Besatzungsmacht waren, b) einen bestätigten Brief der deutschen Verwaltungsbehörden für die US-Zone vorweisen konnte, in dem ihm eine Position oder eine Beschäftigung in der deutschen Verwaltung angetragen wurde, die er bereit war anzunehmen, c) er eigenes Geschäft oder ein Beschäftigungsangebot angeben konnte, dessen Gelingen der deutschen Wirtschaft in der US-Zone zum Vorteil gereichen könnte<sup>123</sup>.

Se un emigrato rispettava questi requisiti, poteva rivolgersi a un funzionario militare dell'ambasciata alleata o al suo *Military Permit Office* ed avviare il procedimento per il rimpatrio. La richiesta veniva passata al *Combined Travel Board* di Herford, il quale la trasmetteva all'Ufficio Immigrazione. Il *Remigrant* doveva inoltre garantire di avere già un alloggio o un'abitazione disponibili. A questo punto, la richiesta, con o senza autorizzazione, ripercorreva al contrario gli stessi passaggi per giungere infine nelle mani del richiedente e se l'esito era positivo, questi poteva ritornare. I tempi di attesa per un simile procedimento burocratico erano piuttosto lunghi e andavano dai cinque ai sei mesi<sup>124</sup> e solo un numero limitato delle richieste andava a buon fine. Senza *Entry Permit* era dunque impossibile rientrare in Germania, poiché questo avrebbe trasgredito la legge 161 emanata dal *Military Government of Germany* nel maggio del 1945 che regolava il rientro degli emigrati<sup>125</sup>. I *Remigranten* erano quindi autorizzati a trattenersi nella zona occidentale del paese fintanto che la motivazione del loro rientro era valida.

Nella Germania dell'Ovest non esisteva nessun diritto al ritorno in patria. Le potenze occupanti accettavano gli emigrati solo nelle zone in cui ce n'era un effettivo bisogno. Una tolleranza sensibilmente maggiore venne dimostrata nei confronti dei socialdemocratici che decisero di ritornare nella parte occidentale

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, p.70.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 71.

del paese. Solo con il cambiamento della generale situazione politica, la ritirata del regime militare e l'inizio della Guerra Fredda, le condizioni necessarie alla *Remigration* divennero meno rigide.

Guardando più da vicino alla *Remigration* intellettuale, la situazione appare ancora più complicata poiché il ritorno degli intellettuali in patria non era visto tanto necessario e utile quanto lo poteva essere quello dei politici o degli economisti. Nonostante non mancassero le esortazioni a ritornare in patria<sup>126</sup>, la Germania dell'Ovest si rivelò ben presto un terreno arido ed ostile allo sviluppo di una rinnovata letteratura tedesca del dopoguerra che fosse capace di rinnovare l'apparato politico, economico e sociale del paese, togliendo ogni elemento filo-nazista, con l'aiuto e la collaborazione degli esuli che stavano ritornando. Basti pensare che nel 1972 Hans-Albert Walter (1935–2016), uno dei maggiori studiosi dell'esilio, constatava con amara delusione che la letteratura tedesca dell'esilio era ancora «draußen von der Tür»<sup>127</sup>. Secondo Bollenbeck la letteratura tedesca del dopoguerra si è sviluppata indipendentemente e senza alcun riferimento alla *Exilliteratur*<sup>128</sup>. In un clima fatto di «restaurierten Verhältnisse» non si è giunti a una «Re-Integration der Exilierten»<sup>129</sup>.

Die zunächst gescheiterte Reintegration läßt sich nicht durch einen radikalen Traditionsbruch nach 1945 erklären. Für die meisten Remigranten erweist sich Deutschland also in «fremdes Heimatland», gerade weil bestimmte «Kontinuitäten» restauriert werden, und weil zugleich diejenigen unter den Schriftstellern der jüngeren

---

<sup>126</sup> Si ricordi uno tra i più famosi richiami in patria, quello pronunciato dallo scrittore Günther Weisenborn nel 1946: «Es waren die Dichter, die gewarnt haben. [...] Und ich glaube im Namen aller verantwortlich Denkenden zu sprechen, wenn ich meine Stimme erhebe, um sie zu rufen. [...] Wir bitten um ihre Rückkehr aus alles Welt!» in *Vaterland, Muttersprache. Deutsche Schriftsteller und ihr Staat seit 1945. Offene Briefe, Reden, Aufsätze, Gedichte, Manifeste, Polemiken*, a cura di Michael Krüger et al., Berlin, Wagenbach, 1994, pp. 43–45.

<sup>127</sup> Hans-Albert Walter, *Deutsche Exilliteratur 1933-1950*, Darmstadt, Neuwied, 1972, *Bedrohung und Verfolgung*, vol. I, p. 13.

<sup>128</sup> Cfr. Bollenbeck, *Restaurationsdiskurse und die Remigranten*, cit., p. 19.

<sup>129</sup> Walter, *Deutsche Exilliteratur 1933-1950*, cit., p. 11.



Generation, die gegen diese Restauration sind, nicht an die Tradition der Exilliteratur anknüpfen wollen<sup>130</sup>.

Sebbene la rivista «Der Ruf» e la costituzione della *Gruppe 47* avessero fatto da catalizzatore, promuovendo la rigenerazione di una letteratura dell'anno zero, l'incontro con gli autori della *Innere Emigration* favorì la diffusione di una cultura conservativa, non estranea a forme di antisemitismo e di rimozione delle responsabilità più o meno consapevoli. Gli emigranti che scelsero la Germania occidentale si trovarono di fronte a valori, pensieri e sentimenti che credevano superati e che temevano, avendo già vissuto in prima persona le conseguenze che questi ebbero sulla società tedesca.

Schon die ersten nach Westdeutschland heimkehrenden Emigranten – Habe und Wallenberg, Döblin und Heym, Fraenkel, Mendelssohn und Zuckmayer – bekamen Mißtrauen und Ressentiment der in Deutschland Verbliebenen zu spüren, denn sie trugen Uniform und Staatsangehörigkeit der Sieger<sup>131</sup>.

L'acceso dibattito che nel 1945 si accese tra Thomas Mann (1875–1955) e Frank Thieß (1890–1977), conosciuto con il nome di *Große Kontroverse*, mise a confronto due gruppi di autori: da un lato, quelli che pur dichiarandosi avversi al regime hitleriano non vollero o non poterono abbandonare la Germania e scelsero varie e velate forme di espressione della loro estraneità al nazionalsocialismo, dall'altro gli scrittori che, perseguitati o in estremo dissenso con il totalitarismo fascista, optarono invece per l'esilio. Si potrebbero individuare tre critiche principali che gli autori della *Innere Emigration* mossero ai *Remigranten*: prima di tutto erano accusati di aver abbandonato la Germania, «unsere kranke Mutter Deutschland», e di essere stati tranquilli spettatori della tragedia tedesca «aus den Logen und Parterrenplätzen des Auslands»<sup>132</sup>. In secondo luogo, a giudizio di chi non espatriò, gli emigranti scelsero la via più

<sup>130</sup> Bollenbeck, *Restaurationsdiskurse und die Remigranten*, cit., p. 20.

<sup>131</sup> Peter Mertz, *Und das wurde nicht ihr Staat: Erfahrungen emigrierter Schriftsteller mit Westdeutschland*, München, C.H. Beck Verlag, 1985, p. 106.

<sup>132</sup> Frank Thiess, *Innere Emigration*, in *Thomas Mann, Frank Thiess, Walter von Molo, Ein Streitgespräch über die äußere und die innere Emigration*, Dortmund, Druckschriften Vertriebsdienst, 1946, p. 3.

semplice e più comoda. Nelle menti di chi era rimasto in patria, lo scrittore in esilio viveva nella comodità e nel lusso, crogiolato in un'infinita libertà di scrivere; loro, al contrario, erano vittime di guerra che cercavano di sopravvivere in un paese devastato, dove la gente aveva perso tutto, la propria casa, la propria famiglia, la propria dignità e la propria identità. Infine, i *Remigranten* tornavano da vincitori e da estranei, inconsapevoli dei soprusi e delle sofferenze che loro, gli *innere Emigranten*, dovettero sopportare.

«Schuld und Verdrängung»<sup>133</sup> era, secondo Mertz, il problema centrale dell'integrazione dei *Remigranten* nella Germania occidentale.

Die unbelasteten, für das Geschehene nicht verantwortlichen Emigranten erinnern die Deutschen allein schon dadurch, daß sie wieder zurückkommen, an das, was eben gewesen war. Die Emigranten halten die Wunde offen, lenken das Gedächtnis, zwingen zur Erinnerung, zum Aufräumen, zu schmerzlicher Seelenarbeit. Und da sie nicht schweigen, sind sie Ankläger. Der Pfahl im Fleisch. Das macht sie unbeliebt, weckt die Aversionen<sup>134</sup>.

Tuttavia, furono anche gli stessi alleati a dimostrarsi ostili nei confronti dei *Remigranten*. Spesso considerati simpatizzanti del Comunismo, non solo furono allontanati dagli incarichi pubblici, ma anche estromessi dal progetto di ricostruzione del nuovo stato.

Aber auch die alliierten Militärbehörden hatten es mit der Hilfe für rückkehrwillige Emigranten nicht eilig. Sie sahen in ihnen nur zu oft kommunistischen Agenten. Der politische Wind hatte sich gedreht; und der Bundesgenosse von einst war der argwöhnisch beobachtete Gegner von heute geworden. So ließen sich die alliierten Militärs und die ihnen unterstehenden deutschen Behörden die Chancen entgehen, mit den Emigranten zusammen den neuen deutschen Staat aufzubauen – ganz im Gegensatz zu den Russen<sup>135</sup>.

Il 7 marzo 1961 il «Deutsche Tagespost» rivolgeva delle parole molto dure ai *Remigranten*.

---

<sup>133</sup> Mertz, *Und das wurde nicht ihr Staat*, cit., pp. 145–201.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 106.

Wer in den Jahren der Emigration mit ausländischen Kommunisten zusammen gearbeitet hat, der kann keinen Anspruch darauf erheben, im Ausland für Deutschland gekämpft zu haben<sup>136</sup>.

Questa etichetta comunista attribuita a molti intellettuali dopo il 1945 ebbe conseguenze piuttosto pesanti. I loro libri, infatti, nonostante non fossero vietati, non vennero neppure stampati. Si poteva comprarli, ma non da case editrici della zona occidentale. Le autorità alleate si guardarono bene dal permettere di importare dei libri dall'estero. Soprattutto gli Americani temevano che attraverso questi libri si diffondessero idee comuniste. Pertanto, dato che si doveva esaminare ogni libro prima di autorizzarne la circolazione nel territorio tedesco occidentale, le autorità competenti preferirono vietarli direttamente.

Ihre Bücher, einst Erfolge oft mit hohen, sehr hohen Auflagen, sind vernichtet, die Bibliotheken, die Bestände des Buchhandels bis auf das geringste Reste «gesäubert» [...] Aus politischen und emotionalen Gründen wurde die Rezeption der Exil-Literatur in Westdeutschland behindert. Man wollte diese Bücher nicht<sup>137</sup>.

Il rimpatrio degli intellettuali non segnò un ritorno alla vita letteraria. Per la maggior parte dei *Remigranten* la Germania rimase un paese estraneo. Nel 1953 Hans Henny Jahnn (1894–1959) parla di «Vereinsamung der Dichtung»<sup>138</sup>. Tuttavia proprio questa condizione di isolamento contribuì ad affinare la capacità di giudizio cui è sottoposta, a partire dall'immediato dopoguerra, la Germania occidentale, esponendola, come riporta Bollenbeck, a quattro critiche principali.

1. Kritik an der Rückkehr der alten Eliten [...].
2. Kritik an den aufbauwilligen aber aufarbeitungsunfähigen Deutschen [...].

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>137</sup> *Ibid.*, pp. 118–119.

<sup>138</sup> Hans Henny Jahnn, *Schriften, Tagebücher*, a cura di Thomas Freeman e Thomas Scheuffelen, Hamburg, Hoffmann und Campe Verlag, 1974, *Werke und Tagebücher*, vol. VII, pp. 50–63.

3. Kritik an der Amalgamierung von bildungsbürgerlicher Kunstemphase und Verdrängung [...].
4. Kritik am Scheitern der Re-education und des politischen Neubeginns<sup>139</sup>.

*Und das wurde nicht ihr Staat* suona laconico il titolo dell'opera di Peter Mertz: d'altra Germania, la nuova Germania, una Germania ideale ed umanistica, pronta a riaccogliere i figli che aveva perduto dodici anni prima, rimase solo un'utopia.

### 3. *La Remigration di Döblin*

Nella sua autobiografia, intitolata *Schicksalsreise: Bericht und Bekenntnis*, Döblin parlava del suo addio all'America dell'ottobre 1945 usando delle parole che sono però fuorvianti.

Viel ist uns in diesem Land zuteil geworden.  
 Leb wohl Amerika.  
 Du hast mich nicht gemocht.  
 Ich liebe dich noch<sup>140</sup>.

Il pathos poetico contenuto in queste frasi è deviante, nella misura in cui distorce quelli che sono stati i reali avvenimenti e le vere circostanze degli anni trascorsi a Los Angeles. Molto più cupa risuona la lettera del 15 agosto 1945 che parla del suo soggiorno in America.

Was mein Résumé für Amerika anlangt, so bin ich die ganzen fünf Jahren hier eine Null gewesen und bin es geblieben. Keine Zeile von mir wurde gedruckt, mit keinem Wort wurde ich erwähnt.<sup>141</sup>

La differenza tra questi due atteggiamenti così diversi l'uno dall'altro è da ricercare nella retrospezione idealizzata e trasfigurata dell'autore, il quale, nel

---

<sup>139</sup> Bollenbeck, *Restaurationsdiskurse und die Remigranten*, cit., pp. 26–27.

<sup>140</sup> Alfred Döblin, *Schicksalsreise*, cit., p. 301

<sup>141</sup> Id., *Briefe*, cit., p. 320.

1949, dopo aver concluso la sua autobiografia, si ritrovò a dubitare nuovamente dell'atteggiamento spirituale dei suoi connazionali tedeschi. Si deve tener presente che Döblin ritornò in Germania con un'importante missione poetica elaborata durante l'esilio, pertanto il pathos delle sue parole di addio al Nuovo Continente può anche essere considerato testimonianza dell'intensa maturazione che ha vissuto in quegli anni d'esilio.

Il 16 ottobre 1945 Döblin mise piede in territorio europeo e sbarcò a Le Havre. Due giorni dopo arrivò a Parigi dove incontrò per la prima volta Raymond Schmittlein. Come riporta la Birkert, sembra che Robert Minder avesse sconsigliato all'amico Döblin di intraprendere una nuova collaborazione con le autorità francesi. Lui stesso, nell'estate dello stesso anno, aveva rifiutato un incarico universitario, non solo per motivi oggettivi, ma sembra anche per delle divergenze personali con Schmittlein<sup>142</sup>. L'offerta delle autorità francesi era però una valida opportunità che gli permise di porre delle basi economiche per il suo ritorno in Europa e di spianare il terreno per la sua *Remigration* in Germania, da sempre il suo obiettivo principale. Come scrisse Walter Muschg, «Das Heimweh und der Wille, zu helfen und gutzumachen, trieben ihn schon 1945 als einen der Ersten nach Deutschland zurück»<sup>143</sup>.

Il 9 novembre 1945 Döblin partì da Parigi per dirigersi a Baden-Baden, dove si trovava la sede del *Gouvernement Militaire de la Zone Française d'Occupation*, cui era subordinata la *Direction de l'Éducation Publique* diretta da Schmittlein. Queste due istituzioni gestivano la politica culturale e educativa nella zona di occupazione tedesca ed erano organizzate in cinque sezioni: «1. Enseignements, 2. Universités et Recherche Scientifique, 3. Sports et Jeunesse, 4. Beaux-Arts, 5. Etudes et Documentation»<sup>144</sup>. Da novembre 1945 fino a marzo 1948 Döblin fu a carico del *Bureau de Lettres*, una delle sei sottosezioni che componevano le *Beaux-Arts*, il cui direttore era Michel François. A suo avviso si trattava però di un compito secondario.

---

<sup>142</sup> Birkert, *Das Goldene Tor*, cit., p. 219.

<sup>143</sup> Walter Muschg, *Ein Flüchtling: Alfred Döblins Bekehrung*. In: Id., *Die Zerstörung der deutschen Literatur*, Bern, Francke, 1958<sup>3</sup>, pp. 110–140, qui p. 134.

<sup>144</sup> Birkert, *Das Goldene Tor*, cit., p. 220.

Ich war gar nicht, wie ich bald in Zeitungen las, in diesem Haus in «verantwortlicher Stelle» beschäftigt, oder als «Kulturberater», wie andere schrieben. Ich hatte eine begrenzte Aufgabe, nämlich Werke der Belletristik, Lyrik, Epik und Dramatik zu lesen und meine Ansicht über ihren ästhetischen Wert, auch ihre Haltung, in größerer oder geringerer Ausführlichkeit, am besten kurz niederzulegen. Also ich war Lektor<sup>145</sup>.

Dalla ricostruzione operata da Alexandra Birkert sembra invece che Döblin abbia ricoperto un incarico ben più importante. *La Direction de l'Education Publique* era responsabile del controllo dei manoscritti idonei alla pubblicazione e Döblin ne avesse recensito un quinto di questi. Pertanto non può essersi occupato solo di narrativa, lirica, epica e drammi, come lasciavano presupporre i suoi ricordi autobiografici. Deve essersi occupato anche di libri di altri settori, come filosofia, teologia, politica, arte, storia, musica, tecnica, medicina ed altri<sup>146</sup>.

Seine Gutachten eröffnete Döblin in der Regel mit einer kurzen Inhaltsangabe (zum Teil unter besonderer Berücksichtigung der weltanschaulichen und ethischen Haltung), er gab dann eine knappe Beurteilung des literarischen bzw. fachlichen Niveaus sowie eine Einschätzung der Wirkung auf die deutsche Leserschaft ab und äußerte, so vorhanden, Bedenken über politische Pointen<sup>147</sup>.

La decisione finale sulle licenze, censure, tirature e priorità di stampa spettava a Raymond Schmittlein, anche se questi spesso si basava proprio sulle indicazioni di Döblin. Le sue disposizioni erano poi comunicate alla *Direction de l'Information*, la quale infine conferiva le licenze accordate. Questa sezione era responsabile del controllo delle notizie e della politica dell'informazione nella zona di occupazione francese. Ad essa spettava il controllo dei quotidiani, delle riviste e delle brochure politiche. Inoltre era addetta alla raccolta e alla divulgazione di informazioni sugli autori e sugli editori, concedeva le licenze editoriali, trasmetteva le richieste di censura alla *Direction de l'Education Publique*, ed agiva come punto di coordinazione per tutte le questioni editoriali di natura tecnica, relative ad esempio alla carta, alla stampa o ai diritti di traduzione.

---

<sup>145</sup> Döblin, *Schicksalsreise*, cit., pp. 310–311.

<sup>146</sup> Birkert, *Das Goldene Tor*, cit., p. 221.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 221.

Il lavoro della *Direction de l'Education Publique* si concentrava invece sulla politica educativa. Uno dei compiti principali era il controllo dei libri scolastici e dei periodici delle materie di competenza. Döblin non era coinvolto in questa attività, per lui Schmittlein aveva altri progetti. Questi voleva impiegare lo scrittore come forza trainante e come figura di supporto per l'integrazione in una nuova vita letteraria che doveva essere creata ed organizzata a partire da quel momento. Oltre all'attività di lettore, Döblin era pertanto incaricato di curare la comunicazione con gli autori e gli editori. La sede di questi colloqui era il Kurhotel Stephanie, dove si era insediata la sezione culturale dell'amministrazione. Molti colloqui avvennero al telefono o in forma privata e non vennero messi agli atti; questo rese pertanto difficile riuscire a ricostruire in modo preciso l'attività di Döblin al *Bureau des Lettres* e nel contempo riuscire a dividere la sua attività lavorativa ufficiale da quella privata<sup>148</sup>.

Accanto alla sua attività di lettore, a partire da novembre 1945, Döblin iniziò anche la sua «erste Arbeit»<sup>149</sup> a servizio delle autorità culturali francesi. Lo scrittore venne nominato capo redattore di una rivista mensile di letteratura e di arte, «Das Goldene Tor». Egli continuò questa attività anche dopo il 1 aprile del 1948, quando «wegen Altersgrenze»<sup>150</sup>, come scrisse ad Elvira e Arthur Rosin, dovette lasciare il suo posto come *Chef du Bureau des Lettres*. Va comunque considerato il fatto che già nella primavera del 1948 si discuteva su un possibile allentamento delle norme che regolavano la censura, che vennero poi quasi totalmente abolite nell'estate dello stesso anno, ad eccezione di quelle che regolamentavano i libri scolastici, le opere di materia storica e politica<sup>151</sup>. Con questo veniva meno il lavoro di Döblin e della sua sezione in materia di censura, come affermava lo stesso scrittore in una lettera del 18 agosto 1948 a Wilhelm Hausenstein.

Inzwischen hat sich in den Zensurverhältnissen in der französischen Zone manches geändert. Vorzensur wird überhaupt nicht mehr ausgeübt mit Ausnahme an

---

<sup>148</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 224.

<sup>149</sup> Döblin, *Briefe*, cit., p. 328.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 393.

<sup>151</sup> Cfr. Birkert, *Das Goldene Tor*, cit., p. 224.

politischen, historischen und Schulbüchern. Also das Gros sämtlicher Werke und Manuskripte, die durch mein Büro liefern, fällt weg<sup>152</sup>.

Anche dopo il suo abbandono ufficiale del *Bureau des Lettres*, Döblin continuò a collaborare con la *Direction de l'Education Publique*, che nel frattempo era stata rinominata *Division de l'Education Publique*. Döblin aggiornava la sezione culturale francese sui manoscritti in cui si imbatteva durante il suo lavoro di redattore. Un esempio fu il romanzo *Die Unauffindbaren* di Ernst Kreuder (1903 – 1972), del quale pubblicò alcuni estratti nella sua rivista. Anche per l'organizzazione e per la fondazione della *Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, fondata il 9 luglio 1949, Raymond Schmittlein si rivolse a Döblin. Con l'entrata in vigore, il 21 settembre 1949, dello statuto di occupazione nella Germania dell'Ovest e con la sostituzione dei governi militari occidentali con gli Alti Commissari alleati, le potenze occupanti rinunciarono al controllo sulla politica culturale. Questo ebbe conseguenze molto pesanti anche per Schmittlein, poiché nell'ottobre del 1949 la sua *Division de l'Education Publique* venne sciolta. Al suo posto si istituì a Mainz la *Direction Générale des Affaires Culturelles*. Tale istituzione era diretta da Schmittlein, il quale doveva rispondere all'Alto Commissario francese André François-Poncet (1875 – 1978). Nonostante il budget limitato, Döblin poté continuare con la pubblicazione della sua rivista e nel novembre dello stesso anno ne spostò la sede a Mainz. Come si vedrà nel terzo capitolo, a causa degli ulteriori tagli ai fondi francesi, le sovvenzioni per le riviste furono pressochè cancellate e nel maggio del 1951 anche «Das Goldene Tor» dovette chiudere i battenti.

Oltre che con gli incarichi censore e di redattore della rivista, Döblin si teneva occupato con altre attività politiche, che molto spesso si intrecciarono con le sue iniziative private.

Nicht immer läßt sich dabei amtliche Tätigkeit exakt von privater Initiative trennen, auch nicht, nachdem Döblin offiziell aus dem «Bureau des Lettres» ausgeschieden war. Gerade darin aber ist ein grundlegendes Charakteristikum für Raymond Schmittleins Kulturpolitik zu sehen<sup>153</sup>.

---

<sup>152</sup> Döblin, *Briefe*, cit., p. 389.

<sup>153</sup> Birkert, *Das Goldene Tor*, cit., p. 226.



Döblin contribuì attivamente alla fondazione del *Verband Südwestdeutscher Autoren (VSA)*, l'unico circolo di scrittori ammesso nella zona di occupazione francese. Egli parlò delle origini di questo gruppo nel suo *Journal 1952/53*<sup>154</sup>. Da queste pagine emerge il vero intento di Döblin: non si trattava tanto di un gruppo di interesse letterario, quanto più di un «Aufklärungsgruppe, eine Kampfposition gegen das nazistische Übel»<sup>155</sup>.

So habe ich mich denn daran gemacht, Schriftsteller und Intellektuelle zu einer Gruppe zusammenzuführen, um mit ihr gegen die herrschende Indifferenz und gegen die gefährlichen Rückstände zu kämpfen<sup>156</sup>.

Il suo primo tentativo di formare questo gruppo ebbe luogo nella città universitaria di Freiburg, ma fallì.

Während das ganze Volk taubstumm dalag, sollten sich die Träger des Bewußtseins, eben Leute von der Art, wie ich sie eingeladen hatte, nicht kompromettierte Leute [.] zusammentun und zunächst miteinander sprechen. Was ich tat, sollte nur die Initiative sein. Bei unserer Zusammenkunft sprach dann widerwillig einer nach dem andern, einzeln gebeten sich zu äußern, und was sie mit Umschreibung vorbrachten, war nur nein. Sie wollten nicht zu einer Gruppe zusammentreten,- welche mit Franzosen kollaborierte. Sie fanden das Ganze beinah beleidigend<sup>157</sup>.

Dopo questo fallimento, decise di guardare alla città di Baden-Baden e di provare qui a realizzare questo progetto.

Das wurde dann der Plan eines Verbandes der südwestdeutschen Autoren, gegründet in Baden[-]Baden. Hier war die Grundidee schon abgeschwächt und, um sie annehmbar zu machen, mit einer literarische-gewerkschaftlichen verschmolzen. Ich muß auch zugeben, daß das Niveau der Schriftsteller hinter dem in Freiburg

---

<sup>154</sup> Döblin, *Journal 1952/53*, in *Alfred Döblin. Schriften zu Leben und Werk*, a cura di Erich Kleinschmidt, Olten/Freiburg in Breisgau, Walter, 1986, pp. 340–456, soprattutto *Eine kleine Bilanz*, pp. 391–395.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 394.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 392.

zurückstand. Aber es war ein Anfang. Ich wollte etwas derartiges auf die Beine stellen, und es gelang<sup>158</sup>.

Questo secondo tentativo ebbe un esito positivo. Nel settembre 1946 si insediò un comitato di scrittori alla cui presidenza vi era Otto Flake (1880–1963): «der Verband will die Berufsinteressen der Autoren vertreten und am kulturellen Aufbau mitwirken»<sup>159</sup>. Poco dopo però Flake si dimise dalla sua carica, probabilmente a causa della pressione esercitata dalla censura della stampa francese e Heinrich Berl (1896–1953) fu nominato suo successore. Il 29/30 aprile 1947 a Lahr nacque il *Verband Südwestdeutscher Autoren*. Döblin seguì con scetticismo lo sviluppo di questo gruppo, poichè ai suoi occhi rimase intrappolato nel suo provincialismo e le sue attività si dimostrarono essere di pura rappresentanza<sup>160</sup>.

Come si vedrà più dettagliatamente nel prossimo capitolo, tra i progetti di Döblin vi era anche quello di informare le masse sui crimini nazisti. Per fare questo nel febbraio 1946 pubblicò una piccola brochure dal titolo *Der Nürnberger Lehrprozess* usando lo pseudonimo tedesco di Hans Fiedeler. L'opuscolo fu stampato con una tiratura di 200 000 esemplari e fu sostenuto dalla *Direction de l'Education Publique* che portò avanti un'intensa attività letteraria nei giornali tedeschi della zona<sup>161</sup>. Anche la trasmissione radiofonica *Kritik der Zeit* fu pensata per raggiungere un vasto pubblico. Döblin raccontò di essere stato invitato da Friedrich Bischoff (1896–1976), direttore generale della *Südwestfunk Baden-Baden*, a condurre un programma radiofonico da ottobre 1946 e fino ad aprile 1951. Inizialmente la trasmissione si teneva ogni due settimane, con il passare del tempo però la programmazione divenne più irregolare. Durante la trasmissione Döblin parlava di «Politisches, [L]iterarisches und allerhand vom Tage»<sup>162</sup>. Ogni puntata durava circa quindici minuti e veniva in genere trasmessa la domenica sera tra le 17 e le 20<sup>163</sup>.

---

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 393.

<sup>159</sup> Birkert, *Das Goldene Tor*, cit., p. 226.

<sup>160</sup> Cfr. Döblin, *Eine kleine Bilanz*, cit., pp. 393–395.

<sup>161</sup> Cfr. Birkert, *Das Goldene Tor*, cit., p. 227.

<sup>162</sup> Döblin, *Eine kleine Bilanz*, cit., p. 390.

<sup>163</sup> Cfr. Birkert, *Das Goldene Tor*, cit., p. 227.

L'attività radiofonica di Döblin non è stata oggetto di studi approfonditi a causa della scarsa documentazione a disposizione. Alexandra Birkert riporta dei dati molto interessanti: dalle ricerche condotte nell'archivio dei manoscritti della *Südwestfunk*, nell'aprile 1984 furono trovati altri 18 testi radiofonici, oltre ai 32 già noti, risalenti agli anni 1946–1948. In tutto si possono documentare 83 puntate<sup>164</sup>. La trasmissione *Kritik der Zeit* ebbe una certa importanza anche per l'organizzazione dei contenuti della rivista «Das Goldene Tor», in quanto non trattava solo questioni politiche, ma si occupava anche di cultura e di letteratura.

In seiner Südwestfunkreihe, die er völlig unabhängig von der Mitarbeit anderer Autoren gestalten konnte, ist Döblin die angestrebte «präzise Linie» weit eher als in seiner Zeitschrift gelungen. Die Rundfunktex te bieten demzufolge eine aufschlußreiche und kontrastreiche Begleitlektüre zum Goldenen Tor<sup>165</sup>.

Döblin fu successivamente coinvolto da Raymond Schmittlein nel progetto di fondazione della sezione di letteratura della *Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur*. Questa fu fondata a Worms il 9 luglio del 1949 e venne fortemente sostenuta dalla autorità francesi. Come emerge da *Journal 1952/53*, Döblin appoggiò con grande entusiasmo questo progetto. La prospettiva di poter ricorrere alla letteratura per influenzare la mentalità tedesca fu per lui fondamentale<sup>166</sup>. Fino al 1953, sotto la presidenza di Döblin, numerosi intellettuali entrarono in questa *Literaturklasse*. Primo tra tutti Walter

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 227. Si veda soprattutto la nota numero 245. Alexandra Birkert scrive che delle 83 puntate, 16 furono trasmesse mentre le rimanenti 14 furono cancellate. Da ottobre 1946 a marzo 1949 sembra che Döblin abbia condotto la trasmissione piuttosto regolarmente con cadenza bisettimanale. Durante il 1949 Döblin invece si faceva sentire ogni tre o quattro settimane. Nel 1950 furono trasmesse solo sei puntate, di cui l'ultima, programmata per il 26.11.1950, non poté andare in onda per motivi politici. Nel 1951, infine, Döblin condusse due puntate. Presumibilmente, scrive la Birkert, è stato Döblin stesso ad opporsi ad un prolungamento della trasmissione radiofonica, dopo che il direttore Friedrich Bischoff gli comunicò nell'aprile 1951 di voler posticipare il programma in tarda serata.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>166</sup> Döblin, *Eine Akademie*, in *Journal 1952/53*, cit., pp. 405–409.

von Molo (1880–1958), a capo della vecchia *Sektion für Dichtkunst* della *Preussische Akademie der Wissenschaften* e al quale Döblin si rivolse più volte per avere consigli sull'organizzazione della stessa sezione; in ordine d'ingresso vi furono poi Wilhelm Hausenstein (1882–1957), Manfred Hausmann (1898–1986), Hans Henny Jahnn, Hermann Kasack (1896–1966), Bernhard Kellermann (1879–1951), Annette Kolb (1870–1967), Wilhelm Schmidtbonn (1876–1952), Wilhelm Speyer (1887–1952), Ernst Kreuder, Werner Milch (1903–1950), Hans Erich Nossack (1901–1977), Reinhold Schneider (1903–1958), Martin Kessel (1901–1990), Elisabeth Langgässer (1889–1950), Ernst Penzoldt (1892–1955), Friedrich Bischoff, Erich Kästner (1899–1974), Horst Lange (1904–1971), Friedrich Schnack (1888–1977), Frank Thieß, Albrecht Schaeffer (1885–1950), e Wilhelm Lehmann.

Nei primi mesi del 1950 Döblin fu eletto presidente della classe di letteratura e vicepresidente della *Mainzer Akademie*. Nel protocollo di quello stesso anno, Döblin enunciò in cinque punti fondamentali i compiti della sezione da lui controllata. In primo luogo, con la serie *Verschollene und Vergessene*, si dovevano sostenere «einige bedeutende Dichter der vergangenen Jahrzehnte, die infolge der Zeitverhältnisse zu Unrecht in Vergessenheit geraten sind, der Öffentlichkeit vor allem der Jugend». Le università, le *Volksbohschulen* e simili istituzioni dovevano contribuire a questo obiettivo. In secondo luogo, grazie anche ai cicli di conferenze, doveva essere incoraggiato «der Kontakt der Schriftsteller zu der geistig regsamen Jugend und dem interessierten Publikum lebendiger [...] vor allem aber auch die Verbindung zwischen Literatur und Wissenschaft». Inoltre le opere postume degli scrittori dovevano essere tutelate e amministrate correttamente e si dovevano garantire premi e borse di studio per «aussichtsreichen literarischen Arbeiten». Infine si dovevano curare i rapporti della letteratura tedesca con l'estero, scegliendo dei validi corrispondenti e organizzando viaggi oltre i confini nazionali. Döblin stesso intraprese molti viaggi dopo il 1945, principalmente per partecipare a conferenze. Nell'estate del 1947 si recò a Berlino per la prima volta dopo la fine

della Guerra. Si impegnò inoltre ad organizzare serate franco-tedesche per favorire una comunicazione tra «Siegern und Besiegten»<sup>167</sup>.

L'orientamento e la molteplicità delle attività, ufficiali e non, portate avanti da Döblin in quegli anni dimostrano non solo quanto fosse forte la sua determinazione ad impegnarsi in prima linea nella vita letteraria e culturale tedesca, ma soprattutto quanto si identificasse nell'opera di rieducazione e ricostruzione della Germania. Ad una cronologia della vita professionale dello scrittore a partire da quel 16 ottobre 1945, giorno in cui ritornò in Europa, si deve affiancare un'analisi del contesto storico, culturale e sociale entro cui si collocano le sue attività e più in generale l'impatto che la *Remigration* ebbe su Döblin, come intellettuale ma anche come uomo. «Die Reise in die Eigenkultur: eine Reise voll unbekannter Risiken»<sup>168</sup> scrive Pierre Kodjio Nenguie nel suo studio *Exil, Grenzgängertum und Provokation: Alfred Döblins Nachkriegsdeutschland*. La sua *Remigration* è un'altra *Entfremdung*, dopo quella dell'esilio.

Es kann von einem mehrfachen Entfremdungsprozess gesprochen werden, wenn auch der Rückkehrprozess miteinbezogen wird. Denn die Rückkehr zum Eigenkulturellen ist kein leichtes Unterfangen, sondern eher eine mühsame Denk- und Lebensoperation, durch die Döblin erneut auf die Probe gestellt wird<sup>169</sup>.

Il destino di Döblin rispecchia quello del protagonista del dramma di Wolfgang Borchert *Draußen vor der Tür*. Beckmann, un soldato reduce dalla prigionia in Russia, di ritorno in una Germania distrutta, tenta invano di «tornare a casa», di reintegrarsi nella società e di essere accolto da un mondo che ha invece fretta di dimenticare gli orrori della guerra, che «quelli» come Beckmann, con i loro incubi, le logore uniformi grigie, le cicatrici, continuano come fantasmi a testimoniare. Per Beckmann non può esserci ritorno: egli

---

<sup>167</sup> Döblin, *Auszüge aus Sitzungsprotokolle der Literaturklasse und deren Arbeitsausschusses*, in «Akademie der Wissenschaften und der Literatur», «Jahrbuch 1950», Mainz, Wiesbaden, Franz Steiner, 1951, pp. 72–75.

<sup>168</sup> Pierre Kodjio Nenguie, *Exil, Grenzgängertum und Provokation: Alfred Döblins Nachkriegsdeutschland*, in «Jahrbuch für Internationale Germanistik», *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Mainz 2005, Alfred Döblin zwischen Institution und Provokation*, a cura di Yvonne Wolf, Bern, Peter Lang, 2007, vol. XC, pp. 167–188, qui p. 169.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 171.

rimane letteralmente un *outsider*, non rassegnato ad assopire le sue domande, le sue colpe.

Warum schweigt ihr denn? Warum?  
 Gibt denn keiner Antwort?  
 Gibt denn keiner Antwort???  
 Gibt denn keiner, keiner Antwort???<sup>170</sup>

«Gibt denn keiner Antwort?» resta così l'ossessiva disperata domanda di chi è rimasto *fuori dalla porta*. Si vedrà nel prossimo capitolo che anche Döblin andrà incontro ad un destino simile, condannato a vivere nella *Heimatlosigkeit* e nella *Wurzellosigkeit* da un paese che non riconosce più come il suo, il quale invece di accogliere lui e il suo programma di ricostruzione, lo caccia nuovamente, rendendo insanabile quella ferita che aprì dodici anni prima.

La *Remigration* è così la storia di una progressiva delusione, dell'inesorabile deteriorarsi del rapporto tra arte e potere, tra scrittori e potenze politiche occupanti; allo stesso tempo però è la storia dell'ostinato riaccendersi della speranza, seppure sempre più spesso rinviata al futuro remoto dell'utopia, che possano realmente prendere forma la repubblica delle lettere e la libera ed equa società dei cittadini che ne è il presupposto. La *Remigration* possiede un latente spirito diasporico che si rese tuttavia manifesto nelle vicissitudini di molti intellettuali che scelsero la via del ritorno. Alfred Döblin è uno di questi.

---

<sup>170</sup> Wolfgang Borchert, *Draußen vor der Tür*, in id., *Das Gesamtwerk*, Hamburg, Rowohlt, 1949, p. 185.



## Capitolo secondo

# Döblin e la Germania del dopoguerra: immagini, idee e concetti a confronto

### 1. «*Wie kam es zum Nazismus?*»

«Wie kam es zum Nazismus? Wer ist das? Was ist das, was sich jetzt in Nürnberg zu verantworten hat?»<sup>171</sup>. Erano queste le domande che tormentavano Döblin durante la guerra e che si fecero più urgenti dopo il suo ritorno in patria.

Ich kann mich beinah kaum darüber freuen. Daß diese Bestie endlich daliegt, gut; aber was hat sie angerichtet. [...] Wenn nun doch ein allgemeiner belebender Wille entstünde, wenn wir nun doch einen Sturm von Freiheit und menschlichem Gefühl, Schmerz und Solidarität erlebten. Aber kaum etwas davon<sup>172</sup>.

Così scriveva Döblin il 2 maggio 1945 ad Elvira e Arthur Rosin. Lo scrittore non riusciva né poteva nascondere la sua preoccupazione dinanzi all'imminente *Remigration*. «Aber was hat sie angerichtet»: con queste parole si riferiva non solo ai campi di concentramento, ai crimini, alle devastazioni e alla morte di milioni di persone che il nazionalsocialismo aveva causato, ma anche alla situazione degli esuli.

---

<sup>171</sup>Hans Fiedeler (Alfred Döblin), *Der Nürnberger Lehrprozess*, Baden-Baden, Neuer Bücherdienst, 1946, p. 23.

<sup>172</sup> Döblin, *Briefe*, cit., p. 315.



Diese Art Sieg über den Nazismus hat uns Exilierte eigentlich mitvernichtet. Ich sehe nicht, was man da, bloß wirtschaftlich gesehen, für die nahe Zukunft noch hoffen darf. [...] Es kommt also eine kritische Zeit. [...] May be wir haben die Partie ein für allemal (jedenfalls für die Zeit unseres Lebens) verloren, may be es gibt ein changement (schon sind einige Autoren im russisch besetzten Gebiet)<sup>173</sup>.

Döblin doveva confrontarsi con le decisioni degli Alleati e accettare la loro politica se voleva riemigrare nella Germania occidentale. La famosa direttiva americana JCS 1067, trasmessa dal presidente Truman al comandante supremo della zona di occupazione americana, enunciava chiaramente gli obiettivi da perseguire. Al punto 4 della direttiva si apprendeva come gli Americani intendevano organizzare la loro missione.

#### 4. Grundlegende Ziele der Militärregierung in Deutschland:

a) Es muß den Deutschen klargemacht werden, daß Deutschlands rücksichtslose Kriegführung und der fanatische Widerstand der Nazis die deutsche Wirtschaft zerstört und Chaos und Leiden unvermeidlich gemacht haben, und daß sie nicht der Verantwortung für das entgehen können, was sie selbst auf sich geladen haben.

b) Deutschland wird nicht besetzt zum Zwecke seiner Befreiung, sondern als ein besiegter Feindstaat<sup>174</sup>.

«Entmilitarisierung», «Entnazifizierung» e «Umerziehung» erano i passaggi da seguire: i Tedeschi dovevano essere riportati alla democrazia e ricondotti ai valori umanitari del mondo occidentale. Döblin cercò di elaborare il suo programma nel rispetto di queste tappe. Il suo programma di rieducazione avrebbe però potuto aver successo solo dopo aver fatto comprendere al popolo tedesco che cosa fosse realmente stato il nazionalsocialismo e come questo si fosse potuto insinuare nella storia tedesca. Comprendere per cambiare, solo così si sarebbe potuta svolgere la vera rieducazione. La questione del nazionalsocialismo e della sua affermazione occupò lo scrittore nei testi

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, pp. 319–320.

<sup>174</sup> Per il testo completo della direttiva si veda: [http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub\\_document.cfm?document\\_id=2297&language=german](http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=2297&language=german).

autobiografici composti subito dopo il ritorno in Europa, soprattutto *Die deutsche Utopie von 1933 und die Literatur*<sup>175</sup>, scritto tra ottobre e novembre 1946 e apparso, suddiviso in due quaderni – il secondo e il terzo – in «Das Goldene Tor», poi rielaborato l'anno successivo, arricchito con nuove riflessioni, e pubblicato dalla casa editrice Keppeler di Baden-Baden con il titolo di *Die literarische Situation*<sup>176</sup>; questa tematica è inoltre presente in *Ich kannte die Deutschen* e *Eine kleine Bilanz*<sup>177</sup>, riflessioni incluse in *Journal 1952/53*, nella trasmissione radiofonica *Kritik der Zeit*<sup>178</sup>, tenuta alla Südwestfunk dall'8 ottobre 1946 all'8 aprile 1951, e nell'opuscolo *Der Nürnberger Lehrprozess*, pubblicato nel febbraio 1946.

### 1.1 Continuità o discontinuità?

L'interpretazione che Döblin dà del nazionalsocialismo non è univoca. Da un lato Hitler e il nazionalsocialismo sono considerati delle forze esterne che sono state in grado di prendere possesso della Germania e dei Tedeschi. Dall'altro lato il regime totalitario viene presentato come un potere interno, il prodotto della mentalità e della coscienza collettiva dei Tedeschi.

«Der Nazismus war eine von außen kommende Störung des Verhaltens der Menschen»<sup>179</sup>. In *Kritik der Zeit* Döblin rappresentava il regime nazionalsocialista come una potenza che dominò un popolo silenzioso e oppresso, il quale, nonostante non credesse incondizionatamente nella sua ideologia, l'ha comunque tollerata, se non addirittura sostenuta. Il nazionalsocialismo non era un prodotto tedesco, ma un fenomeno esterno che riuscì a dilagare e ad affermarsi in Germania. Per quanto riguarda il successo di

---

<sup>175</sup> Döblin, *Die deutsche Utopie von 1933 und die Literatur*, in *Schriften zur Ästhetik, Poetik und Literatur*, a cura di Erich Kleinschmidt, Olten e Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1989, *Ausgewählte Werke in Einzelbänden*, pp. 367–404.

<sup>176</sup> Id., *Die literarische Situation*, in *Schriften zur Ästhetik, Poetik und Literatur*, cit., pp. 409–487.

<sup>177</sup> Id., *Eine kleine Bilanz*, cit., pp. 388–395.

<sup>178</sup> Id., *Kritik der Zeit*, cit.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 24.

Hitler, sembra che Döblin sia partito dal presupposto che sia bastata solo la sua volontà di potenza per disgregare ed eliminare le istituzioni della Repubblica di Weimar, peraltro nate e sviluppatasi su basi sociali e politiche deboli ed instabili ed oggetto di forte disaffezione delle masse. Secondo lo scrittore, Hitler non fu comunque capace di persuadere tutto il popolo tedesco: il suo trionfo portò ad un dominio totale dello stato e delle sue istituzioni, ma non di tutte le menti e le coscienze dei Tedeschi.

[...] wie selten mischen sich da bei den einfachen Menschen Phrasen aus dem Wortschatz der Propaganda und der weit entfernten Politik ein; und sie kümmern und sorgen sich um die Nächstliegende und wissen da vorzüglich Bescheid [...] <sup>180</sup>.

Seguendo questa interpretazione, dunque, i Tedeschi non furono dei nazisti. Erano degli «einfache Menschen», la cui colpa fu quella di essersi resi vulnerabili dinanzi alla propaganda nazionalsocialista.

[...] und man sieht, wie gut könnten sie sein und könnte alles sein, wenn nicht von Zeit zu Zeit immer wieder die Seuche der Propaganda und der Agitateure über sie fiele und sie irreführte und wehrlos machte <sup>181</sup>.

Questa immagine dei Tedeschi presentati come «einfache Menschen» potrebbe essere stata una strategia adottata da Döblin per raggiungere più facilmente i suoi connazionali e riuscire ad educarli alla democrazia. Il nazionalismo veniva interpretato come il dominio di un ristretto gruppo politico, frutto di una degenerazione non solo tedesca, bensì europea. La posizione di Döblin si trova in accordo con quella parte della storiografia tedesca che, ritrovatasi a riflettere a caldo sul nazismo subito dopo la sua caduta, ne sostenne l'estraneità alla storia tedesca. Tra i sostenitori di questa tesi ci fu Friedrich Meinecke (1862–1954), uno dei più grandi storici tedeschi, di orientamento liberale, il quale in *Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen* del 1946 affermò che tutti i precedenti storici citati per il nazionalsocialismo, quali il militarismo prussiano, l'autoritarismo e la ferrea

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 31.

disciplina che caratterizzavano l'esercito tedesco, in particolare quelli tipici dell'età bismarckiana, da soli non bastavano a spiegare la sua ascesa. A suo avviso questi fattori erano sicuramente importanti per capire i motivi della decisione di Hindenburg di chiamare Hitler al potere, ma non erano sufficienti. L'affermazione del nazismo aveva altre ragioni ed era uno di quei grandi esempi della singolare e incalcolabile potenza della personalità della storia, in questo caso della personalità totalmente e irreversibilmente demoniaca. Chi mai, all'infuori di essa, avrebbe potuto organizzare quel gruppo di criminali e assassini che seppe avviluppare e dissanguare il popolo tedesco? Questa tragedia non poteva che essere dovuta alla personalità demoniaca di Hitler. Il popolo si era fatto irretire per il miraggio di una rivincita militare e per la speranza in un grande avvenire. Ispirandosi a quanto Croce (1866–1952) aveva affermato a proposito del fascismo, Meinecke poneva quindi l'accento su fattori spirituali, non economici o sociali. Un altro sostenitore della tesi dell'estraneità della Germania al nazionalsocialismo fu Gerhard Ritter (1888–1967). Questi, di orientamento liberale-conservatore, era stato attivo nella Resistenza antinazista ed era poi divenuto uno degli storici più importanti della Germania del dopoguerra. In *Europa und die deutsche Frage. Betrachtungen über die geschichtliche Eigenart des deutschen Staatsdenkens* del 1948 egli sostenne con forza la tesi del nazismo come parentesi. Il nazionalsocialismo non era un prodotto tedesco, ma la forma tedesca di un fenomeno europeo, quello cioè di uno stato retto da un partito unico e da un unico condottiero. Le sue origini stavano nella crisi del liberalismo, nell'industrializzazione e nell'avvento dei partiti di massa. Hitler era un imitatore di Mussolini e non di Bismarck. Le radici ideologiche dell'antiparlamentarismo, del culto del capo e di una concezione totalitaria del potere andavano cercate non in Germania, bensì in Francia, nella rivoluzione francese e, ancor prima, in Rousseau.

Interpretare il nazionalsocialismo come una potenza esterna, estranea quindi alla tradizione tedesca, implicava anche il rifiuto della tesi della colpa collettiva del popolo tedesco. Così anche per Döblin i Tedeschi non furono complici del nazismo, ma si fecero influenzare dalla sua propaganda così da favorirne l'ascesa e il successo.

A partire dal 1946, con gli scritti *Die deutsche Utopie von 1933 und die Literatur*, poi rielaborata in *Die literarische Situation*, e *Der Nürnberger Lehrprozess*, Döblin

iniziò ad interrogarsi sulle cause che avevano favorito la diffusione e l'ampio successo della propaganda nazista tra il popolo tedesco. Analizzando attentamente il nazionalsocialismo nei suoi contenuti, lo scrittore si rese conto di come il regime seppe utilizzare, o per meglio dire strumentalizzare, determinate tendenze della coscienza collettiva. Döblin ripercorre la storia tedesca, «das Elend der deutschen Geschichte»<sup>182</sup>, mostrando che già nel XVIII secolo la Prussia di Federico II iniziò a preparare il terreno per il trionfo del regime nazista. Il nazionalsocialismo sarebbe dunque stato un prodotto interno della mentalità del popolo tedesco, frutto della radicalizzazione di tendenze, come l'antisemitismo e il nazionalismo, già presenti in Germania.

Wir haben schwer, Jahrhunderte hindurch, selber Macht erduldet, als Untertanen.

Wir mußten in einer Mischung von Polizeistaat und Kaserne leben. Zeitgenosse aus dem 18. Jahrhundert berichten von der «fritzischen Kaserne», welche Preußen hieß. Man ließ uns hart arbeiten. Alles war von oben geregelt. Der jeweilige Herrscher betrachtete Land und Leute als seinen Besitz. [...]

Es bewegte sich nichts im Lande gegen diese kaum verhüllte Leibeigenschaft. Es war ein Königsstaat, ein Adels-, Offiziers- und Beamtenstaat, und ein Knechtsstaat. [...] Hier begann die Bekanntschaft mit der Macht und die Anbetung der Macht. Dem Herrscher zu folgen, der Gehorsam war eiserne Pflicht, aber die Pflicht wurde verklärt, sie wurde patriotische Pflicht.

Man züchtete hier, im Zentrum Europas, eine sonderbar gefügte und ihrer Lage unbewußte Menschenmasse. Alles stand zusammen, um sie zu lähmen, bewußtlos zu erhalten, Kirche, Schule und Gericht. Auf allem lag die Hand des Monarchen. Kein Organ für die Aufklärung, für Kritik, keine Öffentlichkeit. [...]

In Deutschland schmolzen Gehorsam und Vaterlandsliebe in einer einzigartigen Weise zusammen, - nämlich so, daß die politische Lähmung zu einem deutschen Merkmal wurde. [...]

Es änderte sich da langsam einiges, zu Beginn des 19. Jahrhunderts, als die Verbindung mit dem Ausland enger wurde, die Industrie wuchs und der Bürger mit dem erarbeiteten Wohlstand selbstständiger wurde. [...] Die Bürger [...] stellten ihre Flinten, sofern sie welche besaßen, in die Ecke, und der Bauer seine revolutionäre Heugabel daneben, und sahen hoffnungsvoll der Zukunft entgegen, die nicht auf sich warten ließ.

Wir treten in die Zeit des Eisernen Kanzlers ein. [...]

---

<sup>182</sup> Id., *Der Nürnberger Lehrprozess*, cit., p. 20.

Deutschland stand in kulturellen Blüte. Die politische Apathie, die Zugehörigkeiten zum Polizei- und Militärstaat. Die halbseitige Lähmung der Deutschen, vertrug sich mit einer außerordentlichen sozialen Entwicklung. Man konnte, obgleich entmannt, ein Kulturstaat werden. Macht und Gewalt thronen nicht sichtbar. Sie schoben sich schamhaft in den Hintergrund. Auf Schulen und Universitäten wurde von den staatlichen Lehrbeamten die Verherrlichung dieses Staates, seiner Geschichte und seiner Ideale betrieben. Das Hauptideal war Größe und Macht. Als Skelett des Staates wurde von jedem Einsichtigen das Heer, das starke Heer erkannt. [...]

Wie eng die Menschen mit diesem Staate zusammenhingen, konnte man nach 1918, nach dem Sturz der Dynastie sehen. Da hatte man es in der Hand, sich neu und frei zu konsolidieren. Man zog es vor, unter demokratische Führung (ich wiederhole: unter demokratischer Führung) sich wieder den Generälen anzuvertrauen. Wieder einmal sieht man, daß nichts nutzt und nichts taugt, als was man sich selbst erkämpft. Wir glaubten nicht an uns selbst. Wir glaubten nicht an die Demokratie. Für den Deutschen, dessen waren wir sicher und bleiben dabei, gab es nur die «starke Hand». Wir schrien nach ihr<sup>183</sup>.

Nell'appoggiare questa tesi, Döblin si trovava in accordo con quegli storici che vedevano il nazismo come l'inevitabile e conseguente prodotto dello «spirito germanico». Lo studioso francese Edmond Vermeil (1878–1964) sosteneva la tesi della continuità nella storia tedesca. In *Doctrinaires de la révolution allemande*, l'autore scriveva che il clima che fece da culla al nazionalismo tedesco era da ricercare in quello stesso ambiente che fece germogliare il pietismo, ossia nell'esigenza di un cristianesimo nuovo, al di sopra delle diverse confessioni, in grado di liberare la Germania dal dualismo confessionale sviluppatosi dal XVII al XVIII secolo, in un'epoca in cui in Europa il cristianesimo cominciava a secolarizzarsi. Il ristretto quadro territoriale, quale quello prussiano, in cui l'apparato burocratico era sottomesso all'ortodossia religiosa politico-ecclesiastica, pose le basi per il nazionalsocialismo. La Germania si era costruita un nazionalismo romantico ancor prima del Romanticismo e il nazismo era per l'appunto l'erede di questa tradizione pangermanista. Un altro storico che appoggiava questa idea fu George Lachmann Mosse (1918–1999), il quale, analizzando la funzione centrale dell'antisemitismo nella prassi nazista e il peso che questo ebbe come strumento per acquisire consensi nella borghesia, vide in

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, pp. 22–23.

esso la conferma del regime hitleriano come sbocco finale delle tradizioni della precedente storia della Germania. Mosse sottolineò la peculiarità della storia culturale tedesca e l'unicità del caso tedesco, dovuta al ritardo del processo di unificazione nazionale e quindi al costituirsi di un movimento nazional-patriottico ispirato all'idea del *Volk*. Tale ideologia si fondava sulla ricerca di un radicamento, sull'esaltazione del mondo rurale, sulla negazione del progresso e dell'industrialismo. Essa si orientava sin dall'inizio, più o meno esplicitamente, in senso antisemita, identificando l'ebreo con la «moderna società industriale che sradica il contadino, lo spoglia della sua terra, ne provoca la morte, e così facendo distrugge la parte più genuina del Volk»<sup>184</sup>. In tale prospettiva, Hitler non inventò nulla di veramente nuovo, era semplicemente «l'erede diretto del nazional-patriottismo»<sup>185</sup>, e il movimento nazionalsocialista «non fece che raccogliere sotto un unico comune denominatore le diverse aspirazioni nazional-patriottiche di coloro i quali vedevano le proprie radici spirituali scalzate dall'industrializzazione e dall'atomizzazione dell'uomo moderno»<sup>186</sup>. In questa prospettiva il nazismo appare l'esito di un lungo processo, profondamente interno alla storia tedesca e largamente sedimentato e introiettato nella mentalità comune della popolazione. Al fondo dell'analisi di Mosse vi era pertanto l'idea che il nazismo avesse condotto alle estreme conseguenze un conflitto plurisecolare, intrinseco al processo della modernità, tra le istituzioni parlamentari e rappresentative, dove operava la libertà, e la travolgente ascesa di un uomo come Hitler che travolse le masse, nutrendo se stesso e gli uomini di una vasta mitologia che estetizzava la vita politica e oggettivava la sua sfera inconscia in un orizzonte mitico e simbolico.

L'avvento del nazionalsocialismo ha dunque distrutto la personalità dei Tedeschi e li ha trasformati in una massa deforme e paralizzata, priva di ogni razionalità e di ogni identità.

---

<sup>184</sup> George Lachmann Mosse, *The Crisis of German Ideology. Intellectual origins of the Third Reich*, New York, Grosset & Dunlap, 1964, trad. it. *Le origini culturali del Terzo Reich*, a cura di Francesco Sana-Sardi, Milano, Il Saggiatore, Milano, 2003 p. 43.

<sup>185</sup> *Ibid.*, 442.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 19.

Vom politischen Leben abgeschnitten, haben sich die Deutschen unter preußischer Führung zu einem tüchtigen, gründlichen und zuverlässigen Massenwesen entwickeln können, bei dessen Anblick jedem besseren Tyrannen das Herz im Leibe lachte. Aber da wir Menschen aus demselben Stoff wie alle übrigen sind, blieb vieles in uns unbeschäftigt, ungebunden. Es gab in uns gesellschaftliche Triebe, Qualitäten, Neigungen, die teils verkümmerten, teils irreliefen. Es drängte vieles nach Äußerung, und mußte nach innen schlagen. In den Deutschen hatte sich schon lange, begünstigt durch die Umstände, ein hypertrophischer Sinn für Philosophie und Musik entwickelt. Andere Völker sahen uns als das Träumervolk, das Volk der Dichter und Denker. [...]

Und wir erleben nun, wie in uns nebeneinander aufwächst: Nüchternheit, militärischer Sinn, industrielle Sachlichkeit - und Weltfremdheit und Überschwänglichkeit. [...]

Ein Zerfall der Persönlichkeit. Eine nationale Schizophrenie.

In diesen Zustand gelangte das deutsche Volk nach seiner jahrhundertelangen, regungslos ertragenen, erzwungenen Immobilisierung<sup>187</sup>.

Era l'inizio del «decadimento della personalità», una «schizofrenia nazionale», come diceva Döblin. Per raggiungere questo stato il regime nazionalsocialista fece uso di un'attenta e pressante ideologia che si fondava sul binomio potere-utopia e che combinava una sconfinata brama di potere con una altrettanto potente visione utopica.

Man tut gut, um sich den Charakter dieser Macht klar zu machen, sich zu vergegenwärtigen, da es sich um eine Utopie handelte. Denn diese Macht besaß einen utopischen Kern<sup>188</sup>.

Anche la religione, considerando la sua origine e il suo fine, potrebbe sembrare un fenomeno utopico, ma Döblin dimostrò che l'utopia è completamente diversa dalla religione. L'utopia risponde ad un bisogno terreno e si fonda sulla convinzione che, mediante interventi radicali sulle istituzioni politiche e sociali, si debba modificare il mondo affinché l'uomo possa raggiungere il fine ultimo della sua esistenza, ovvero la perfezione e la felicità. La religione, al contrario, confrontandosi con la realtà, ritiene che ogni stato duraturo di perfezione e di felicità sia impossibile per l'uomo.

<sup>187</sup> Döblin, *Der Nürnberger Lehrprozess*, cit., p. 24.

<sup>188</sup> Id., *Die literarische Situation*, cit., p. 409.



Achten wir auf den Unterschied zwischen Religion und Utopie. [...] In einem Punkt trennen sich Utopie und Religion. Die Utopie antwortet auf einen Machtanspruch, der auf die Erde gerichtet ist, - die Religion verläßt den irdischen Plan. Die Welt soll von der Utopie nicht überwunden, sondern endgültig und radikal verändert werden; [...] Die Utopie glaubt zu wissen, daß Menschen einen Vollkommenheitszustand beständiger Art erreichen können, nach Vornahme radikaler Eingriffe in die sozialen und politischen Institutionen. Die Religion dagegen steht auf der realistischen Einsicht (man mag sie pessimistisch nennen), daß die menschliche Natur, wie sie einmal ist, jeden Vollkommenheits- und Glückszustand von Dauer unmöglich macht. Es ist also, in bezug auf das irdische Glück, die Utopie, welche glaubt, und die Religion, welche nicht glaubt<sup>189</sup>.

Nel XIX secolo si affermarono due utopie, una economica e una biologica, accomunate dallo stesso macro-obiettivo, e cioè la creazione della migliore società possibile per gli uomini. Questa si sviluppava però in due forme diametralmente opposte: una società senza classi per la prima utopia e un *Führerstaat* guidato da Hitler e dagli ariani per la seconda.

L'utopia economica è rappresentata per Döblin dall'idea comunista-marxista, nata come puro socialismo e sviluppatasi poi come messianismo, più precisamente «der proletarische Messianismus»<sup>190</sup>. Tale idea economica non si limitava a proclamare gli ideali di libertà, fratellanza e uguaglianza, ma proponeva degli obiettivi concreti.

Abschaffung der Klassenspannungen zwischen den Menschen und Einrichtung eines kommunistischen Gemeinwesens, in welchem die Staatsform zum Absterben bestimmt ist<sup>191</sup>.

L'idea dell'uguaglianza e della fratellanza tra gli uomini si era fusa con l'idea della lotta di classe e da quest'unione era nato il nuovo ideale dello stato, lo stato senza classi sociali. Si trattava di una forma secolarizzata di messianismo, un profetismo senza Dio, che annunciava il paradiso in terra, nel quale il vero

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 410.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 412.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 412.

Messia era proprio la classe operaia che portava la redenzione del mondo lottando contro il male rappresentato dai borghesi. Nel cuore della politica sorgeva una dimensione impolitica, associata alla funzione redentrice che vi assumeva il proletariato. Il proletariato è dunque l'altro – o l'antagonista – della religione, ma è anche l'espressione della sua contraddizione interna, la rivelazione del segreto di cui, in quanto protesta contro la sofferenza, essa era stata portatrice. Quel che la religione tradiva o pervertiva – una promessa di emancipazione o di redenzione – il Messia, o meglio, la forza messianica del popolo lo rivelava, lo ristabiliva e lo faceva trionfare contro di essa.

Gleichheit aller Menschen und christliche Nächstenliebe, später Humanismus geworden, sind die Grundelemente der sozialistisch-kommunistischen Utopie. Aus einem religiösen Zentrum, aus dem besten menschlichen Kern heraus wächst diese Idee und sucht sich zu realisieren, um der Qual und Bedrängnis der Historie endgültig Herr zu werden. Sie will sich fast in jedem Jahrhundert des Staates und der Menschheit bemächtigen<sup>192</sup>.

In queste parole riaffiorava quel desiderio che univa molti emigrati della giovane generazione: unire valori socialisti e cristiani al fine di creare una base spirituale per il nuovo stato tedesco.

Come l'utopia economica, anche la seconda utopia, quella biologica, sacrifica la sfera spirituale ed etica dell'uomo rendendole superflue; per usare le parole dello stesso Döblin «das Geistige und das Sittliche sind bloßer Oberbau»<sup>193</sup>. Tuttavia, l'utopia biologica si presenta in modo molto diverso. Essa riduce l'uomo, e dunque il popolo, a pura fisiologia.

Die biologische Utopie hält sich an die zoologisch natürliche Seite der menschlichen Existenz, exakter an die «wissenschaftlich-natürliche» Seite der menschlichen Existenz. Denn was die heutige Naturwissenschaft vom Menschen weiß, ist ja noch etwas anderes, als was der Mensch in der Natur ist. Das heißt: die biologische Utopie greift einige wissenschaftliche Vorstellungen vom Menschen auf und erhebt sie zum Rang führender Wahrheiten<sup>194</sup>.

---

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 413.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 413.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 414.

Questo processo può però avere delle conseguenze molto gravi, poiché dalla combinazione di utopia e fisiologia possono affiorare e prosperare il mito del superuomo nel senso della selezione biologica, la controversa immagine nietzscheana della «bestia bionda» e l'ideale pangermanico. L'utopia biologica finisce col diventare utopia razzista. Döblin ripercorre le tappe di questa trasformazione che ebbe inizio nel XIX secolo con lo sviluppo del darwinismo. La teoria evoluzionistica di Darwin era stata accolta dalla comunità scientifica e dalla società in modo sorprendentemente rapido, ma molto spesso, anziché considerarla nel suo complesso, se ne erano privilegiati solo alcuni aspetti, in particolare il concetto di «lotta per l'esistenza» e quello della «selezione naturale», un fatto, questo, che non può sorprendere più di tanto, considerate le condizioni socio-culturali del tempo. Il darwinismo sociale diventava una possibile risposta alle esigenze di emancipazione dei gruppi sociali sfruttati e forniva una teoria in grado di avallare le pratiche imperialistiche degli Europei nei territori d'oltremare. Diventava però soprattutto una teoria che poteva legittimare l'ideologia razzista del nazionalsocialismo. La teoria darwiniana subiva un profondo cambiamento e il processo evoluzionistico che questa enunciava veniva trasferito dalla storia naturale a quella umana, senza tuttavia comprenderne i fondamenti di socievolezza e di cooperazione tra gli animali e tra gli uomini: «Krapotkins Stimme drang nicht durch»<sup>195</sup>, scrisse Döblin. Pëtr Aleksejevic Kropotkin (1842–1921), rivoluzionario anarchico russo, scienziato e filosofo, elaborò una teoria antropologica che prendeva le mosse dalla discussione critica del darwinismo e dei suoi successivi sviluppi, o meglio delle sue falsificazioni e strumentalizzazioni. Kropotkin si occupò del darwinismo in una serie di saggi per la rivista «The Nineteenth Century», pubblicati nel 1902 nel volume *Mutual Aid: a factor of evolution*, ma la sua non fu una critica ideologica. Egli accettò infatti la teoria evoluzionistica darwiniana quale fondamento scientifico dell'analisi della convivenza umana, ma modificò il concetto di «lotta per l'esistenza» e aggiunse un secondo fattore alla base dell'evoluzione: il «mutuo appoggio». Partendo dall'analisi della lotta per l'esistenza come fattore evolutivo, egli criticò l'accento posto sulla lotta tra individui della medesima specie, dimostrando inoltre che anche Darwin si era distaccato da questa concezione, e

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 414.

concluse che la specie più adatta alla sopravvivenza non era quella caratterizzata dalla lotta interna tra gli individui della specie stessa, ma quella maggiormente capace di esercitare al suo interno il mutuo soccorso e la cooperazione. Lo stesso Darwin aveva definito l'uomo come un animale sociale e aveva affermato che il fondamento della socievolezza animale e umana è di tipo biologico, aggiungendo che l'istinto di reciproca simpatia negli animali sociali emerge più spesso del mero impulso egoistico all'autoconservazione. Queste concezioni darwiniane vennero ampliate da Kropotkin e riformulate in una teoria del mutuo appoggio quale fattore dell'evoluzione, valida non soltanto per il mondo naturale ma anche per quello umano. Con «mutuo appoggio» si intendono quindi due ambiti concreti: nell'evoluzione della specie mutuo appoggio e reciproco sostegno costituiscono, accanto alla lotta per l'esistenza, un fattore di grande rilevanza per la sussistenza della vita e lo sviluppo della specie; nella storia dell'uomo, allo stesso modo, sono ugualmente rilevanti per lo sviluppo progressivo delle istituzioni sociali. Tuttavia, con la strumentalizzazione delle teorie di Darwin questo fondamentale aspetto venne completamente cancellato.

Secondo Döblin queste teorie scientifiche divennero ben presto temi della filosofia popolare e della letteratura. Dopo il 1870, il filosofo tedesco Friedrich Nietzsche (1844–1900) riconobbe l'enorme portata delle idee darwiniane. Al di là delle opportune riserve e delle pungenti critiche, il darwinismo poteva avere delle importanti conseguenze sulla morale e sulle aspirazioni dell'uomo. A partire dalle critiche al darwinismo, il filosofo affermò le sue tesi sulla volontà di potenza che, a suo parere, presiede lo sviluppo delle funzioni superiori dell'uomo, ovvero la liberazione dell'*Übermensch*. Nietzsche fu un critico spietato del suo tempo e del contesto socio-culturale nel quale viveva, un brillante profeta del futuro e, soprattutto, un cinico contestatore delle filosofie e degli assetti culturali a lui precedenti. Tuttavia, fu solo dopo la morte del pensatore, il quale, in vita, non trovò mai la larga acclamazione e valorizzazione, che le sue opere e le sue tesi per molti versi rivoluzionarie e sconvolgenti divennero oggetto di un profondo e controverso dibattito e, debitamente o indebitamente, vennero assunte come loro fondamento ideologico-legittimante da differenti posizioni del panorama intellettuale di stampo politico del secolo breve, sia di destra che di sinistra. Per decenni la filosofia dell'*Übermensch* di Nietzsche ed il

suo concetto di volontà di potenza, con la loro carica rivoluzionaria, anti-sistemica ed anti-borghese, sono stati strumentalizzati e mondanizzati, nella forma dell'accostamento ad uno tra i più sanguinari e risolutivi pensieri della storia: Nietzsche risultò essere il padre illegittimo del nazismo. Il filosofo divenne il pensatore, l'ideologo, l'ispiratore del pensiero nazionalsocialista. Tralasciando l'influenza delle probabili alterazioni al suo pensiero operate dalla sorella, intimamente legata al partito nazista, ancora tema di dibattito e critica filologica ed ermeneutica, con i suoi concetti di *Übermensch* e di volontà di potenza egli si prestava ad essere il padre illegittimo dell'ideologia nazista che poneva al centro delle sue riflessioni l'affermarsi di una nuova umanità, più forte e più evoluta, la quale, a partire da impulsi di supremazia ed autoaffermazione individuale, sarebbe stata in grado di imporsi sulle categorie umane considerate inferiori e più deboli. L'idea dell'«oltreuomo», ovvero dell'autenticazione di una nuova umanità, in grado di superare i limiti strettamente umani della storia, della morale, dell'ideologia e del sentimento, si sposava, con le adeguate forzature interpretative, con il concetto cardine del pensiero hitleriano: l'avvento di una nuova fase storica del mondo, totalmente guidata e determinata da una categoria umana più intelligente e biologicamente più adatta alla sopravvivenza sul pianeta rispetto alle altre e, soprattutto, predestinata, ovvero la cosiddetta «razza ariana», il popolo dei tedeschi puri.

L'idea socialista fu in grado di creare una coscienza di classe influenzando così indirettamente la politica, cosicché soprattutto durante l'epoca della prima industrializzazione, diventò espressione della classe in rivolta. L'idea biologica, invece, inizialmente non fu capace di agire come mezzo di formazione di una tale coscienza, ma si affermò solamente tra piccoli gruppi e slegata ad altre correnti. Il 1918 segnò tuttavia una rottura nella storia: la prima Guerra Mondiale si era conclusa con una pesante sconfitta, la dinastia degli Hohenzollern aveva perso tutto il suo potere e il Secondo Reich era stato distrutto. A quel punto il socialismo cercò di affermarsi, ma senza successo e l'idea biologica, trasformatasi in utopia, si avventò contro l'idea socialista e da questa lotta, secondo Döblin, nacque la biopolitica<sup>196</sup>.

---

<sup>196</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 416. La genesi del concetto di «biopolitica» si può rintracciare tra gli anni Venti e Cinquanta del secolo scorso. Il primo ad usare questo termine è probabilmente lo scienziato politico svedese Rudolph Kjellén (1864–1922), il quale, nel

---

1916, nel libro *Staten som livsform*, in tedesco *Der Staat als Lebensform*, descrive lo stato non più come soggetto di diritto nato da un contratto volontario, ma come un insieme di uomini che si comportano come un unico individuo allo stesso tempo spirituale e corporeo. Lo Stato, visto come un'unità organica sovraindividuale, è fondato su di un'identità etnica, che lo identifica ad una forma di vita. Le tensioni sociali e i conflitti di interesse tra i gruppi che lo costituiscono, così come le forme di cooperazione tra gli stessi, manifestano la stessa intensità dei fenomeni della vita e il loro caratterizzarsi come una costante lotta per l'esistenza. «Biopolitica» è il termine che Kjellén introduce per nominare questa «biologizzazione» dello Stato. Successivamente il biologo Jacob von Uexküll (1864–1944) diede alla biopolitica una configurazione biologica. Nel suo volume del 1920 intitolato *Staatsbiologie* sostiene che lo stato tedesco sia minacciato da una serie di malattie come il sindacalismo sovversivo e la democrazia elettorale che minacciavano di portarlo alla dissoluzione. Contro questi parassiti, e qui c'è il riferimento biopolitico, lo Stato-corpo doveva essere dotato di una competenza medica capace di espellere i germi e di guarirlo. Il termine viene ripreso negli anni Trenta sulla rivista «*Zeitschrift für Geopolitik*» di Klaus Haushofer (1869–1946), insegnante e amico di Rudolph Hess (1894–1987), come elemento integrante della teoria nazista dello *Lebensraum*. «Biopolitica» e «geopolitica» vengono definite le «basi di una scienza naturale dello Stato»: la prima per denotare lo sviluppo delle unità etniche nel tempo; la seconda come chiave per studiarne la distribuzione nello spazio. «Blut und Boden» per l'appunto. Poco prima della guerra fu l'inglese Morley Roberts (1857–1942) con l'opera *Bio-politics. An Essay in the Physiology, Pathology and Politics of the Social and Somatic Organism* a paragonare lo stato ad un apparato immunitario, individuando nell'intero repertorio immunologico, dagli antigeni agli anticorpi, il corrispettivo politico. La prima tappa di questo viaggio concettuale si arresta nel 1945 quando sotto il nazismo la biopolitica si trasformerà in tanatopolitica che la porterà a distruggere il cosiddetto apparato immunitario dello stato a rivolgersi contro il suo stesso corpo che dovrebbe proteggere. La biopolitica cominciò a liberarsi dalla pesante ipoteca nazista negli anni Quaranta, quando il filosofo francese George Canguilhem (1904–1995) formulò nella sua opera filosofica *Le Normal et le pathologique* l'idea di una «filosofia della biologia» contrapposta alla biologia antifilosofica dei nazisti. Negli anni Sessanta Aaron Starobinski con *La biopolitique: Essai d'interprétation de l'histoire de l'humanité et des civilisations* e Edgar Morin (nato nel 1921) con *Introduction à une politique de l'homme* ripresero il nesso tra biologia e politica anche se in termini umanistici: alla biopolitica attribuivano il compito di sottrarre lo sviluppo del genere umano alla sua tendenza economicistica e produttivistica. Negli anni Settanta Thomas Thorson (nato nel 1934) scrisse un volume intitolato significativamente *Biopolitics*, il cui

Seguì uno stadio di transizione, la Repubblica di Weimar, pionieristico tentativo di risposta antitotalitaria alla crisi dell'età liberale, che però non fu capace né di segnare un nuovo inizio nella storia del paese, né di portare avanti quel percorso storico che la guerra aveva bruscamente interrotto, rivelandosi così un clamoroso esempio di autodissoluzione di una democrazia. Essa fu un momento di rottura culturale e di liberazione dalle vuote convenzioni, luogo di sperimentazione del Moderno, ma, al tempo stesso, manifestazione della sua più brutale e irrazionale negazione. Ed ecco che l'idea biologica, privata della sua componente puramente biologica che derivava dalle teorie di Darwin e dall'*Übermensch* di Nietzsche a favore dell'idea della supremazia della razza ariana, iniziò un irrefrenabile e terribile processo di degenerazione che andò però a rafforzare e a nutrire lo spirito di vendetta e il pangermanesimo dilaganti.

In unserem Falle, in dem der biologischen Utopie, wurde sehr bald die reine biologische Idee Nietzsches (von dem zu schaffenden Übermensch) fallen gelassen zugunsten der Idee des weißen arischen Menschen, des Herrenmenschen. Das war eine Abschwächung und die erste Degeneration der Utopie. [...]

Der originale biologische Zukunftsgedanke, eine charakteristische Menschheitsidee der naturwissenschaftlichen Epoche, diene jetzt dazu, dem Pangermanismus frisches Blut zuzuführen<sup>197</sup>.

---

valore sta nel riferimento diretto alla sfera della natura come parametro politico. A metà degli anni Settanta fu anche Michel Foucault (1926–1984) a recuperare, ma su ben altre basi, la biopolitica, ristrutturandola e sistemandola dentro una connessione con la storia e le soglie storico-epistemologiche che hanno dato al concetto una fortissima rivitalizzazione. Per Foucault la biopolitica era un'area d'incontro tra potere e sfera della vita, un incontro che si realizzò pienamente in un'epoca precisa: quella dell'esplosione del capitalismo. Döblin usò il termine «biopolitica» riferendosi al concetto di «geopolitica» di Haushofer in quanto supporto teorico alla teoria dello «spazio vitale», pretesto e giustificazione per le conquiste naziste. Per una ricostruzione della genesi della «biopolitica» e per un suo studio, si vedano Roberto Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004; Antonella Cutro, *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Verona, Ombre corte, 2005.

<sup>197</sup> Döblin, *Die deutsche Utopie von 1933 und die Literatur*, cit., p. 373.

La decadenza si fece ancora più tragica con l'affermarsi di un nazionalismo fanatico ed estremo che, agli inizi degli Anni Trenta, conobbe un'adesione di massa.

Hier in dieser Ohnmachtsatmosphäre, sprang der Nachkriegsnationalismus, der sich kräftig organisiert hatte, und gab Richtung und Mut. Es war der rechte Moment, über das bisherige bloße Nationale hinauszugehen und die Massen zu etwas Gewaltigem hinzureißen. In ihren Kreisen hatte die Bewegung schon die Rassetheorie und die dazugehörige Biopolitik verbreitet. Man gab dem alten «System» den letzten Stoß und schwang sich in den Sattel. Man gewann die Massen durch Übereumpelung (nicht durch Zustimmung) und durch den Enthusiasmus, der von der Leitidee des Herrenvolkes ausging. [...]

Freilich hat sich die biologische Idee auf ihrem Weg bis zum führenden Staatsprinzip [...] verändert. Die Verstümmelung, ja die Prostituirung der Leitidee, ihre Verengung und Verarmung durch den Nazismus, liegt auf der Hand<sup>198</sup>.

In breve tempo l'idea biologica di un'umanità pura e «qualitativamente» superiore si tradusse non solo nel diritto ma nell'obbligo vero e proprio di sottomettere e sterminare le altre popolazioni considerate inferiori. La «Prostituirung» e la strumentalizzazione delle teorie di Darwin e di Nietzsche sfociarono in un terribile programma di sterminio di popoli interi e in un militarismo sfrenato.

Und was soll man dazu sagen, wenn von dem ganzen Plan der Steigerung der Menschheit, der Übergipfelung der Menschheit durch eine höhere Art nichts übrig bleibt als die Ausrottung einiger Nachbarvölker, die man für minderwertig erklärt und die man ausrauben und von ihrem Boden vertreiben will, und andere Dinge, die sich bequem aus einem rohen entfesselten Militarismus erklären lassen?<sup>199</sup>

Tuttavia, notava Döblin, non si poteva sottovalutare la componente utopica che persisteva in questo processo, il quale non sarebbe stato del resto concepibile se non come utopia.

---

<sup>198</sup> Id., *Die literarische Situation*, cit., p. 419.

<sup>199</sup> Id., *Die deutsche Utopie von 1933 und die Literatur*, cit., p. 373.



Dennoch ist die utopische Beteiligung an dem Vorgang nicht zu übersehen, und man versteht das ganze historische Bild dieser als Revolution aufgezogenen, eindeutig militärisch und machtpolitisch verlaufenden und katastrophal endenden Bewegung nicht ohne das Merkwort «Utopie»<sup>200</sup>.

E così si arrivò al 1933, anno in cui «der Machtkörper»<sup>201</sup> penetrò e si impossessò dell'utopia, supportato da due fronti: dalla rabbia degli sconfitti di guerra, assetati di vendetta e di rivincita, e dal pangermanesimo di eredità romantica, il quale, assimilatosi alle teorie dell'*Herrenvolk* tedesco e della *Herrenrasse* ariana, divenne un motore estremamente efficiente.

Was man, obwohl politisch, will, ist dabei kein Staat wie irgendein anderer Staat. Sondern man ist ein unbegrenzt wachsender dynamischer Kern, der in die ausgebreitete Lebenssphäre der Völker eindringt und sie durchdringen und einschließen will. Aber das gelingt dem Kern nicht und gelingt ihm nie. Denn immer behält die ausgebreitete Lebenssphäre der Menschen, die weitschichtig natürliche und übernatürliche Realität des Menschen, die Oberhand, und der Mensch, in seiner vollständigen Menschheit, tritt entweder die starke und gewaltige Utopie nieder und wendet sich von ihr, zerfleischt, mit Flüchen, ab, oder unterwirft sich ihr, paßt sich ihr an, aber nur, um sie sich anzupassen, so daß sie nicht mehr Utopie ist, sondern ein Dung auf dem Acker des Menschen<sup>202</sup>.

Il pangermanesimo, la teoria della razza e l'oscuro misticismo che avvolgeva il *Reich* crearono quell'illusione di aver finalmente raggiunto un'identità tra il singolo, il suo popolo e la storia. Il fascino del nazionalsocialismo proveniva proprio dal quel nucleo utopico da cui era sorto e della cui forza si fece portatore, espressione dunque di una continuità nella storia del paese. Döblin, in questo, ci aveva visto giusto.

---

<sup>200</sup> Id., *Die literarische Situation*, cit., p. 420.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 420.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 421.

## 2. «*Ich kannte die Deutschen*»: L'incontro con i connazionali

Le reazioni della popolazione tedesca all'avvento del nazionalsocialismo furono diverse. La prima di queste, diventata un vero e proprio cliché, venne illustrata da Döblin nel suo *Journal 1952/53*, nel paragrafo *Ich kannte die Deutschen*<sup>203</sup>.

Ich kannte die Deutschen aus der Zeit vor 33. Danach war der Nazismus über sie gekommen. Ich suchte mich zu informieren, ich suchte nach einem überzeugten Nazi, und traf keinen. Wen auch immer ich sprach: er wußte nichts, er wußte von nichts, er leugnete, bemäntelte und verschwieg. Es wäre eigentlich alles eine riesige Übertreibung, eine Propagandaangelegenheit gewesen, die das Radio und die Zeitung so mächtig aufbauschen<sup>204</sup>.

I Tedeschi sembravano estranei alla catastrofe nazista e lontani da quell'inarrestabile precipitare di eventi che condussero il paese allo sfacelo. Ciò che li preoccupava era riuscire a ripartire e a ricostruire tutto ciò che era stato distrutto, come se nulla fosse mai successo. Se, da un lato, questo atteggiamento era legato ad una questione di pura sopravvivenza, dall'altro esso poteva inserirsi nel delicato processo di rimozione dei crimini appartenenti al passato più recente, un processo questo che non sottende una rimozione negazionistica, ma ne presuppone un inconscio superamento. Nella rimozione non si trattava della difesa del *Terzo Reich* e del suo *Führer*, ma del proprio Io, il quale non vuole ammettere nessuna colpa, né davanti a sé, né davanti ad altri. La perdita di un orientamento umano, causata dalla disarmante disumanità del regime e della totale identificazione con le idee di Hitler, si rivelò come l'eredità più ostinata lasciata dallo Stato nazionalsocialista e dal suo terreno storico.

Die Menschen dieses Landes scheinen in einem eigentümlich distanzierten Verhältnis zu den Vorgängen ihrer Epoche zu stehen. [...] Aber das riesenhafte Zugrundegehen, in dessen Mitte sie selber stehen, nehmen sie knapp zur Kenntnis. Sie nehmen die sintflutartige Katastrophe wie irgendeinen Unglücksfall, wie ein Groß-Schadenfeuer hin. [...] Ein Haupteindruck im Lande [...] ist, daß die Menschen hier wie

---

<sup>203</sup> Id., *Ich kannte die Deutschen*, in *Journal 1952/53*, cit., pp. 385–388.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 385.

Ameisen in einem zerstörten Haufen hin und her rennen, erregt und arbeitswütig zwischen den Ruinen und ihr ehrlicher Kummer ist, daß sie nicht sofort zugreifen können, mangels Material, mangels Direktiven. Die Zerstörung wirkt auf sie nicht deprimierend, sondern als intensiver Reiz zur Arbeit<sup>205</sup>.

Questo tipo di tedesco, che apparentemente non ha visto né sentito nulla e che presumibilmente non era un nazista, appare anche nella brochure del 1946 *Nürnberger Lehrprozess*. Pur non negando l'orrore, egli visse il nazionalsocialismo con una consapevolezza distaccata e marginale, senza riconoscere le reali responsabilità.

Es gibt zweierlei Schuld: die, planmäßig ein Verbrechen begangen zu haben und die, eins zu ermöglichen und zuzulassen. Wir haben dies und jenes nicht gewollt und nicht gewußt. Aber es lag an uns zu wollen und zu wissen.

Es wäre schwer gewesen, aber wir hätten es gemußt. 1918 war es sogar leicht, aber nicht einmal da wollten wir. Wir wollten Ruhe und Ordnung und ermöglichten den Nazi<sup>206</sup>.

Döblin riconosceva che ci potessero essere stati dei gruppi che rimasero immuni al nazionalsocialismo, tuttavia li accusava di grave negligenza per non essersi informati.

Wo sah man, wenn man einzelne Fälle beiseite läßt, im Krieg unsere Unabhängigkeit, unseren Willen, einzuschreiten?

Wir berufen uns auf den Terror, der uns verhinderte. Er bestand. Aber erstens hat andere Völker der Terror nicht an wirksamen Aktionen gehindert. Und dann benahmen sich zahllose bei uns – (leugne es, wer kann) -, garnicht so, als ob sie den Terror überhaupt als Terror empfunden hätten. Es scheint, zahllose waren im Fall vieler hier vorgebrachter Verbrechen nicht unparteiisch. Sie billigten sie. Manche billigten sie noch heute. [...]

Die Deutschen haben jahrelang unter der Herrschaft dieser Männer, der Rädelsführer, der Hauptkriegsverbrecher gestanden. Sie konnten sie aus der Nähe

---

<sup>205</sup> Id., *Schicksalsreise*, cit., pp. 313–314.

<sup>206</sup> Id., *Der Nürnberger Lehrprozess*, cit., p. 31.

beobachten. Sie wußten, was gespielt wurde, und sind ihnen bis zum blutigen Ende gefolgt. Die Behauptung, nichts gesehen und gehört zu haben, ist traurig und faul<sup>207</sup>.

Accanto a questo primo gruppo, che apparentemente non aveva visto né sentito nulla, Döblin individuò coloro che, disorientati e paralizzati, non riuscivano a reagire e a staccarsi dall'apparato nazista e che al contrario sprofondarono in una letargia e in un graduale ritiro alle esigenze più elementari, anziché favorire riflessione critica e coscienza storica.

Die Menschen sind dieselben, die ich 1933 verließ. Aber es ist allerhand mit ihnen geschehen. Ich stellte es im täglichen Umgang mit ihnen fest. Sie haben dieselben Interessen, Allüren wie früher, haben unverändert Sinn für Musik, viele besitzen Kenntnisse. Aber sie sind im ganzen weniger mannigfaltig, weniger persönlich als früher. Sie erscheinen mir, jedenfalls mir, der von draußen hereinkommt, viel uniformer. Sie haben eben zwölf Jahre wenig Einflüsse von außen erfahren und diese Einflüsse waren stark kontrolliert. Eine gleichsinnige Propaganda, ein ununterbrochener Druck von behördlicher Propaganda lastete auf ihnen und nivellierte sie, ob sie gebildet oder ungebildet waren.

Ich habe den Eindruck und ich behielt ihn die ganze erste Zeit hindurch: Ich habe ein Haus betreten, das voller Rauch steht – aber die Bewohner merken nichts davon.

Neu ist mir eine gewisse geistige Schwerfälligkeit. Sie sind wie eingerostet. Sie verfügen über kleines Repertoire an Vorstellungen, das man ihnen eingepägt hat, und damit arbeiten sie, und man kann sie schwer daraus ziehen. Das hat das Regime hinterlassen. Und darum prallen von ihnen auch alle Aufrufe ab, die man an sie richtet, und die Broschüren zur Aufklärung wirken darum kaum und werden ablehnend und empört gelesen, als wenn der Diktator noch im Lande wäre. Und darum kann man auch bei Diskussionen über die Schuldfrage mit ihnen nicht weiterkommen. Darum sperren sie sich auch gegen politische Unterhaltungen mit Leuten, die eine andere Auffassung haben. Sie sind verstört, gequält und wollen zufriedengelassen sein. Wie begreiflich<sup>208</sup>.

Le parole di Döblin risuonano forti e chiare. «Eingeröstet» e «verstört», così apparivano i Tedeschi agli occhi dello scrittore rientrato in Germania. Il nazionalsocialismo ebbe un impatto massivo sulla coscienza collettiva. La

---

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>208</sup> *Id.*, *Schicksalsreise*, cit., p. 321.

propaganda e la *Gleichschaltung* dell'opinione pubblica e delle istituzioni, livellarono e manipolarono a tal punto le menti dei Tedeschi che questi non riuscivano più a pensare e ad agire se non entro quei ristretti e rigidi schemi che il regime imponeva loro. Come automi, anche dopo la liberazione, essi continuarono a comportarsi come se il *Führer* fosse ancora al potere. I Tedeschi persero gradualmente la loro identità e la loro individualità, prede di un disorientamento collettivo che si fece ancora più destabilizzante dopo la caduta del regime hitleriano e che divenne l'elemento caratterizzante della mentalità del dopoguerra.

In *Kritik der Zeit* Döblin utilizzò l'immagine dell'alcolista che, assuefatto dalla sua dipendenza, quando viene privato del suo «Rauschgift»<sup>209</sup>, soffre, si sente smarrito e disorientato. Egli deve tuttavia imparare ad accettare questa nuova condizione e viverla come l'inizio della sua guarigione. Il nazionalsocialismo poteva essere la metafora di una droga che aveva assuefatto completamente il popolo tedesco. Per far fronte a questa assuefazione possono aiutare solamente «Kritik und Verstand». Bisognava recuperare la capacità critica e la propria ragione, ricominciare a pensare e ad agire autonomamente: «Es ist aus mit dem Befehlen, und das ist gut, Ihr seid auf Eure eigenen Beine gestellt»<sup>210</sup>. Anche in *Nürnberger Lehrprozess* lo scrittore parlava di una «narcosi», uno «stordimento» dal quale i Tedeschi dovevano essere risvegliati: «Wir sollen erwachen, anders als um 1933, wo man uns zurief: «Deutschland erwache», - und uns betäubte»<sup>211</sup>.

Al disorientamento si affiancavano poi i problemi della quotidianità, tra i quali la fame era uno dei più gravi.

Der Hunger hier im Lande ist eine fürchterliche Gewalt. Er besonders, er macht die Menschen finster und rebellisch. Man kann bekanntlich schlecht mit einem Menschen verhandeln, dem die Gedärme knurren, und wenn ihm schon die ganze Politik keinen Spaß macht, wie kann sie ihm jetzt gefallen, wo er noch dazu besonders die Leute haßt, die, wie er glaubt, ihm das tägliche Brot nehmen<sup>212</sup>.

---

<sup>209</sup> Cfr. Id., *Kritik der Zeit*, p. 32.

<sup>210</sup> Id., *Kritik der Zeit*, cit., p. 84.

<sup>211</sup> Cfr. Id., *Der Nürnberger Lehrprozess*, cit., p. 4.

<sup>212</sup> Id., *Schicksalsreise*, cit., p. 320.

Questa situazione era aggravata da un ulteriore elemento, di cui Döblin, con grande delusione, si rese ben presto conto: la maggior parte dei Tedeschi rimase immune alla propaganda degli Alleati e continuava a comportarsi come se Hitler fosse ancora al potere.

Lo storico tedesco Christoph Kleßmann riportò i dati relativi ad alcuni sondaggi sull'atteggiamento dei Tedeschi nei confronti del nazionalsocialismo che furono condotti dagli Americani in Germania. I dati dimostrarono la tendenza sempre crescente a considerare il nazionalsocialismo come una buona idea, la quale venne però impiegata nel modo sbagliato. Kleßmann analizzò undici sondaggi e da questi emerse che «tra novembre 1945 e dicembre 1946 in media il 47% degli intervistati si espresse in modo positivo sul nazionalsocialismo. Fino ad agosto 1947 questa percentuale salì al 55% e si mantenne su questi livelli anche nei mesi seguenti». Questa tendenza veniva confermata anche da un'altra questione, affrontata durante questi sondaggi, riguardante la scelta del governo migliore tra comunismo e nazionalsocialismo. «A novembre 1946 circa il 15% indicò come governo migliore il nazionalsocialismo, una percentuale che nel febbraio 1949 salì al 40%, mentre i sostenitori del comunismo scesero dal 10% registrato nel primo sondaggio a meno del 5% del successivo; il 65% si pronunciò inizialmente contro entrambi i governi, valore che si ridusse al 50%; la parte restante non si espresse»<sup>213</sup>. Anche Martin Greiffenhagen (1928–2004) e la moglie Sylvia Greiffenhagen pubblicarono interessanti dati relativi ad altri sondaggi. Alla domanda quale fosse stato il miglior periodo del XIX secolo per la Germania, «il 45% della popolazione della Germania dell'Ovest scelse il Kaiserreich, mentre il 40% il nazionalsocialismo, più precisamente quella finestra temporale che andava dal 1933 al 1938, il 7% la Weimarer Republik, il 2% il periodo dal 1939 al 1945, un altro 2% quello dopo il 1945 e il restante 4% non si espresse al riguardo». E alla domanda opposta, cioè quale fosse stato il periodo peggiore per il paese, «il 70% indicò il periodo tra il 1945 e il 1948, gli anni dunque dell'immediato dopoguerra, segnati da miseria, difficoltà economiche, processi di denazificazione e nuove prospettive. Solo l'8% riteneva che il periodo peggiore

---

<sup>213</sup> Cfr. Christoph Kleßmann, *Die doppelte Staatsgründung. Deutsche Geschichte 1945–1955*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1991, p. 56.

fosse stata la guerra»<sup>214</sup>. Per quanto imprecisi e non sufficientemente rappresentativi possano essere stati i sondaggi e i dati raccolti, questi dimostravano una tendenza che non poteva né doveva essere trascurata. Seguendo i sondaggi riportati dai Greiffenhagen, solo l'8% della popolazione ricordava gli orrori della guerra, e quasi la totalità invece continuava ad esprimersi a favore di un regime autoritario. La liberazione dal nazionalsocialismo da parte delle potenze alleate era invece considerata dal 70% degli intervistati come il periodo più buio che segnò il tracollo politico, economico e morale della nazione. Come notò Mertz, il processo di rimozione post-bellico stava funzionando benissimo.

So perfekt funktionierte 1951 das System der Verdrängung, daß gar nicht mehr gesehen wurde, daß die wirtschaftliche und politische Not nach 1945 die Folgen des Nationalsozialismus waren<sup>215</sup>.

Accanto alla descrizione del disorientamento collettivo dei tedeschi, in *Kritik der Zeit* l'immagine della malattia divenne la metafora del nazionalsocialismo. Döblin parlava qui di «Wahnidee», «Geschwür», «Krankheit» e di «Kollektivwahn»<sup>216</sup>. In *Eine kleine Bilanz* aveva inoltre definito Hitler un «Krebsgeschwulst»<sup>217</sup>. Considerare il nazionalsocialismo una malattia era un passaggio molto delicato, poiché ciò implicava che nessuno venisse colpevolizzato per gli eventi accaduti e nemmeno per il proprio comportamento, bensì dimostrava che si era trattato di un avvenimento al di fuori dalla portata del singolo individuo, al quale questi non poteva opporsi. Tuttavia Döblin non poteva accettare la malattia del nazionalsocialismo come un evento immutabile e indistruttibile. Egli pretendeva «Einsicht», voleva comprendere ed esaminare. Pertanto verso la fine della brochure *Der Nürnberger Lehrprozess*, egli fece parlare un «Einsichtigen», il quale aveva il compito

---

<sup>214</sup> Cfr. Martin Greiffenhagen, Sylvia Greiffenhagen, *Ein schwieriges Vaterland: zur politischen Kultur Deutschlands*, München, List, 1979, pp. 34, 331.

<sup>215</sup> Mertz, *Und das wurde nicht ihr Staat*, cit., p. 97.

<sup>216</sup> Döblin, *Kritik der Zeit*, cit., pp. 76, 78, 124.

<sup>217</sup> Id., *Eine kleine Bilanz*, cit., p. 389.

fondamentale di enunciare ad alta voce il grande insegnamento che il processo doveva trasmettere al popolo tedesco.

Wir hören einen Einsichtigen klagen:

So weit sind wir nun. Wir haben alles verloren. Wir sind nicht mehr Herren in unserm Haus, und unser Haus liegt halb in Schutt und Asche.

Uns ist alles mißlungen, und wir haben doch soviel gearbeitet und geleistet und in der Welt so gegläntzt mit Technik und Industrie, mit Wissenschaft und Kunst.

Wir wurden von strengen Fürsten regiert. Sie haben uns schlecht aufwachsen lassen. Nein, unsere Eltern haben nicht gut an uns getan. Die Fürsten ließen uns bauen und ackern und wirtschaften, aber selber handeln und selber denken ließen uns nicht. Wir waren und blieben entmündigt.

Wir mußten uns wie Kinder in der Ecke des Hauses verstecken, das wir selber errichtet hatten. In der Mitte stand der Fürst, empfing und bestimmte. [...]

Und dann kamen die Nazis und hatten es leicht mit uns. Und dann sahen wir richtig, wie schlimm es um uns stand.

Sie haben uns unterworfen und uns zu so üblen Dingen getrieben, daß die Schande noch lange Zeit auf uns liegen wird.

Wir wissen es. Wir leugnen es nicht.

Nun sehen die Fremden in unserm Land nach dem Rechten. Sie werden sich schadlos halten für das, was wir ihnen angetan haben. Wir werden uns langsam wieder aufrichten können, langsam. Man wird uns nicht vernichten. Aber nicht das ist die Hauptsache.

Jetzt tun sie, was wir längst hätten tun sollen. Sie beseitigen das Militärregiment, die Nazis, die Krautjunker und die Schlotbarone, - warum, wofür? Um uns friedlich zu machen. Aber wir waren nicht kriegerisch. Man trug es in uns hinein. [...] Man hat uns in Kriege gezwungen.

Nun ist es dahin gekommen, daß sie bei uns schalten und uns vor unsern wirklichen Feinden schützen und sie vernichten und mit der Wurzel aus unserm Boden ziehen. Wir wollen die Augen davor nicht schließen.

Wir wollen und müssen neben sie treten und das Werk mit ihnen vollenden.

Denn einiges können nun wir tun.

Den Willen können nur wir aufbringen, und es liegt an uns, zur Einsicht zu kommen. Wir wollen nicht, daß wir am Schlusse dastehen und nicht einmal mit Hand angelegt haben, wenn unser Land gerettet wird.

Die Nazis mußten kommen, bis wir sahen, in welcher Not wir uns befanden, und daß wir von uns aus nicht weiter kamen.



Unsere Herren ließen uns singen: «Der Gott, der Eisen wachsen ließ, der wollte keine Knechte». Aber sie hielten sich für mehr als Gott. Sie machten uns zu Knechten.

Halten wir zusammen. Zeigen wir, daß wir wissen, welche Stunde geschlagen hat.

Wir büßen. Wir müssen noch mehr büßen.

Treten wir endlich auf unsern Platz. Stellen wir Männer heraus, die der Welt verkünden, daß Moral und Vernunft bei uns so gut wie bei andern Völkern aufgehoben seien.

Dann wäre es doch kein verlorener Krieg gewesen.

Bewegen wir uns. Nützen wir diesen Augenblick. Fallen wir nicht abermals zusammen. Wir haben Bundesgenossen, wirkliche, denen an unserer Wiederherstellung und Heilung liegt und liegen muß, unsere Feinde von gestern.

Der Weg ist geöffnet, den wir nicht frei legen konnten, unser Weg.

Lassen wir uns nicht von den Abkömmlingen von gestern auf falsche Wege führen.

Wir sind geschlagen. Wir liegen danieder. Fassen wir Mut zu uns.

Nicht mehr Großmacht, nicht mehr Macht wollen wir, sondern neue Einrichtungen unserer Gesellschaft.

Nach Jahrhunderten endlich – deutsche Freiheit<sup>218</sup>!

Le parole di questo «Einsichtigen» risuonavano chiare e penetranti. Erano un'esortazione ai cittadini tedeschi a risollevarsi e ad impegnarsi a collaborare con le potenze occupanti per ricostruire il paese, recuperare la loro dignità e quella libertà che da lungo tempo era stata negata loro. Occorreva allora un'energia ben più potente di quella usata fino a quel momento per riuscire a risvegliare la coscienza critica del popolo tedesco, sopita e frustrata dalla guerra e dai crimini nazisti compiuti in suo nome e in una condizione di complicità strumentalizzata ed organizzata. La strada per la libertà tedesca, «unser Weg», era spianata. Era tempo di raccogliere le forze e il coraggio e percorrerla assieme per costruire una nuova società, «unsere[r] Gesellschaft».

Tuttavia quando Döblin si ritrovò, il 20 aprile 1947 a dover esortare ancora una volta i tedeschi a questa «Einsicht», la sua rabbia e il suo disappunto divennero sempre più grandi ed evidenti.

Besonders in den letzten Jahren [sind] die Leute im Lande völlig von den Realitäten ferngehalten und mit Wahnideen gefüttert worden, und daher sind sie nicht geneigt,

---

<sup>218</sup> Id., *Der Nürnberger Lehrprozess*, cit., pp. 31–32.

sich um dieses zu kümmern, sondern glauben, es genügt, die Realität der eigenen Wünsche und Ansprüche, ihre Forderungen mit Gesang und Musik und eventuell mit Drauflosschlagen vorzutragen. Aber man hat gesehen, was dabei herauskommt und dass die Realität sich dagegen spröde verhält. Und nachdem man so lang in den Wolken herumspaziert ist, wird man jetzt genötigt, ja gezwungen, sich herab zu bemühen<sup>219</sup>.

Era un Döblin arrabbiato e irritato che scriveva sui suoi connazionali e sulle loro gravi mancanze.

Die neutrale Beschreibung, die für die Einträge im Journal 1952/53 charakteristisch ist, wird hier überlagert durch den Ärger darüber, dass die Deutschen nicht bereit sind, sich von einem nationalen Hochgefühl zu verabschieden, auch wenn es zu den Gräueln des NS und dem verlorenen Krieg geführt hat<sup>220</sup>.

Come scrive Sabine Kyora uno dei maggiori problemi era proprio l'incapacità dei tedeschi di staccarsi da quel forte sentimento nazionale che li rese ciechi dinanzi ai crimini e ai soprusi del nazionalsocialismo.

Und wenn wir heute den Nazis, die uns ins Unglück geführt haben, den Rücken kehren, so haben wir damit noch nicht den Machtglauben abgeschworen. Er steckt in uns. Aus diesem Glauben ist der Bismarck des «Blut und Eisen» gewachsen<sup>221</sup>.

L'aggressivo nazionalismo tedesco è stato per Döblin uno dei fattori centrali che ha contribuito al successo del nazionalsocialismo. Esso ha inoltre mascherato i crimini del regime e distolto l'attenzione dalle reali responsabilità dei singoli individui. E ciò che rendeva la situazione ancora più grave era il fatto che, a suo giudizio, questo pathos nazionale era ancora attivo nella letteratura del dopoguerra.

---

<sup>219</sup> Döblin, *Kritik der Zeit*. cit., pp. 76–77.

<sup>220</sup> Sabine Kyora, *Ich kannte die Deutschen, Alfred Döblins Auseinandersetzung mit Nationalsozialismus und Holocaust*, in «Jahrbuch für Internationale Germanistik», *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Strasbourg 2003, Der Grenzgänger Alfred Döblin 1940-1957- Biographie und Werk*, a cura di Christine Maillard, Monique Mombert, Bern, Peter Lang, 2006, vol. LXXV, pp. 187–197, qui p. 191.

<sup>221</sup> Döblin, *Der Nürnberger Lehrprozess*, cit., p. 20.

Aber da lese ich, wieder einmal abgedruckt, ein Gedicht eines überschätzten Schriftstellers namens Bergengruen, das sich mit den zwölf Jahren befaßt. [...] Das Gedicht endet: «Völker der Erde, der Ruf des Gerichts gilt uns allen,/ Alle verklagt das gemeinsam Verrat'ne, das gemeinsam Entweihte». «Das gemeinsam Verrat'ne, das gemeinsam Entweihte», behauptet dieser Mann. Tatsächlich haben sich die Länder um Deutschland in jenen zwölf Jahren völlig freundlich und geradezu erschreckend ahnungslos verhalten. [...] Und da spricht dieser Versemacher: «Alle verklagt das gemeinsam Verrat'ne, das gemeinsam Entweihte». War Dachau, Auschwitz, Buchenwald von allen gemacht, erbaut und geleitet, von Engländern, Franzosen, Amerikanern, und nicht vielmehr allein in jener schrecklichen Weise von den Nazis? Wie darf sich ein pathetisch unwahres freches Pathos so an der Öffentlichkeit breitmachen entgegen allem Sinn der Forderung nach Erziehung?<sup>222</sup>

L'autore era indignato nei confronti di questo «unwahres freches Pathos» poiché, come già aveva affermato in *Schicksalsreise*<sup>223</sup>, era la dimostrazione che la lingua e la mentalità del nazionalsocialismo erano rimasti intatti. Persino un poeta come Bergengruen non aveva saputo staccarsi dal pathos nazionale inficiato dal nazionalsocialismo.

Il comportamento e l'immagine dei tedeschi del dopoguerra erano segnati dal disorientamento causato dalla rottura del sistema e reso ancora più forte dalle conseguenti preoccupazioni per la propria sopravvivenza. Allo stesso tempo, però, Döblin notava che lo spirito nazionalistico, di cui lo stesso nazionalsocialismo si era nutrito, persisteva e, fatto ancora più preoccupante, cancellava o rendeva vano ogni tentativo di analizzare e riflettere sul nazionalsocialismo: «Die Propaganda des NS führt nach Döblin zu einer Art Massenwahn, in dem die Vernunft des Einzelnen außer Kraft gesetzt wird»<sup>224</sup>. La propaganda del nazionalsocialismo trasformò i singoli individui in una massa indistinta e disorientata con l'obiettivo ultimo di distruggere l'individualità dell'uomo ed eclissare la sua ragione, esautorandola dalla possibilità di esercitare la sua funzione critica.

---

<sup>222</sup> Id., *Kritik der Zeit*, cit., p. 77-79.

<sup>223</sup> Id., *Schicksalsreise*, cit., p. 321 (si veda nota 208).

<sup>224</sup> Kyora, *Ich kannte die Deutschen, Alfred Döblins Auseinandersetzung mit Nationalsozialismus und Holocaust*, cit., p. 194.

«Es gibt ein Wort, daß Sklaven mehr Tyrannen machen, als Tyrannen Sklaven»<sup>225</sup>: con questa incisiva citazione di Tacito Döblin prendeva amaramente coscienza del trionfo nazionalsocialista.

### 2.1 «Die hirnlose Masse»

Una «hirnlose Masse»<sup>226</sup>, una massa stupida e senza cervello, questo era quello che era diventato il popolo tedesco, vittima dell'azione propagandistica nazista.

Siegfried Kracauer (1889–1966), scrittore, giornalista, storico e teorico del cinema, filosofo e sociologo, una personalità poliedrica che gravitò attorno alla Scuola di Francoforte, nel suo saggio *Totalitäre Propaganda*, coniò il termine di «Massenbildkunst»<sup>227</sup>, l'arte di comporre le masse in immagini, che predisponeva a una contemplazione estetica piuttosto che ad un atteggiamento analitico. Analogamente, egli sintetizzò in una formula incisiva il senso di questo bisogno di dimostrazioni di potere, di rituali e simboli: «Das Ästhetisieren der Propaganda bezweckt die Anästhetisierung der Massen»<sup>228</sup>. Lo stile delle elaborate coreografie di massa naziste da un lato creava la suggestione di una mobilitazione permanente, dall'altro gettava le masse in uno stato di ipnosi.

Una valida spiegazione dell'effetto che le grandi manifestazioni propagandistiche nazionalsocialiste ebbero sulla popolazione può essere individuata nelle argomentazioni avanzate da Gustave Le Bon (1841–1931) e Sigmund Freud (1856–1939) sulla psicologia di massa. Con l'opera *Psychologie des foules* (1895), Le Bon anticipò alcuni nuclei concettuali della psicologia sociale. Etnologo e psicologo francese, egli fu uno dei primi a studiare scientificamente il comportamento delle folle, cercando di identificarne i caratteri peculiari e proponendo tecniche adatte per guidarle e controllarle. L'autore definì il

<sup>225</sup> Döblin, *Der Nürnberger Lehrprozess*, cit., p. 23.

<sup>226</sup> Id., *Kritik der Zeit*, cit., p. 243.

<sup>227</sup> Siegfried Kracauer, *Totalitäre Propaganda*, a cura di Bernd Stiegler, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2013, p. 101.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 64.

concetto di folla, ne studiò il comportamento, le tendenze e le istanze psichiche che muovevano la sua approvazione o la sua disapprovazione, spiegò come dominarla e persuaderla, analizzando anche il ruolo dell'inconscio e dell'irrazionale nei comportamenti sociali. Nonostante l'approssimazione della sua analisi, l'opera ha avuto un grande riscontro e venne apprezzata soprattutto per la sua funzionalità sul piano del consenso politico e per la genialità intuitiva dell'autore. Lenin, Stalin e Hitler lessero meticolosamente l'opera e sembra che nell'uso di determinate tecniche di persuasione nella loro dittatura si siano ispirati direttamente a Le Bon; anche Mussolini fu un fervido ammiratore dell'opera dello psicologo francese, che definì un'opera capitale<sup>229</sup>.

La folla è uno stato d'animo comune, è un momento, generato da determinate circostanze, in cui il singolo si disfa della sua particolarità per acquisire caratteristiche nuove che lo rendono partecipe di un'anima collettiva: «Leur ensemble constitue une âme collective puissante mais momentanée»<sup>230</sup>. I veri sconvolgimenti storici avvengono infatti nelle opinioni, nei concetti e nelle credenze. Si tratta quindi di un cambiamento del pensiero umano, alla cui base vi sono due fattori principali: la fine delle credenze religiose, politiche e sociali e la nascita di condizioni di vita e di pensiero completamente nuove, che possono essere il risultato delle scoperte scientifiche ed industriali. La società moderna può essere quindi considerata l'era delle folle.

La collectivité devient alors ce que, faute d'une expression meilleure, j'appellerai une foule organisée, ou, si l'on préfère, une foule psychologique. Elle forme un seul être et se trouve soumise à la loi de l'unité mentale des foules<sup>231</sup>.

Quattro anni prima della pubblicazione dell'opera di Le Bon, il sociologo italiano Scipio Sighele scrisse *La folla delinquente*, dove si dedicò allo studio dell'irrazionale nella folla con un taglio prevalentemente giuridico. Anche qui, come nell'opera dell'autore francese, il punto centrale dell'analisi è la tesi

---

<sup>229</sup> Benito Mussolini, *Dall'attentato Zaniboni al discorso sull'Ascensione*, in *Opera Omnia*, a cura di Edoardo e Duilio Susmel, 36 voll., Firenze, La Fenice, 1951-1963, vol. XXII, 1957, p. 156 (intervista con la rivista parigina «La Science et La Vie», giugno 1926).

<sup>230</sup> Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, Parigi, Librairie F. Alcan, 1926, p. 8.

<sup>231</sup> *Ibid.*, pp. 16-17.

secondo cui nei fenomeni di folla vi sia una diminuzione delle capacità di intendere e di volere che la rendono intrinsecamente labile e pericolosa. Scriveva Sighele: «la folla è il terreno in cui si sviluppa assai facilmente il microbo del male, e in cui il microbo del bene quasi sempre muore non trovandovi le condizioni di vita»<sup>232</sup>.

Le folle non sono in alcun modo guidate dalla ragione, sono poco inclini al ragionamento ma adatte all'azione. In quanti fanno parte di esse si determina l'annullamento della personalità cosciente e razionale a favore del predominio di quella inconscia ed irrazionale. Si forma «un'anima collettiva», la personalità svanisce e i sentimenti e le idee si orientano nella stessa direzione.

Dans l'âme collective, les aptitudes intellectuelles des hommes, et par conséquent leur individualité, s'effacent. L'hétérogène se noie dans l'homogène, et les qualités inconscientes dominant. Cette mise en commun de qualités ordinaires nous explique pourquoi les foules ne sauraient accomplir d'actes exigeant une intelligence élevée. Les décisions d'intérêt général prises par une assemblée d'hommes distingués, mais de spécialités différentes, ne sont pas sensiblement supérieures aux décisions que prendrait une réunion d'imbéciles. Ils peuvent seulement associer en effet ces qualités médiocres que tout le monde possède. Les foules accumulent non l'intelligence mais la médiocrité [...] L'individu en foule acquiert, par le fait seul du nombre, un sentiment de puissance invincible lui permettant de céder à des instincts, que, seul, il eût forcément réfrénés. Il y cédera d'autant plus volontiers que, la foule étant anonyme, et par conséquent irresponsable, le sentiment de la responsabilité, qui retient toujours les individus, disparaît entièrement<sup>233</sup>.

L'eterogeneo si dissolve nell'omogeneo e l'intelligenza individuale si perde immediatamente nella folla. L'intelligenza non si arricchisce, al contrario si abbassa ad un grado intellettivo minore e così accumula mediocrità. Le sue peculiarità si appiattiscono verso il basso, i sentimenti e le emozioni verso un punto uguale per tutti. All'interno della folla sussiste la sola caratteristica dell'anonimato e in questo contesto ha luogo un fenomeno di deresponsabilizzazione dell'individuo, il quale non viene più mosso dalle sue

---

<sup>232</sup> Scipio Sighele, *La folla delinquente*, a cura di Clara Gallini, Venezia, Marsilio editori, 1985, p. 76.

<sup>233</sup> Le Bon, *Psychologie des foules*, cit., pp. 19–20.

istanze regolatrici o censorie, ma dall'inconscio. La folla è una grande anima inconscia che dà sfogo alle sue più intime pulsioni; essa si esalta, si lascia sedurre e adulare, è violenta e allo stesso tempo può dimostrarsi eroica, è sempre irrazionale, mutevole ed impulsiva, odia la logica ed il ragionamento. Diventa facilmente carnefice, ma altrettanto facilmente martire<sup>234</sup>. Non ammette l'impossibilità e dinanzi ad un ostacolo prende coscienza della forza che gli viene dal numero.

La foule n'est pas seulement impulsive et mobile. Comme le sauvage, elle n'admet pas d'obstacle entre son désir et la réalisation de ce désir, et d'autant moins que le nombre lui donne le sentiment d'une puissance irrésistible<sup>235</sup>.

L'uomo viene così degradato al livello di istintività, barbarie e primitività. La suggestionabilità e la credulità delle folle fanno emergere l'esagerazione, il semplicismo e la violenza dei suoi sentimenti, quest'ultima accresciuta dall'assenza di responsabilità. Poiché la folla è impressionata solo da sentimenti impetuosi, il buon oratore, secondo Le Bon, non può fare uso del ragionamento logico e scientifico, né tantomeno del buon senso. Sono invece la metafora assurda ed infondata, la similitudine sbalorditiva, l'iperbole, l'esclamazione, la violenza e tutto ciò che provoca una reazione emotiva forte ad essere in grado di animare la folla. Esagerare, affermare, ripetere e mai tentare di dimostrare alcunché con il ragionamento sono gli espedienti da utilizzare. Tutto si gioca necessariamente su questo piano, attraverso una serie di passaggi, tra cui quello che Le Bon definisce il contagio mentale, ovvero il fatto che un'idea sia in grado di trasmettersi inconsapevolmente e con grande rapidità tra gli individui che compongono la folla. Queste idee si trasmettono con così tanta forza che ogni membro della folla è in grado di agire contro i propri interessi, contro la sua incolumità, oltre il suo istinto di sopravvivenza, secondo principi di irritabilità, mutevolezza, intolleranza, poiché l'interesse muove solo l'individuo isolato. Tuttavia la folla, pur essendo influenzabile e manipolabile, è ostile al cambiamento e al progresso, è conservatrice e legata alla sua moralità.

---

<sup>234</sup> Cfr. *Ibid*, p. 23.

<sup>235</sup> *Ibid*, pp. 23-24.

Si nous attachons au mot moralité le sens de respect constant de certaines conventions sociales et de répression permanente des impulsions égoïstes, il est bien évident que les foules sont trop impulsives et trop mobiles pour être susceptibles de moralité. Mais si, dans ce terme, nous faisons entrer l'apparition momentanée de certaines qualités telles que l'abnégation, le dévouement, le désintéressement, le sacrifice de soi-même, le besoin d'équité, nous pouvons dire que les foules sont, au contraire, parfois susceptibles d'une moralité très haute<sup>236</sup>.

La moralità della folla si basa dunque sul manifestarsi momentaneo di certe qualità, come l'abnegazione, la dedizione, il sacrificio di sé. Essa fa emergere quegli istinti primitivi che sono assopiti in ognuno di noi.

Le idee suggerite dalle folle possono diventare predominanti solo se in forma semplicissima e se traducibili in immagini. Secondo Le Bon, le folle riescono a pensare solo per immagini e dunque si fanno impressionare solo da queste che, se sono abbastanza forti, possono poi trasformarsi in atti, come le suggestioni comuni. Tutto ciò che colpisce le folle si presenta dunque sotto forma di un'immagine impressionante e precisa, arricchita magari da qualche fatto spettacolare, come una grande vittoria, un miracolo, un delitto o una speranza. Pertanto, non è il fatto stesso, quanto il modo in cui esso si presenta che va a colpire l'immaginazione delle folle. Una volta che un fatto, una persona o un'idea s'instaurano nell'anima delle folle, essi acquistano un potere irresistibile.

Ce sentiment a des caractéristiques très simples: adoration d'un être supposé supérieur, crainte de la puissance qu'on lui attribue, soumission aveugle à ses commandements, impossibilité de discuter ses dogmes, désir de les répandre, tendance à considérer comme ennemis tous ceux qui refusent de les admettre. Qu'un tel sentiment s'applique à un Dieu invisible, à une idole de pierre, à un héros ou à une idée politique, il reste toujours d'essence religieuse<sup>237</sup>.

Così i fondatori di fedi religiose o politiche riuscirono ad imporsi sulle folle perché diffusero quei sentimenti di puro fanatismo religioso che consentono

---

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 44.



all'uomo di trovare la felicità nell'adorazione e lo inducono a sacrificare la propria vita per un idolo.

On n'est pas religieux seulement quand on adore une divinité, mais quand on met toutes les ressources de son esprit, toutes les soumissions de sa volonté, toutes les ardeurs du fanatisme au service d'une cause ou d'un être devenu le but et le guide des sentiments et des actions.

L'intolérance et le fanatisme constituent l'accompagnement ordinaire d'un sentiment religieux<sup>238</sup>.

Si tratta dunque di un fanatismo religioso non tanto perché si adora una divinità religiosa, ma piuttosto perché la folla si abbandona e si sottomette alla volontà di un singolo individuo che viene considerato una guida spirituale assoluta ed indiscutibile.

Les convictions des foules revêtent ces caractères de soumission aveugle, d'intolérance farouche, de besoin de propagande violente inhérents au sentiment religieux; on peut donc dire que toutes leurs croyances ont une forme religieuse. Le héros que la foule acclame est véritablement un dieu pour elle<sup>239</sup>.

Nell'analisi dei fattori che determinano l'affermarsi delle opinioni e delle credenze tra le folle, Le Bon distingue tra fattori remoti e fattori immediati. I primi inducono le folle ad adottare certe convinzioni e respingerne altri, i secondi provocano invece una persuasione attiva e danno forma all'idea. Alcuni fattori remoti hanno carattere generale, poiché si trovano a fondo di tutte le credenze e le opinioni delle folle. Il primo tra questi è la razza, che diventa espressione dell'anima, il secondo fattore sono le tradizioni, in altre parole le idee e i bisogni del passato, il terzo è il tempo, il vero creatore e distruttore, seguono poi le istituzioni, politiche e sociali, che sono il prodotto della razza e infine l'educazione, che può migliorare o alterare l'anima delle folle stesse. I fattori remoti preparano dunque l'anima alla giusta ricezione di idee e concetti. Raggiunto questo particolare stato, i fattori immediati intervengono ad influenzare e a plasmare le anime stesse attraverso un sapiente uso di immagini,

---

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 44.

parole e formule. La potenza delle parole e delle formule ha fatto tante vittime. Il loro potere non dipende dal loro significato, bensì dall'immagine che esse sono in grado di suscitare.

Une des fonctions les plus essentielles des hommes d'État consiste donc à baptiser de mots populaires, ou au moins neutres, les choses détestées des foules sous leurs anciens noms. La puissance des mots est si grande qu'il suffit de termes bien choisis pour faire accepter les choses les plus odieuses<sup>240</sup>.

L'arte degli uomini di governo consiste proprio nel sapiente uso delle parole. È un'arte difficile, poiché esige che l'uomo di stato riesca a far accettare anche quelle idee per le quali le folle provano una profonda avversione, usando parole e formule diverse, capaci di conquistare l'interesse e il favore delle folle stesse, ma senza mai cambiare nulla nella sostanza. I popoli hanno sempre subito il fascino delle belle parole e delle illusioni, queste sono state necessarie per superare le crudeltà passate e continuano ad esserlo per sopravvivere nella società moderna.

L'illusion sociale règne actuellement sur toutes les ruines amoncelées du passé, et l'avenir lui appartient. Les foules n'ont jamais eu soif de vérités. Devant les évidences qui leur déplaisent, elles se détournent, préférant défier l'erreur, si l'erreur les séduit. Qui sait les illusionner est aisément leur maître; qui tente de les désillusionner est toujours leur victime<sup>241</sup>.

La ragione non ha nessun effetto sulle folle. Esse si lasciano impressionare dalle immagini e dalle associazioni di idee. Per conquistarle un oratore deve dunque agire sulla loro parte più vulnerabile, quella emotiva, cercando di raggiungere un livello di finta empatia tale da far sembrare che si stiano condividendo gli stessi sentimenti per poi modificarli secondo la sua volontà. Dopo aver analizzato la struttura mentale delle folle, Le Bon si concentra sulle figure di coloro che sono in grado di usare questi impulsi e trasformarli con successo. Le folle, infatti, hanno un bisogno istintivo di obbedire ad un capo.

---

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 66.

Dès qu'un certain nombre d'êtres vivants sont réunis, qu'il s'agisse d'un troupeau d'animaux ou d'une foule d'hommes, ils se placent d'instinct sous l'autorité d'un chef, c'est-à-dire d'un meneur.

Dans les foules humaines, le meneur joue un rôle considérable. Sa volonté est le noyau autour duquel se forment et s'identifient les opinions. La foule est un troupeau qui ne saurait se passer de maître<sup>242</sup>.

Vittima di un impulso gregario che nasce dalla consapevolezza di non poter esistere in quanto singolo individuo, ma solo in quanto parte di un gruppo, la folla, come il gregge, non può fare a meno di un padrone ed istintivamente si sottomette alla sua volontà. Per lo scrittore ci sono due categorie di capi: ci sono gli uomini energici, coraggiosi e violenti, dotati di una volontà forte ma incostante, adatti dunque per colpi di stato e per trascinare le masse attraverso i pericoli; ci sono poi gli uomini con volontà forte e duratura che esercitano un'influenza più considerevole e determinante, ma essi sono anche i più rari. I capi agiscono con tre mezzi: «l'affermazione, la ripetizione e il contagio»<sup>243</sup>. L'affermazione deve essere semplice e lineare, non deve richiedere un eccessivo ragionamento, deve essere immediata: «Plus l'affirmation est concise, dépourvue de preuves et de démonstration, plus elle a d'autorité». Segue poi la ripetizione, attraverso la quale, il capo riesce a fissare un'idea o un concetto nella mente delle folle.

La chose affirmée arrive, par la répétition, s'établir dans les esprits au point d'être acceptée comme une vérité démontrée.

On comprend bien l'influence de la répétition sur les foules, en voyant quel pouvoir elle exerce sur les esprits les plus éclairés. La chose répétée finit, en effet, par s'incruster dans ces régions profondes de l'inconscient où s'élaborent les motifs de nos actions. Au bout de quelque temps, oubliant quel est l'auteur de l'assertion répétée, nous finissons par y croire<sup>244</sup>.

Infine, quando un'affermazione è stata ripetuta a sufficienza e si è impressa nelle menti delle folle, avviene il contagio, «Dans les foules, les idées, les

---

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>243</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 74.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 74.

sentiments, les émotions, les croyances possèdent un pouvoir contagieux aussi intense que celui des microbes»<sup>245</sup>. L'imitazione è da sempre stata una conseguenza del contagio. In ogni epoca, un ristretto gruppo di persone ha impresso la sua iniziativa e le sue idee, che vennero in seguito imitate dalla massa. Le opinioni diffuse seguendo questi tre passaggi, ovvero affermazione, ripetizione e contagio, esercitano un enorme fascino, poiché hanno acquisito la virtù del prestigio, che è «la molla più forte di ogni potere».

Le prestige est en réalité une sorte de fascination qu'exerce sur notre esprit un individu, une oeuvre ou une doctrine. Cette fascination paralyse toutes nos facultés critiques et remplit notre âme d'étonnement et de respect. Les sentiments alors provoqués sont inexplicables, comme tous les sentiments, mais probablement du même ordre que la suggestion subie par un sujet magnétisé. Le prestige est le plus puissant ressort de toute domination<sup>246</sup>.

L'irresistibile forza che il prestigio possiede suscita nella folla sentimenti di ammirazione e di timore e, allo stesso tempo, inibisce le capacità critiche e di giudizio. Il successo di un'idea dipende unicamente dal suo prestigio, quanto più fascino contiene, tanto maggiore sarà il suo trionfo. Dunque il successo delle idee esula dalla verità o dagli errori che esse contengono, ma poggia unicamente sul prestigio, sul fascino che permette loro di imporsi sulle masse.

Le petit nombre de personnes qui le possèdent exercent une fascination véritablement magnétique sur ceux qui les entourent, y compris leurs égaux, et on leur obéit comme la bête féroce obéit au dompteur qu'elle pourrait si facilement dévorer<sup>247</sup>.

L'uomo di successo è un domatore che ottiene obbedienza dalle sue bestie. Grazie al contagio, le sue idee si diffondono tra le folle ed impongono a tutta una generazione determinati modi di sentire e di esprimere il proprio pensiero. In virtù del suo prestigio, l'uomo di successo e i suoi principi vengono imitati e nella maggior parte dei casi l'imitazione è inconscia, e ciò la rende completa. Il prestigio non deve mai tollerare alcuna discussione, altrimenti rischia di perdere

---

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 78.

tutto il suo fascino: «Pour se faire admirer des foules, il faut toujours les tenir à distance»<sup>248</sup>.

Sigmund Freud, in uno scritto del 1921 intitolato *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, si propone di indagare i comportamenti umani collettivi indotti dalla coesione sociale, e cioè dal costituirsi di raggruppamenti più o meno organizzati in vista di un fine determinate. Il presupposto da cui procede l'analisi è la stretta correlazione esistente tra psicologia sociale, quindi delle masse, e psicologia individuale. Quest'ultima verte sull'uomo in quanto singolo e indaga come questi cerchi di soddisfare i propri moti pulsionali ma solo raramente riesce a rimanere immune alle relazioni con gli altri individui. Nella vita psichica del singolo l'altro è sempre presente e pertanto, la psicologia individuale è anche psicologia sociale.

Der Gegensatz von Individual- und Sozial- oder Massenpsychologie, der uns auf den ersten Blick als sehr bedeutsam erscheinen mag, verliert bei eingehender Betrachtung sehr viel von seiner Schärfe. Die Individualpsychologie ist zwar auf den einzelnen Menschen eingestellt und verfolgt, auf welchen Wegen derselbe die Befriedigung seiner Triebregungen zu erreichen sucht, allein sie kommt dabei nur selten, unter bestimmten Ausnahmsbedingungen, in die Lage, von den Beziehungen dieses Einzelnen zu anderen Individuen abzusehen. Im Seelenleben des Einzelnen kommt ganz regelmäßig der Andere als Vorbild, als Objekt, als Helfer und als Gegner in Betracht und die Individualpsychologie ist daher von Anfang an auch gleichzeitig Sozialpsychologie in diesem erweiterten, aber durchaus berechtigten Sinne.<sup>249</sup>

La psicologia delle masse studia il simultaneo influsso esercitato sul singolo da un gruppo di persone a cui è legato per alcuni aspetti, ma che per molti altri gli sono estranee. La psicologia delle masse considera l'individuo in quanto membro di una stirpe, di un popolo, di una casta, di un cetto sociale, di un'istituzione, o in quanto elemento di un raggruppamento che a un certo momento e in vista di un preciso fine, si è organizzato come massa. Per costruire la sua teoria sulla psicologia delle masse, Freud parte dall'analisi dei concetti enunciati da Le Bon, cui dedica un intero capitolo. Il padre della

---

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>249</sup> Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Frankfurt am Main, Fischer Bücherei, 1967, p. 9.

psicanalisi accettò la parte centrale della teoria avanzata dallo psicologo francese, la tesi cioè che sostiene che negli individui facenti parti delle moltitudini si determina necessariamente una regressione della loro attività psichica, proprio per l'influsso di tali masse. L'affettività del singolo viene straordinariamente esaltata, la sua capacità intellettuale ridotta in misura considerevole, ed entrambi i processi tendono manifestamente ad uguagliarlo agli altri individui della massa. Ciò che Freud non condivide è innanzitutto la sua descrizione sui capi delle masse.

Man gewinnt nicht den Eindruck, daß bei Le Bon die Rolle der Führer und die Betonung des Prestiges in richtigen Einklang mit der so glänzend vorgetragenen Schilderungen der Massenseele gebracht worden ist<sup>250</sup>.

Non condivide nemmeno il ruolo esclusivo che la suggestionabilità ricopre nella psicologia delle masse, considerata un fenomeno originario e non ulteriormente ridicibile, un fatto fondamentale della vita psichica umana. Egli propone il concetto di «libido», inteso come l'energia delle pulsioni attinenti a tutto ciò che può essere compendiato come «amore». Amore tra uomo e donna, che tende all'unione sessuale, ma anche amore per se stessi, per i genitori e per i figli, per gli amici e gli uomini in generale, nonché l'attaccamento a oggetti concreti e ad idee astratte. Le relazioni d'amore, intese in termini di legami emotivi, costituiscono l'essenza della psiche collettiva ed è proprio in chiave di relazione libidica che Freud rilegge il rapporto leader-massa. La massa viene tenuta insieme da questa potenza, l'Amore, e il singolo rinuncia alla sua personalità lasciandosi suggestionare dagli altri, con i quali sente il bisogno di armonizzarsi.

Freud distingue due tipi di masse, quelle transitorie e quelle durevoli. Quest'ultime, durevoli ed artificiali, hanno bisogno di un certo grado di coercizione esterna che impedisca la disgregazione o la modificazione della loro struttura. Due masse altamente organizzate e guidate da un capo sono la chiesa con la sua comunità dei credenti, e le forze armate, ovvero l'esercito. Secondo Freud, nella chiesa cattolica, come nell'esercito, vige la medesima illusione secondo la quale esiste un capo supremo – nella chiesa il Cristo, nell'esercito il

---

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 20.

comandante – che ama in egual misura tutti i singoli componenti della massa. Se questa illusione venisse lasciata cadere, chiesa ed esercito non tarderebbero a disgregarsi. In queste masse artificiali ogni singolo individuo è libidicamente legato al capo e allo stesso tempo agli individui che compongono la massa. Si tratta di un sentimento vincolante in due direzioni capace di determinare notevoli modificazioni e limitazioni nella personalità dell'individuo.

Il rapporto che unisce il singolo al capo e agli altri componenti della folla è una forma di investimento oggettuale, una sorta di amore esterno. Il legame reciproco tra gli individui componenti la massa ha la natura di un'identificazione fondata su un comune aspetto affettivo, e cioè il tipo di legame istituito con il capo, il quale si instaura per immedesimazione, *Einfühlung* ed empatia. Mediante il meccanismo dell'idealizzazione, che determina la sopravvalutazione acritica dell'oggetto amato, l'oggetto viene trattato alla stregua del proprio Io: esso serve a sostituire un proprio, non raggiunto, ideale dell'Io e pertanto su di esso viene riversata una quantità notevole di libido narcisistica. La forma originaria del legame emotivo è così l'identificazione con il capo che diventa il nucleo dell'idealizzazione collettiva ed ideale dell'Io. Egli catalizza questa forza e si mostra come la massima autorità. L'intera situazione si può riassumere in una formula freudiana: «L'oggetto ha preso il posto dell'ideale dell'Io»<sup>251</sup>.

Vi è però una differenza tra identificazione e idealizzazione. Se con la prima l'Io si arricchisce delle qualità dell'oggetto, con la seconda l'Io si impoverisce, sacrifica se stesso all'oggetto e lo eleva a parte più importante di se stesso. Il passo dallo stato d'innamoramento allo stato di ipnosi è molto breve. La stessa subordinazione e remissività nei confronti dell'oggetto amato è ravvisabile nei confronti dell'ipnotizzatore, il quale, come l'oggetto amato, prende il posto dell'ideale dell'io. Si può dunque scorgere un parallelismo tra il legame emotivo che unisce il capo e la folla e quello che unisce l'oggetto d'amore e l'innamorato: umile sottomissione, arrendevolezza, assenza di senso critico e cessazione di ogni iniziativa personale sono elementi in comune ad entrambi.

Eine solche primäre Masse ist eine Anzahl von Individuen, die ein und dasselbe Objekt an die Stelle ihres Ichideals gesetzt und sich infolgedessen in ihrem Ich

---

<sup>251</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 53.

miteinander identifiziert haben<sup>252</sup>.

Al singolo è pertanto negata ogni autonomia, c'è totale asservimento a tutto ciò che il capo-ipnotizzatore comanda ed afferma. La massa estende tale processo ipnotico, poiché alla relazione istituita con l'oggetto, cioè il capo, e alla sostituzione dell'ideale dell'Io con lo stesso, essa vi aggiunge l'identificazione con gli altri individui.

Basandosi sulla congettura di Darwin, Freud sostiene che l'uomo sia un «Hordentier»<sup>253</sup>, un animale che vive in un'orda guidata da un capo supremo. La massa non è altro che la reincarnazione dell'orda primordiale e la psicologia della massa corrisponde ad uno stato di regressione psichica analoga a quella dell'orda primordiale.

Die Masse erscheint uns so als ein Wiederaufleben der Urhorde. So wie der Urmensch in jedem Einzelnen virtuell erhalten ist, so kann sich aus einem beliebigen Menschenhaufen die Urhorde wieder herstellen; soweit die Massenbildung die Menschen habituell beherrscht, erkennen wir den Fortbestand der Urhorde in ihr. Wir müssen schließen, die Psychologie der Masse sei die älteste Menschenpsychologie<sup>254</sup>.

Nelle masse rumorose ed effimere si attua il venir meno totale, anche se temporaneo, della compiutezza individuale, la propria «individuelle Ausbildung»<sup>255</sup>. Il singolo rinuncia al proprio ideale dell'Io e lo sostituisce con l'ideale collettivo incarnato dal capo.

In molti individui la separazione fra Io e ideale dell'Io non è molto marcata e questo facilita notevolmente la scelta del capo. Gli altri individui, dotati di un ideale dell'Io ben differenziato, verrebbero invece trascinati per suggestione ed identificazione. La struttura libidica di una massa, in ultima analisi, si riallaccia alla distinzione tra l'Io e l'ideale dell'Io e al duplice tipo di legame reso in tal modo possibile, cioè identificazione e collocazione dell'oggetto al posto dell'ideale dell'Io. Il legame tra gli uomini, dice Freud, si stabilisce attraverso due modalità: l'identificazione e la scelta di un oggetto d'amore.

---

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 68.



Il concetto di ideale dell'Io è dunque il cardine attorno cui Freud fa ruotare la distinzione tra psicologia individuale e psicologia di massa. Minore è il grado di differenziazione interna tra Io e ideale dell'Io e minore è la tensione tra le due istanze, maggiore è la tendenza ad un'attività psichica massificata. Per questo individuo l'ideale tende a coincidere con l'Io, che diventa ideale a se stesso e che si ama nell'autocompiacimento narcisistico dell'onnipotenza infantile. Il posto dell'ideale viene occupato da un oggetto d'amore esterno capace di incarnarlo. Allo stesso tempo, il legame con gli altri si stringe in virtù del tratto che li accomuna, ovvero l'aver scelto lo stesso oggetto d'amore e l'averlo messo al posto dell'ideale. È questa l'identificazione alla base di un legame di massa. Un capo, ma anche un'idea, un'astrazione, una tendenza comune, un desiderio condiviso, possono occupare la posizione dell'ideale e svolgerne la funzione. Quando questo oggetto è calato nella realtà e viene considerato un obiettivo realmente raggiungibile, allora la relazione assume le caratteristiche della psicologia di massa.

La psicologia della folla porta con sé, fin dalla sua origine, un'intuizione profonda che Döblin fece propria: l'intuizione che il potere e il controllo si esercitano sempre più attraverso condizionamenti di ordine psicologico che usano i canali di una persuasione consapevole di agire sull'inconscio collettivo.

La spiegazione di Döblin del successo del nazionalsocialismo segue pertanto due modelli: è l'espressione di una continuità ma allo stesso tempo anche di una discontinuità nella storia tedesca. Questo conflitto di interpretazioni continuò a caratterizzare anche le sue opere successive, come dimostra *Eine kleine Bilanz*.

Die Aktionsformel, die ich von draußen heimbrachte, lautete: der Nazi, mit Hitler an der Spitze, stellte einen böartigen Fremdkörper im deutschen Fleisch dar, eine Art Krebsgeschwulst. Hitler hatte mit Lug, List und Gewalt Deutschland zersetzt, wie später Tschechoslowakei und andere Länder. Freilich, was den Antisemitismus anlangt, so war er eine trübe Selbstverständlichkeit im Lande. In den 7 Jahren, die ich nun, aus Amerika zurück, zubrachte, habe ich einiges dazu gelernt. Ich sah: dieser Mann und seine Clique war[en] die Konzentration einer zu Deutschland gehörigen Geistes- und Willenshaltung. Daß es dazu gekommen ist, war ihm seit 1933 gelungen. Man kann also schwer über ihn urteilen, ohne zugleich über Deutschland zu urteilen. Wille und Geist dieses Mannes erfaßte keineswegs das Volk in all seinen Schichten und Tiefen, es gab Gruppen, die nicht davon erfaßt wurden. Diese Guten und Besseren, von der Manie nicht [e]faßten oder wenig berührten, zu schwach, Widerstand zu leisten, hielten

immerhin an vielen Stellen die Infiltration auf. [...] Das wilhelminische Deutschland bis 1918 mag noch so sehr von Machtideen erfüllt gewesen sein, aber Träger dieses Staates war kein Eroberungsplan. Die Nazis machten den Antisemitismus zum Vorspann für ihren Sensenwagen<sup>256</sup>.

Se da un lato il regime nazionalsocialista può essere considerato il prodotto dell'utopia biologica, strumentalizzata e portata all'estremo, dall'altro esso segna una crepa nella storia della Germania, una rottura che sembra parallela a quella che l'esilio portò nella vita dell'autore. *Ich kannte die Deutschen vor 1933*, scriveva Döblin, come se volesse dirci che dopo la sua *Remigration* non li conosceva più. Nell'incontro con i connazionali si ripeteva l'esperienza traumatica dell'esilio: non sapeva, né poteva più comunicare con loro e nemmeno con quel paese che un tempo era stato il suo.

### 3. «*Was man hier im Lande zu lesen bekommt*»<sup>257</sup>: la situazione della letteratura

Fino al 1933 la letteratura si era sviluppata liberamente ed autonomamente sul territorio tedesco, generando autori eccellenti ed illustri. Nel processo di crescita della letteratura lo stato ricoprì un ruolo minimo o addirittura nullo, poiché stato e letteratura esistevano come due poteri separati, una separazione questa che ebbe numerosi aspetti utili e positivi.

Jede Generation sang ihre Lieder so gut sie konnte, erzählte Romane, Novellen und Geschichten und ließ Helden und Spaßmacher, historische und erfundene, auf die Bühne treten und Spannendes, Schauriges und Lustiges agieren. Man konnte sagen, drucken, vortragen, was sich mit der Konvention, der Sitte und natürlichem Takt vertrug. Abweichungen und Exzesse korrigieren sich selbst<sup>258</sup>.

---

<sup>256</sup> Döblin, *Eine kleine Bilanz*, cit., p. 389.

<sup>257</sup> Id., *Die beiden deutschen Literaturen*, in *Schriften zur Ästhetik, Poetik und Literatur*, cit., pp. 364-367, qui p. 364.

<sup>258</sup> Id., *Die literarische Situation*, cit., p. 421.

Tuttavia questa situazione era destinata a cambiare nel giro di poco tempo. Cambiavano le condizioni dell'esistenza umana, soprattutto dopo l'introduzione massiccia della tecnica, e cambiavano anche gli stessi autori che desideravano stare al passo con i tempi e con la società in trasformazione.

Nun geschah es 1933, daß diese Künstler und Literaten, aus dem Stand der isolierten Träumer, Erfinder, Spieler und Unterhalter gezerrt, in den von Mitarbeitern des Staates, der politischen Gewalt verwiesen wurden, und zwar mit der Begründung, daß es sich nicht um Hilfe und Mitarbeit an einem beliebigen Staate, nicht einmal an einem Imperium handle, sondern um Teilnahme an einem großen Menschheitsabenteuer, um Teilnahme an einer noch nie unternommenen Fahrt, einem Aufbruch an das Ziel der menschlichen Ziele<sup>259</sup>.

Si trattava di una situazione anomala, considerando che in Germania gli intellettuali, gli scrittori e gli artisti avevano sempre vissuto isolati dallo stato: «Sie leben [...] genau wie jeder andere deutsche Bürger zwar im Staat, aber nicht in ihrem Staat»; essi si erano volontariamente esclusi dalla sfera politica e statale, organizzandosi nella loro «Außerstaatlichkeit»<sup>260</sup>. Il loro era un mondo strano ed isolato ma allo stesso tempo calmo e piacevole, destinato però ad essere travolto e distrutto dal potere utopico nazionalsocialista.

### 3.1 La letteratura prima del 1933

Döblin propose una classificazione della letteratura del periodo antecedente al 1933. Si tratta di una suddivisione che segue un criterio politico più che puramente letterario, tanto che ciò che emerge da tale sistemazione è in ultima analisi una forte politicizzazione della letteratura. La classificazione dello scrittore ha tutte le caratteristiche di un inventario, che però pecca di forte riduttivismo, imprecisione e marcato soggettivismo<sup>261</sup>. Döblin suddivise la

---

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 422.

<sup>260</sup> *Ibid.*, pp. 422-423.

<sup>261</sup> Thomas Mann critica la classificazione proposta da Döblin per le sue «leere, garnicht ausfüllbare Kategorien», cfr. Thomas Mann, *Briefe 1948-1955 und Nachlese*, a

letteratura del periodo antecedente all'avvento del regime nazista in tre gruppi distinti: il gruppo feudale, il gruppo umanista e quello progressista. Questa classificazione compare in diversi saggi dello scrittore e spesso, in modo particolare nelle denominazioni date ai gruppi e ancor più nei nomi degli autori che ne facevano parte, si notano delle differenze. Lo scrittore ne parlò innanzitutto nell'abbozzo del discorso *Blick auf die heutige deutsche Literatur*, scritto tra gennaio e febbraio del 1933, e in *Die deutsche Literatur (im Ausland seit 1933)* pubblicato come brochure dalla casa editrice Science et Littérature di Parigi nel 1938 e basato sull'intervento che aveva tenuto il 17 gennaio dello stesso anno al *Schutzverband Deutscher Schriftsteller im Exil* dal titolo *Neuerscheinungen der Emigrantenliteratur*. La questione venne inoltre affrontata nei saggi *Die deutsche Utopie von 1933 und die deutsche Literatur*, scritto tra ottobre e novembre 1946, *Die Gegenwart der Literatur* dell'agosto 1947 e ampliata nella versione rielaborata *Die literarische Situation* dello stesso anno. Questa classificazione rappresentava per Döblin «drei große zeitgenössische Strömungen, [...] die ebenso vielen großen historischen Entwicklungsstraßen entsprechen»<sup>262</sup>. In *Die deutsche Utopie von 1933 und die deutsche Literatur* lo scrittore scriveva che aveva deciso di presentare la letteratura così come lui la vedeva e la viveva realmente dal suo interno e non come un semplice osservatore esterno. Se si tracciasse una sezione trasversale della letteratura del XIX e del XX secolo, si noterebbe che in essa si trovano letterature ed opere letterarie appartenenti a differenti date. Nel periodo attorno al 1933 si rilevava la presenza della letteratura del 1800, del 1850, del 1900 e forse anche del 1930, rappresentate da scrittori viventi. Ogni periodo è costruito su diversi piani, ognuno dei quali si è sviluppato in tempi diversi<sup>263</sup>: «es liegt eine Verschachtelung, ein Ineinanderschieben von Zeiten, von geschichtlichen Perioden vor» e la causa questo incrociarsi ed annidarsi di diversi livelli storici risiede nella fondamentale differenza tra il pensiero, i problemi e le forme espressive di un'epoca e le sue strutture tecniche ed

---

cura di Erika Mann, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1965, vol. III, p. 35. Si veda anche *Alfred Döblin im Spiegel der zeitgenössischen Kritik*, a cura di Ingrid Schuster, Ingrid Bode, Bern, München, Francke Verlag, 1973, pp. 461–466.

<sup>262</sup> Döblin, *Die deutsche Literatur (im Ausland seit 1933)*, in *Schriften zur Ästhetik, Poetik und Literatur*, cit., pp. 316–364, qui p. 317.

<sup>263</sup> Cfr. Id., *Die literarische Situation*, cit., p. 424.

economiche: «Das Denken, die Probleme, die Ausdrucksformen sind viel zäher, langsamer und daher älter als die gleichzeitigen technischen und ökonomischen Einrichtungen einer Zeit»<sup>264</sup>. Il passato è sempre presente nell'individuo ed è parte del suo spirito: «Wir selbst sind älter als die Dinge, die uns umgeben. Man schleppt Vergangenheit mit sich in Einrichtungen, Institutionen, Sitten und am meisten im Seelischen»<sup>265</sup>.

Il primo gruppo, feudale, chiamato conservativo in *Die deutsche Literatur (im Ausland seit 1933)*<sup>266</sup>, era un gruppo che si rivolgeva al passato e che tendeva al classicismo. Gli autori che vi appartenevano usavano uno stile e un linguaggio tipici del periodo feudale e dell'epoca che si estese fino agli inizi del XIX secolo. In questa categoria rientravano i grandi classici tedeschi. Sebbene l'età feudale si fosse conclusa da secoli, vi erano ancora molti autori che, con nostalgia, guardavano all'epoca dell'alto e del basso Medioevo, all'era degli Hohenstauffer, all'età del sacro Graal, ad un'epoca dunque in cui dominavano il forte legame con la corte e la rigida divisione in classi. Proprio per questo, secondo Döblin, tali scrittori potevano essere giustamente definiti tradizionalisti<sup>267</sup>.

Die Ruhe, die Verklärung der Wirklichkeit, die Idylle, denn nur dies ist zugelassen, [U]ntersuchung oder Kritik der Gesellschaft und ihrer Grundlagen ist verboten. Man wird leicht auf Frömmigkeit, Heroismus, Rittertugenden zurückgreifen, womit man die Herrschaft verklärt, also sich selbst untertänigst der Herrschaft dienstbar erweist. [...] Literarisch war man nur für die Idylle an Deutschland gebunden, für die Dynamik und die Durchbruchversuche mußte man imaginäre Landschaften aufsuchen [,] die Vergangenheit und besonders die griechische und römische Antike. Es konnte auch keine Prosa aufkommen und dies mußte notwendigerweise die Zeit der Reim- und Versdichtung sein, da sowohl für die Idylle wie die Tarnung, Idealismus, Reim und Vers die gegebenen Formbestandteile sind. Prosa zwingt zur gefährlicher Realistik<sup>268</sup>.

La natura e i suoi paesaggi, la Chiesa e la famiglia, anche nei suoi aspetti

---

<sup>264</sup> Id., *Die deutsche Utopie von 1933 und die Literatur*, cit., p. 373.

<sup>265</sup> Id., *Die literarische Situation*, cit., pp. 424-425.

<sup>266</sup> Id., *Die deutsche Literatur (im Ausland seit 1933)*, cit., p. 317.

<sup>267</sup> Cfr. Id., *Die literarische Situation*, cit., p. 427.

<sup>268</sup> Id., *Blick auf die heutige deutsche Literatur*, in *Schriften zur Ästhetik, Poetik und Literatur*, cit., pp. 278-288, qui pp. 287-288.

patriarcali, erano tematiche molto care a questi autori. La loro lingua era ricercata e prediligevano l'uso dell'esametro e del sonetto. Apprezzavano tutto ciò che apparteneva al passato e alle vecchie tradizioni, rifiutando invece ogni elemento moderno ed innovativo.

Eine aristokratische Grundhaltung wird gern eingenommen. Man verachtet oder mißachtet die Masse und die nach Demokratie oder irgendeiner Form dringende Gegenwart. Ein großer Teil des modernen Wortschatzes erscheint hier überhaupt nicht. Man reproduziert auf seine Weise in neuen Wendungen und Formeln die Vergangenheit. Man konserviert sie. Man ist konservativ. Man steht entsprechend politisch<sup>269</sup>.

I loro stili presentavano caratteristiche conservative ed aristocratiche che li legavano alle tradizioni del passato e li allontanavano invece dal presente. Ad appartenere a questo gruppo, secondo Döblin, vi erano autori come Wilhelm von Scholz (1874–1969), Eduard Stucken (1865–1936), Rudolf Binding (1867–1938), Walter von Molo, Hans Carossa (1878–1956), Hermann Stehr (1864–1940), accusati di essere epigoni di Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832), Heinrich von Kleist (1777–1811) e di Adalbert Stifter (1805–1868). Vi facevano parte anche Paul Ernst (1866–1933), Joseph Ponten (1883–1940), Wilhelm Schäfer (1868–1952), Erwin Guido Kolbenheyer (1878–1962) e in parte anche Ricarda Huch (1864–1947), i quali privilegiavano una letteratura dai toni patriottici, idilliaci ed eroici in grado di esaltare l'immagine della Germania medievale degli Hohenstaufen. Un altro noto rappresentante di questo gruppo era Stefan George (1868–1933)<sup>270</sup>. Questa lista presente in *Die deutsche Literatur (im Ausland seit 1933)* venne notevolmente modificata nei due saggi successivi *Die deutsche Utopie von 1933 und die deutsche Literatur* e *Die literarische Situation*. Nei due saggi più recenti venne omessa quasi la metà degli scrittori precedentemente inclusi, nello specifico Rudolf Binding, Walter von Molo, Hans Carossa, Hermann Stehr, Joseph Ponten e Erwin Guido Kolbenheyer. Un dato molto importante è invece l'aggiunta nel 1947, in *Die literarische Situation*, di Thomas Mann «mit dem

<sup>269</sup> Id., *Die literarische Situation*, cit., p. 428.

<sup>270</sup> Cfr. Id., *Die deutsche Literatur (im Ausland seit 1933)*, cit., p. 317.

Hauptfond seines Urteils»<sup>271</sup>, un'azione del tutto comprensibile poiché in linea con l'inaspriarsi della polemica tra i due scrittori.

Der ganzen Gruppe ist ein gewisses Epigonentum eigentümlich. Sie lebt, in ihren schwachen Exemplaren, völlig in Erinnerungen, im Rückblick, ohne sich geradezu von der Umwelt und dem Heute abzutrennen. Sie beschäftigt sich, auf der tiefsten Stufe, damit, gute und akkreditierte Literatur auszumünzen. Ihr Haus hat bewährte Stützen. Oft gefällt man sich in einfacher Imitation dessen, was den Geschmack der Gebildeten anspricht und ohne weiteres Achtung garantiert. Man verehrt das normiert Schöne<sup>272</sup>.

Il secondo gruppo era quello umanista, più precisamente umanista-borghese. Gli autori che facevano parte di questo gruppo si erano confrontati con le idee dell'Illuminismo e della Rivoluzione del 1789 e avevano fatto propri gli ideali di libertà e umanità. Essi sostenevano questi ideali e la loro missione, non solo letteraria ma anche umana, consisteva proprio nel tramandarli e nel garantirne la continuità. Anche gli scrittori umanisti, come i tradizionalisti, rischiavano di cadere nell'imitazione epigonale della letteratura passata, ma questo non avvenne, se non in rari casi, poiché questi scrittori rivolsero la loro attenzione anche verso altre epoche della storia tedesca. Tuttavia il loro progetto non raggiunse i risultati auspicati. Secondo Döblin, la causa di questo fallimento era da imputare all'atteggiamento decadente degli stessi scrittori. Questi, infatti, non furono in grado di far rivivere gli ideali di cui si facevano portatori, al contrario li condussero ad un lento affievolimento. Gli autori umanisti percepivano questi valori solo nella loro dimensione estetica, senza riuscire a coglierli nella loro più intima essenza.

Man erlebt sie nur noch ästhetisch, wie überhaupt diese Gruppe gleich den Traditionalisten eine Neigung zur Distanz entwickelt und sich im Zentrum mit diesen Dingen nicht sehr verbunden oder gar identisch fühlt. Diese Autoren haben etwas Dekadentes. Daß sie sich ästhetisch von ihren Themen separieren können, ist ein Zeichen ihres inneren Bruchs und ihrer Schwäche. Aber das trifft nicht grundsätzlich auf die ganze Gruppe, sondern nur auf einzelne zu. Mehr oder weniger sind sie aber

---

<sup>271</sup> Id., *Die literarische Situation*, cit., p. 428.

<sup>272</sup> Id., *Die deutsche Literatur (im Ausland seit 1933)*, pp. 317-318.

alle von diesem Leiden bedroht<sup>273</sup>.

Non erano capaci di agire e nemmeno di confrontarsi attivamente con la realtà, ma si limitavano solo ad elogiare un'immagine della Germania e dell'Europa in cui trionfavano gli ideali umanisti. Questa stessa immagine rimase però prigioniera del loro astrattismo mentale e del loro atteggiamento estetico.

Aber anständig und gepflegt müssen die Umstände schon sein. Sie sind also keine Herolde des Krieges, sondern [z]ivil. Es liegt ihnen fern, sich mit den allzubeharnten patriarchalischen Staatswesen zu beschäftigen. Sie ziehen diesem zweifellos herrlichen Ideal und Mummenschanz ein fortschrittliches Deutschland und Europa vor. Sie haben sich dem humanistischen Ideal, wie es die Klassizität ausgebildet hat, verschworen<sup>274</sup>.

Tra gli autori che facevano parte di questo secondo gruppo Döblin annoverava i fratelli Heinrich (1871–1950) e Thomas (1875–1955) Mann, Gerhart Hauptmann (1862–1946), Bruno Frank, Jakob Wassermann (1873–1934) e inoltre Hogo von Hofmannsthal (1874–1929) e Arthur Schnitzler (1862–1931)<sup>275</sup>. Erano influenti intellettuali che provenivano da un ceto medio emergente e che avevano alle spalle una borghesia progressista, ma non così tanto progressista da essere capace di condurre al cambiamento. Essi custodivano la tradizione culturale tedesca, tuttavia si tenevano ben a distanza dalla vita politica del loro paese. In *Die deutsche Utopie von 1933 und die deutsche Literatur* e *Die literarische Situation* mancano Hofmannsthal e Schnitzler e si trovano invece Arnold Zweig (1887–1968) e Stefan Zweig (1881–1942)<sup>276</sup>.

Il terzo gruppo era quello progressista o «geistesrevolutionär»<sup>277</sup>,

---

<sup>273</sup> Id., *Die Gegenwart der Literatur*, in *Schriften zur Ästhetik, Poetik und Literatur*, cit., pp. 404–408, qui p. 406.

<sup>274</sup> Id., *Die deutsche Literatur (im Ausland seit 1933)*, cit., p. 318.

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>276</sup> Cfr. Id., *Die deutsche Utopie von 1933 und die Literatur*, cit., pp. 380–381 e id., *Die literarische Situation*, cit., pp. 429–430.

<sup>277</sup> Id., *Die deutsche Literatur (im Ausland seit 1933)*, cit., p. 319.



inizialmente chiamato «naturistisch» in *Blick auf die heutige deutsche Literatur*<sup>278</sup>. In deciso contrasto con il gruppo feudale e con quello umanista, esso introdusse un nuovo modo di affrontare la realtà e la letteratura.

Sie haben ein anderes, ein neues Weltgefühl. Eine mehr oder weniger offene und bewußte Umsturzhaltung, eine Ablehnung der Vergangenheit, ein Verneinen der Verehrung des Vergangenen ist all diesen Autoren gemeinsam<sup>279</sup>.

In questo gruppo si ritrovavano autori anche molto diversi tra di loro, ma tutti accomunati dal medesimo atteggiamento critico e rivoluzionario nei confronti della società. Amavano sperimentare, la loro letteratura era in continua evoluzione, il loro linguaggio non trovava mai un'unica e rigida cristallizzazione. Sperimentazione, lotta, rivoluzione e protesta erano le loro parole d'ordine.

Diese Gruppe experimentiert und – da sie Bewegung und in Bewegung ist, kommt es ihr nie darauf an, Fertiges oder auch nur Gebilligtes herzustellen. [...] Kamp ist ihr Element. Sie ist und bleibt insofern immer Heute, als das Heute nie fertig ist. Traditionslos echt will sie sein und meidet alle schon dagewesenen Themen. Und wenn sie doch welche anfaßt, so erwehrt sie sich ihrer mit einer rigoros modernen Fragestellung. Revolution, Protest steckt ihr im Leib. [...] Ein anderes Merkmal der Progressiven ist ihre Aktivität; die Sprache sitzt bei ihnen am richtigen Fleck, sie sind Leute, die Stellung nehmen. Unerört und unerträglich ist ihnen der Satz aus dem Brevier der Traditionalisten, nach dem der Autor nur ein kaltes und sachliches, also im Grunde gar kein Verhältnis zu seinem Stoff und Werk haben dürfe<sup>280</sup>.

Erano progressisti e in quanto tali si opponevano ai tradizionalisti e ai conservativi, rifiutando ogni legame con il passato e con la classicità, e allo stesso tempo dissentivano dagli umanisti, che proclamavano alti ideali di umanità e di morale usando parole e assumendo atteggiamenti presi in prestito dal passato. Protestavano contro la «Goethomania»<sup>281</sup> e si schieravano dalla

---

<sup>278</sup> Id., *Blick auf die heutige deutsche Literatur*, cit., p. 287.

<sup>279</sup> Id., *Die deutsche Literatur (im Ausland seit 1933)*, cit., p. 319.

<sup>280</sup> Id., *Die Gegenwart der Literatur*, cit., pp. 407–408.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 408.

parte di Otto Ludwig (1813–1865), il quale aveva già aspramente criticato la vuota retorica dei classici e degli umanisti. Secondo Döblin questa corrente rivoluzionaria si stabilì in Europa già durante i primi decenni del XX secolo e assunse diverse forme, tra cui futurismo, espressionismo, *Neue Sachlichkeit*<sup>282</sup>. Ancora una volta, nel confrontarsi con questa classificazione, non si possono che notare i criteri di raggruppamento del tutto arbitrari e sommari. Si tratta di correnti molto diverse tra loro, ma, secondo Döblin, in modo del tutto originale e personale, hanno saputo gettare uno sguardo critico alla realtà del presente e a tutte le sue sfaccettature.

Bald bejaht und verherrlicht man die Technik, die Industrie, die ökonomische und politische Entwicklung und wirft sich im politischen oder Klassenkampf auf irgend eine Seite, bald steigt man im Gegenteil in die Mystik, zu den Müttern herab (wie manche hier überhaupt Abgründe und Verwirrung lieben, auf die Urgewalt der dunklen Triebe und des Gefühls schwören und dadurch in die Nähe der Romantik kommen) oft lehnt man jede Festlegung ab und drängt einfach auf Chaos<sup>283</sup>.

Se il gruppo feudale era politicamente conservativo, rurale e artigianale, fortemente radicato alle tradizioni, il gruppo progressista era rivoluzionario, legato alla tecnica e al progresso, affascinato da tutto ciò che era innovazione. Questo era il gruppo più numeroso e lo stesso Döblin si considerava parte di esso. Vi appartenevano importanti rappresentanti del genere drammatico e lirico, quali Georg Kaiser (1878–1945), Carl Sternheim (1878–1942), Fritz von Unruh (1885–1970), Bertolt Brecht (1898–1956), Ernst Toller (1893–1939), Else Lasker Schüler (1869–1945), Alfred Wolfenstein (1883–1945), Franz Werfel (1890–1945). Per quanto riguardava il genere narrativo, vi erano Franz Kafka (1883–1924), Ernst Weiß (1884–1940), Leonhard Frank. Vennero poi inclusi anche autori più giovani come Hermann Kesten (1900–1996), Joseph Roth (1894–1939), Anna Seghers (1900–1983) e Gustav Regler (1898–1963). Infine Döblin accolse in questo gruppo anche alcuni scrittori «mit bekannter

---

<sup>282</sup> Cfr. Id., *Die deutsche Literatur (im Ausland seit 1933)*, cit., p. 319.

<sup>283</sup> *Ibid.*, pp. 319–320.

politischen Nuance»<sup>284</sup>, in modo particolare Ernst Jünger (1895–1998), Arnolt Bronnen (1895–1959) e Ernst von Salomon (1902–1972)<sup>285</sup>. In *Die literarische Situation* Döblin aggiunse Walter Hansclever (1890–1940), Lion Feuchtwanger (1884–1958) e scrisse che, se fossero ancora in vita, vi apparterebbero anche Richard Dehmel (1863–1920) e Arno Holz (1863–1929). Non comparivano più invece Frank Leonhard, Gustav Regler, Ernst Jünger, Arnolt Bronnen e Ernst von Salomon<sup>286</sup>.

Da questa incompleta e spesso incongruente classificazione emerge una forte politicizzazione della letteratura che riprende la posizione di Döblin negli Anni Venti. Nel discorso *Der Schriftsteller und der Staat* che Döblin aveva tenuto il 7 maggio 1921 a Berlino durante una seduta del *Schutzverband deutscher Schriftsteller*, egli discusse sulle responsabilità degli scrittori dinanzi alla società e sulle relative responsabilità dello Stato nei loro confronti.

Was verlangen wir vom Schriftsteller in seiner geistigen Haltung zum Staat? Verantwortlichkeit, Übersicht, Ruhe. Diese werden ihm eine neue Würde im Staat erringen. Was verlangen wir vom Staat in seiner geistigen Haltung zum Schriftsteller? Teilnahme am Kulturleben, Einsicht in die Entwicklung des neuen Verantwortlichkeitsgefühls, freien Spielraum den geistigen Kräften, Achtung vor den Leistungen der verantwortungsbewußten Schriftsteller<sup>287</sup>.

Criticava quegli scrittori che non avevano saputo creare un collegamento con lo Stato e il popolo e li definì «ziemlich bedeutungslose Elements»<sup>288</sup>. L'autore era fermamente convinto che lo scrittore, «der Geistige», potesse influenzare positivamente lo Stato e dovesse dunque ricoprire un ruolo centrale nella società, anche in termini di funzioni politiche: «Immer war der Geist, der sich in den besten und maßgebenden Schriftstellern äußerte, zugleich der Geist

---

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>285</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 320.

<sup>286</sup> Cfr. Id., *Die literarische Situation*, cit., p. 433.

<sup>287</sup> Id., *Der Schriftsteller und der Staat*, in *Schriften zur Ästhetik, Poetik und Literatur*, cit., pp. 154–165, qui p. 165.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 157.

des Staates, und er war lebendig in der Regierung»<sup>289</sup>. Nel saggio *Schriftsteller und Politik*, pubblicato nel maggio 1924 nella rivista del *Schutzverband deutscher Schriftsteller* «Der Schriftsteller. Zeitschrift des Schutzverbandes deutscher Schriftsteller e. V.», Döblin affermava a gran voce che ogni scrittore, che ne fosse consapevole o meno, era fortemente politicizzato e che proprio il suo interesse alle questioni spirituali lo rendeva tale.

Schärfung und Neigung des Artikels, Intensivierung und Fassung des politischen Grundgefühls bringt die Beschäftigung mit dem Geistigen mit sich, dazu Ruhe und Verantwortungsgefühl im Kampf. Soll der Schriftsteller, der Geistige, Politik treiben? Ja, und durchaus ja. [...] Der Schriftsteller muß Politik als einen integrierenden Teil des Geistigen, als wesentliche Äußerung des Geistes erfassen. Er darf, vom Kopf bis zu den Füßen Geistiger, sich nicht verstümmeln, indem er sich politisch willenlos macht<sup>290</sup>.

Tale posizione ricompare a distanza di qualche anno nello scritto *Kunst ist nicht frei, sondern wirksam: ars militans*, apparso nel «Jahrbuch der Sektion für Dichtkunst» nel 1929. Il titolo stesso anticipa la carica con cui Döblin cercò di incitare l'artista ad utilizzare la sua produzione artistica a servizio della società: «Der Kunst ist wirksam und hat Aufgaben, - es heißt diesen Satz nach allen Seiten, gegen die Künstler, den Staat, das Publikum, hart durchzukämpfen»<sup>291</sup>. Dato che l'artista, quindi lo scrittore, aveva delle responsabilità, egli doveva anche accettarne le conseguenze, quindi anche eventuali critiche, attacchi o censure.

Die Kunst ist aber nicht heilig, und Kunstwerke dürfen verboten werden. Es ist eine Beleidigung der Kunst, in dieser Weise zu sagen, sie sei heilig, und die Kunstwerke kaltzustellen, indem man behauptet, der Staat müsse zu ihnen stillhalten. Der Künstler ist ein lebendiger Mensch, Glied eines Staates, eines Volkes, einer Klasse, und er darf es beanspruchen, daß seine Ansichten – in Kunstwerken gestaltet, mit der besonderen

---

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>290</sup> *Id.*, *Schriftsteller und Politik*, in *Schriften zur Politik und Gesellschaft*, cit., pp. 233–235, qui pp. 233–234.

<sup>291</sup> *Id.*, *Kunst ist nicht frei, sondern wirksam: ars militans*, in *Schriften zur Ästhetik, Poetik und Literatur*, cit., pp. 245–251, qui p. 245.

Propagationskraft der Kunst begabt – ebenso ernst genommen werden wie die anderer Leute. «Die Kunst ist heilig» bedeutet aber praktisch nicht weiter als: der Künstler ist ein Idiot, man lasse ihn ruhig reden<sup>292</sup>.

«Wir wollen ernst genommen sein. Wir wollen wirken, und darum haben wir – ein Recht auf Strafe»<sup>293</sup>: l'artista doveva far sentire la sua voce, non doveva nascondersi dietro l'immagine di «eines ungreifabren Kunstwerks», ma combattere lui stesso per la sua libertà<sup>294</sup>. Nel 1938, in *Die deutsche Literatur (im Ausland seit 1933)*, Döblin ritornò a parlare dell'importanza di usare l'arte nella società.

Und so unbedeutend wir uns fühlen mögen, so müssen wir mehr als früher vertrauen auf die Macht der Kunst und des gestalteten Wortes. Ja, wir verwahren ein Feuer<sup>295</sup>.

Dalle riflessioni dell'autore appare quindi chiaro che modernità estetica e progressismo coincidono. Solo gli autori appartenenti al gruppo dei progressisti si sono assunti le loro responsabilità nei confronti della società e hanno combattuto per difendere il ruolo dell'arte e della letteratura nel loro paese anche dall'esilio. La vera letteratura era per Döblin quella in cui, come in Francia, gli scrittori agivano come «Helfer, Vorkämpfer, Fechter und Krieger des Menschlichen» e la cui opera contribuiva attivamente al «Gesellschaftsorganismus»<sup>296</sup>.

### 3.2 La letteratura dopo il 1933

Che cosa accadde ai tre gruppi con l'avvento del regime nazionalsocialista? Appariva chiaro fin dall'inizio che nessuno dei tre gruppi avrebbe mai potuto trovare un appoggio dal potere biologico-utopico nazista. Proprio per sua

---

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>294</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 248–251.

<sup>295</sup> *Id.*, *Die deutsche Literatur (im Ausland seit 1933)*, cit., p. 339.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 334.

intrinseca definizione esso era contrario a tutto ciò che non fosse nato dal suo grembo e i tre gruppi si erano invece sviluppati precedentemente ed in modo autonomo.

I feudalisti, orientati ad un potere centrale e padronale e ad un controllo militare, ritrovarono nel nazismo qualche elemento che loro stessi sostenevano, come l'elogio degli Hohenstaufen, l'inclinazione al militarismo e all'ordine sociale classista. Quest'ultimo era però solo apparente, essendo il regime totalitario il prodotto del tramonto della società classista che lasciò il posto ad un indifferenziato raggrupparsi in masse amorfe e disorganizzate sulle quali operano le élites dominanti. Nonostante questi possibili punti in comune, gli appartenenti a questo gruppo letterario erano dei conservatori e dei tradizionalisti, non guardavano al futuro e pertanto non potevano essere degli utopisti utili al regime. Gli appartenenti al secondo gruppo, quello borghese-umanista, erano fervidi sostenitori dei più nobili ideali umanistici di libertà e di umanità e pertanto furono i più sconvolti dall'avvento del regime. Inoltre, chiusi nella loro contemplazione estetica e incapaci quindi di passare all'azione, non riuscivano a pensare alla letteratura come a uno strumento a servizio del potere politico. Essi vivevano da spettatori e non da protagonisti della scena. I progressisti sarebbero potuti sembrare i più vicini alla concezione biologico-utopica sostenuta dal regime totalitario. La sperimentazione, la propensione al futuro e al cambiamento, la protesta e il rifiuto del passato erano i loro capisaldi. Tuttavia quasi nessuno di loro si unì al potere utopico il quale, mostrando da subito tutto il suo atteggiamento bellicoso di eredità prussiana, fu per loro solo fonte di disprezzo.

Aber es finden sich nur wenige unter ihnen, die sich den Machthabern anschließen. Warum? Nicht der Idee wegen, nicht des Abenteuers wegen, sondern weil sie, die an dem morgigen Utopischen, ja sogar am Biologischen Gefallen finden könnten, die preußische Pickelhaube auf dem Kopf des neuen Herrenmenschen entdecken und weil sie den Schritt seines Kommißstiefels marschieren hören – und damit verbinden sie die Vorstellung des preußischen Polizeistaates, der sie alle mit Abscheu erfüllt. Diese Gruppe ist im übrigen städtisch-kosmopolitisch und daher für die Nationalideen selbst in neuer Aufmachung nicht zu haben.

Sie läßt daher die Utopie nicht gelten, in der sie eine heuchlerische Erfindung, einen

Propagandatricks des alten engstirnigen Pangermanismus sieht<sup>297</sup>.

Il nuovo potere era comunque consapevole dell'atteggiamento di profonda critica e di rifiuto che soprattutto il gruppo progressista avrebbe dimostrato e fu capace, almeno in parte, di manipolare la situazione per raggiungere i suoi scopi. Considerando questo gruppo solo una «kommunistische Filiale»<sup>298</sup>, esso cercò, mediante astuti stratagemmi, di ammaliare i suoi componenti, a volte con successo come nel caso di Gottfried Benn che, secondo Döblin, cedette in parte al potere di persuasione nazista. Per quanto riguarda gli altri due gruppi, il nuovo potere incontrò meno ostacoli e meno resistenza. Il gruppo conservativo-feudale si limitò a mantenere, per lo meno inizialmente, una certa distanza, senza mai esercitare un'aperta opposizione, essendo attratto dall'idea di costruire un grande e potente *Reich* e sentendosi tranquillizzato da quello stesso spirito militare, la «preußische Pickelhaube», che i progressisti tanto disprezzavano. Inoltre l'utopia razziale respingeva «die bösen Städter und Großstädter, die Asphalt- und Kaffeehausliteraten». Entrambe le parti del gruppo feudale, quella aristocratica-militare e quella rurale, caddero ai piedi del nuovo potere.

Um dieses Pangermanismus willen, für das große und noch größere Deutschland, das über die anliegenden, geschwächten und minderwertigen Völker herrschen soll, treten die Traditionalisten, die Feudalisten aristokratischer oder volkstümlicher Observanz, für die neue Macht ein<sup>299</sup>.

All'interno del gruppo borghese-umanista, molti furono vittima di ostracismo, soprattutto per ragioni razziali. Altri invece rimasero prigionieri del loro atteggiamento di umanistica contemplazione che venne interpretato come «unpolitische Gesinnungslosigkeit» e che ben si prestava all'opera manipolatoria del potere nazionalsocialista.

Dies also war das Resultat des Zusammenpralls einer bisher frei gewachsenen Literatur mit der eingedrungenen utopischen Macht: Herüberziehen großer Teile der

---

<sup>297</sup> Id., *Die literarische Situation*, cit., p. 435.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 435.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 437.

traditionalistischen feudalistischen Gruppe, Unterdrückung der aktiven Reste im bürgerlich-humanistischen Zentrum, Ausschaltung des progressiven Flügels<sup>300</sup>.

L'attività letteraria iniziava a perdere progressivamente la sua autonomia e gradualmente abbandonava la sua missione prettamente letteraria per divenire uno strumento a servizio del potere utopico.

Es kam zu einer neuen Bewertung der literarischen Tätigkeit. Ihr wurde eine Staatliche Rolle zugeteilt. Sie erhielt und übernahm den Auftrag, die Lehre von der Überlegenheit des arischen deutschen Volkstums zu verbreiten, im Dienste der Utopie, die im Begriff war, sich kriegerisch im Zentrum Europas zu realisieren<sup>301</sup>.

La *Gleichschaltung* hitleriana si dimostrò un perfetto meccanismo di repressione di ogni manifestazione di opinioni e di parole letterarie scritte. Questa seppa affermarsi e plasmare le menti, seppa selezionare e censurare: «Sie kassierte ohne weiteres zwei Grundmerkmale der Literaten und Künstler: ihrem privaten Charakter und das Spontane ihrer Produktion»<sup>302</sup>. Solo dopo il crollo del regime fu possibile rendersi conto degli effetti che la tempesta annientatrice nazista aveva avuto sulla cultura tedesca.

Darauf kamen zwölf Jahre Wirkens der Macht und ebensoviele Jahre Vegetierens der verstümmelten und verkrüppelten Literatur, der deutschen Rumpfliteratur, im Dienst der zur Staatsmacht gewordenen biologischen Utopie. Man hat Gelegenheit, sich über Charakter und Niveau dieser Rumpfliteratur aus den hinterlassenen Literaturgeschichten und aus den jetzt hinter Schloß und Riegel befindlichen Schriftwerken über diese Literatur, die im Treibhaus der biologischen Utopie wuchs, zu orientieren<sup>303</sup>.

Il concetto di «Rumpfliteratur» spiega perfettamente la condizione della letteratura tedesca dopo il 1933. Essa venne così tanto mutilata e storpiata che diventò «Rumpfliteratur», una letteratura che vegetava all'interno della serra

---

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 437.

<sup>301</sup> *Ibid.*, pp. 437-438.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 423.

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 438.



dell'utopia biologica.

Alcuni scrittori, non certo privi di doti ma deboli di carattere, soggiacquero ai sistematici tentativi di corruzione del regime e diventarono «Fahnenträger der Utopie» e con piacere si facevano chiamare «Künder des deutschen Glaubens». Essi vennero esaltati come alfieri della nuova letteratura tedesca, ma ciò che venne prodotto fu solo letteratura di propaganda: «eine schwer verständliche, sonderbare, von Eitelkeit triefende Ideologie wird entwickelt, eine peinliche Selbstbeweihräucherung wird geübt». Döblin non fece i loro nomi, ma preferì lasciarli vivere nel loro «heilsamen Schweigen», con la speranza che questo li avrebbe condotti «zur Besinnung und zur Umkehr»<sup>304</sup>. Nel frattempo il potere utopico cercò di costruirsi un suo passato e una sua tradizione letteraria, recuperando il pensiero del filosofo Johann Gottfried Herder (1744–1803)<sup>305</sup>. Terrorizzò e corruppe la letteratura fino a farla ammutolire e imputridire interiormente, obbligandola ad ubbidire solo agli ordini della propaganda. Gli scrittori persero ogni spontaneità e ogni libertà di scrivere e sprofondarono in quella «Schlammflut» che per Döblin fu causata dalla svalutazione della morale<sup>306</sup>.

Fu però impossibile raggiungere un totale allineamento interiore in tutti gli intellettuali. Per molti scrittori la lacerazione interiore condusse ad un corazzamento dell'io, ad una recessione nel proprio intimo, alla cosiddetta *Innere Emigration* che consentì di uscire dalla storia pur rimanendovi, di proteggersi dal potere pur essendone protetti. In questa fuga interiore, perpetuata scavando nelle profondità anziché rivolgersi alla superficie, il passato venne tradotto in chiave di accadimento interiore e gli autori si rifugiarono in temi lontani dalla politica, ad esempio la filosofia, la religione o l'arte. L'evasione dalla politica e dalla storia era il mezzo più adatto che si offriva agli scrittori per cercare di

---

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 439.

<sup>305</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 439. Si legge in nota al testo: «Programmatisch wird dies etwa im Aufsatz des Germanisten Gerhard Fricke von 1934/35 über «Das klassisch-deutsche Humanitätsideal und die deutsche Gegenwart» greifbar, der Lessing, Herder und Goethe nationalsozialistisch zu vereinnahmen sucht», nota 28, p. 719. Döblin si riferiva a Gerhard Fricke, *Vollendung und Aufbruch*, Berlin, Junker & Dünnhaupt, 1943, pp. 251–327.

<sup>306</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 440.

preservare la propria dignità umana, la propria integrità e le proprie capacità letterarie.

Nel saggio *Die beiden deutschen Literaturen*, pubblicato in «Schwäbisches Tagblatt» il 25 gennaio del 1946, Döblin confrontò la letteratura degli scrittori che erano emigrati, la *Außenliteratur*, e quella che invece si sviluppò in Germania, la *Literatur im Lande der Diktatur*. Mentre la prima riuscì per lo più ad esercitare una resistenza attiva e a mantenere i suoi autori «frisch und kämpferisch rüstig», la seconda fu vittima di una asfissia dovuta al soffocamento della vita spirituale e della parola e, costretti ad un totale mutismo, gli scrittori divennero «schlaff und weich»<sup>307</sup>.

Man wurde auf abseitige Themen, entfernte Historie – aber im Unterschied zur Außenliteratur ohne Zeitbeziehung – gedrängt, ferner auf «Liebe» und auf unschädlichen Pietismus. Die Emigration wirkte nicht in die Freiheit ihrer Autoren hinein, die Diktatur legte ihre Hand auf die Geistessubstanz selbst der Autoren. Natürlich verminderten sich auch die Entwicklungsmöglichkeiten. Und formal mußte man steckenbleiben und verarmen, da das Damoklesschwert des Kulturbolschewismus über allen hing, so daß die Autoren, in Leisetreter verwandelt, nur (man muß es schon aussprechen) ein langweiliges, schöngestiges Schrifttum hervorbrachten. Wenn sie jetzt in die natürlich komplette Freiheit treten, so bringen sie nolens volens die alte Duck- und Kümmerhaltung mit<sup>308</sup>.

Il peso oppressivo dell'atmosfera nazista aveva reso la letteratura sterile e agli autori che non accettarono di conformarsi con il regime aveva tolto la sensibilità che caratterizzava la loro critica sociale. Essi furono costretti ad evadere nel simbolico, nell'allegorico, nella filosofia e nella mistica, un passaggio visto come una fuga e che è sempre stato, in Germania, un sintomo della passività ideologica contro lo strapotere di tendenze perniciose e avversate nell'intimo. «Was bleibt übrig von der nun zweifach deformierten Rumpfliteratur?» si chiedeva Döblin.

Es fällt noch mehr von dem Rumpf, und was bleibt ist schwach und elend, den es hat die Jahre über unter Druck gestanden, sich angepaßt, sich durchgepreßt und

---

<sup>307</sup> Id., *Die beiden deutschen Literaturen*, cit., pp. 365–366.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 366.

schweigen müssen, um wenigstens festzuhalten, was geistige Kontinuität bedeutete. Aber natürlich gewinnt man nicht durch solches Verhalten. [...]

Es liegt auf der Hand, daß nach dem Scheitern der biologischen Utopie das Land neben seinen zertrümmerten Städten und dem verlorenen Wohlstand nur noch Literaturreste im kümmerzustand besitzt<sup>309</sup>.

La sua risposta illustrava la decomposizione morale e letteraria operata dal regime ai danni della *Literatur im Lande der Diktatur*. «Literaturreste, Literaturtrümmer, eine Literatur im Kümmerzustand»<sup>310</sup>, era questa la condizione in cui versava la letteratura tedesca.

### 3.3 «Das Inokulieren frischer Keime»

Was der deutschen Kümmerliteratur not tut – sie schleppt sich müde hin, sie fristet ihr Leben, sie zehrt vom Vergangenen – ist nicht Papier. Es ist eine neue Bewegung im Land und bei den Autoren, gleichgültig, ob sie von außen an sie herangetragen wird oder spontan aus ihnen entsteht.

Was den Autoren not tut, ist die Besinnung darauf, was sie eigentlich mit ihrem Denken, Dichten und Schreiben meinen. Die Zeit wirft sich mit ganzer Wucht auf sie und preßt sie zu dieser Frage. Im Augenblick liegt eine schwere Lähmung, als Nachwirkung der aushöhlenden Diktatur, wie über allen so über ihnen, Katzenjammer nach dem Delirium<sup>311</sup>.

Secondo Döblin era necessario procedere con un radicale rinnovamento della letteratura e degli autori. Non si poteva restaurare la letteratura del periodo prima del 1933, poiché il mondo era completamente diverso da allora così come lo erano gli uomini. Si doveva uscire da questa paralisi, che ancora dilagava, e risanare la letteratura, e per fare ciò era necessario iniziare un cammino di rinnovamento che avrebbe ridato un futuro ai tedeschi e alla loro letteratura. Per illustrare questo programma, Döblin usò una metafora esemplare tratta dalla medicina e dalle scienze naturali, quella cioè dei nuovi

---

<sup>309</sup> Id., *Die literarische Situation*, cit., p. 446.

<sup>310</sup> Id., *Die deutsche Utopie von 1933 und die Literatur*, cit., p. 387.

<sup>311</sup> Id., *Die literarische Situation*, cit., pp. 446–447.

«semi che dovevano essere inoculati».

Man kann durch Inokulieren frischer Keime neues Wachstum in dem keineswegs erstorbenen Stamm anregen und das Wachstum in bestimmte Richtung lenke. [...]

Welche Keime wären zu inokulieren als geeignet, einen Wachstumsreiz zu üben und das Wachstum in bestimmter Richtung zu fördern?<sup>312</sup>

I nuovi «Keime» dovevano provenire sia dall'esterno sia dall'interno. Gli scrittori emigrati avrebbero portato nuovi stimoli e nuove forze, rappresentavano quelle «frische, verantwortliche und aktive Köpfe»<sup>313</sup> di cui il paese aveva bisogno. C'era sete di sapere e di conoscere e la *Außenliteratur* era adatta a questa operazione. Allo stesso tempo, Döblin considerava necessario introdurre, a fianco della letteratura di lingua tedesca, anche la letteratura straniera, la quale avrebbe portato numerosi vantaggi. In primo luogo avrebbe dimostrato alla coscienza ottenebrata e limitata del paese che vi erano dei grandi capolavori della letteratura anche oltre i confini tedeschi; essa avrebbe inoltre trasmesso conoscenze su altri paesi e altre popolazioni e infine avrebbe illustrato come altri, prima di allora, fossero riusciti ad affrontare e superare difficili problemi sociali. Si sarebbe così potuta restaurare un'immagine integra e civile dell'umanità e si sarebbe potuta distruggere quella «fürchterliche Neigung» che, con estrema facilità, li rese vittime della dittatura e dell'utopia. Le opere di letteratura straniera dovevano essere inserite nelle scuole e nelle università accanto ai classici tedeschi, i quali erano stati ridotti a «leere Chitinhüllen». Anche la letteratura tedesca ricopriva un ruolo fondamentale nell'ingente compito di ricondurre il popolo tedesco dalla sua più profonda decadenza politica morale e ideologica a una vita umana e civile.

Was also besonders nottut, ist eine neue realistische Literatur, welche mit den Rückständen der alten Lug- und Verdrängungsliteratur aufräumt, ein Schrifttum, das klar und ohne Schwulst formuliert, das kritisiert und parteipolitisch nicht gefesselt ist. Es soll künstlerisch wagemutig sein, und nicht zuletzt: die Tore zum Ausland weit aufstoßen<sup>314</sup>.

---

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 448.

<sup>313</sup> *Id.*, *Die beiden deutschen Literaturen*, cit., p. 366.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 367.

Erano numerosi gli «Oppositionsautoren», molti dei quali parte del gruppo progressista, che fuggirono all'estero dopo il 1933 e che ora dovevano essere richiamati in patria. Le loro opere, scriveva Döblin, avrebbero potuto soccorrere la «Rumpfliteratur» e risollevarla dal «Kümmerzustand» in cui era precipitata. In *Die deutsche Utopie von 1933 und die Literatur* e in *Die literarische Situation* Döblin fornì un elenco di quelli autori che, a suo giudizio, avrebbero potuto esercitare un'efficace «Keim- und Reizwirkung»<sup>315</sup>. Per quanto riguardava il genere lirico, Döblin indicò Peter Altenberg (1859–1919), Johannes R. Becher (1891–1958), Bertolt Brecht, Ernst Blaß (1890–1939), Albert Ehrenstein (1886–1950), Max Herrmann-Neiße (1886–1941), Hugo von Hofmannsthal (1874–1929), Klabund (1890–1928), Else Lasker-Schüler, Alfred Mombert (1872–1942), August Stramm (1874–1915), Franz Werfel, Alfred Wolfenstein e Paul Zech (1881–1946). Per il genere drammatico figuravano i nomi di Hermann Bahr (1863–1934), Bertolt Brecht, Hugo von Hofmannsthal, Klabund, Georg Kaiser, Carl Sternheim, Arthur Schnitzler e Fritz von Unruh. Infine per ciò che concerneva il genere narrativo Döblin incluse Peter Altenberg, Max Brod (1884–1968), Albert Ehrenstein, Lion Feuchtwanger, Bruno Frank, Leonhard Frank, Oskar Maria Graf (1894–1967), Franz Kafka, Heinrich Mann, Thomas Mann, Joseph Roth, Arthur Schnitzler, Jakob Wassermann, Ernst Weiß, Franz Werfel, Arnold Zweig, Stefan Zweig e, non ultimo, se stesso<sup>316</sup>.

Questi autori, assieme alla letteratura straniera, avevano il compito fondamentale di rianimare il paese ed impedire il ritorno di tali folli e terribili realtà. «Es sind feste äußere Bindungen und Sicherungen nötig, die Hand in Hand mit einer inneren, geistigen Umstellung gehen»<sup>317</sup>: condurre un cambiamento spirituale che avrebbe risollevato il popolo e la letteratura dall'abisso in cui erano precipitati, questa era la loro missione. Ciò significava, in primo luogo, «Aufräumarbeit leisten, Irrtümer beseitigen» e, in secondo luogo, «Wiedereinpflanzen der alten echten zivilisatorischen Ideen, die sowohl

---

<sup>315</sup> Id., *Die deutsche Utopie von 1933 und die Literatur*, cit., p. 391.

<sup>316</sup> Cfr. *ibid.*, p. 391 e id., *Die literarische Situation*, pp. 451–452.

<sup>317</sup> Id., *Die literarische Situation*, cit., p. 455.

zum Geistesschatz der Deutschen, wie des Auslands gehören»<sup>318</sup>.

In einer solchen Periode wird die Literatur etwas anderes. Man hat nicht nötig, ihr zuzurufen, politisch zu werden. Sie weiß genau, was unter diesen Umständen politisch ist. Ihr fällt eine neue Rolle zu. Auch die Kunst verändert ihr Gesicht. Sie wird dringender, innerlicher und herzlicher.

So fühlen sich Künstler und Schriftsteller von der Zeit berührt, leben in ihren Völkern und mit ihren Völkern und verlassen freudig die alten, gar zu politischen und nun gar zu unpolitischen Plätze, auf denen sie sich schon lange unglücklich gefühlt haben.

Wo das Göttliche sich nähert, mit seinem Ernst, seinen Schauern, seiner Wahrheit und Herrlichkeit, klingeln die Lieder der Kunst anders.

Die Harfen werden neu gestimmt.

Das ist keine Zeit für Klassen, Nationen und private Eigenbrötler. Es ist die Epoche, in der wieder, und nicht das letzte Mal, die Frage nach dem Menschen aufgeworfen wird<sup>319</sup>.

Bisognava svuotare la letteratura, il concetto di nazione e non ultime le menti dei tedeschi dei loro contenuti patologici e sostituirli con delle nuove idee, umane e civili. Era dunque necessario agire sull'interiorità e sulla spiritualità dei tedeschi e anche la letteratura doveva adattarsi a questa nuova missione, diventando «dringlicher, innerlicher und herzlicher». Così la letteratura avrebbe portato il paese intero ad una nuova crescita «durch Inokulieren frischer Keime».

---

<sup>318</sup> Id., *Die deutsche Utopie von 1933 und die Literatur*, cit., p. 393.

<sup>319</sup> Id., *Die literarische Situation*, cit., p. 487.



## Capitolo terzo

# Das Goldene Tor

### 1. *Genesi della rivista*

Come si è visto nel capitolo precedente, la letteratura ricopriva un ruolo fondamentale nell'opera di rieducazione e di denazificazione del paese. Recuperare e riabilitare la letteratura significava guarire il popolo tedesco da quella malattia mortale che era stato il nazionalsocialismo. La cura consisteva nel recupero di morale e ragione, «die Säulen des gesunden Menschenlebens, seine Grundprinzipien»<sup>320</sup> e, si potrebbe aggiungere, anche nel recupero della stessa letteratura. In *Nürnberger Lehrprozess*, morale e ragione erano state elette da Döblin a giudici supremi del processo, in quanto parti essenziali dell'essere umano: «Moral und Vernunft [...] sind keine Theorien, sondern Dinge am Menschen»<sup>321</sup>. Solo recuperando quei fondanti valori etici, a lungo dimenticati, si poteva risanare l'intero paese e la sua letteratura. Questo, per lo scrittore, significava riavvicinarsi non solo al valore fondamentale ed eterno dell'umanità ma anche alla religione.

Humanität heißt Menschlichkeit. Es sind die in uns gelegten und mit uns zur Welt gekommenen, unserer Existenz vorangehenden Regeln und Gesetze. Und sie haben darum, weil sie unserem Dasein vorausgehen, absolute Kraft und drücken das für alle Verbindliche aus. Von Haus aus wohnt ihnen Verbindlichkeit innen. Und sie sagen im

---

<sup>320</sup> Döblin, *Der Nürnberger Lehrprozess*, cit., p. 15.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 14.



Grunde nicht über Menschen, sondern über das Jenseits vom Menschen, über das Jenseitige, über Gott aus, und es handelt sich bei ihnen nicht um Menschlichkeit, mit welcher Formel man dem Jenseitigen entgegen will, sondern um Divinität<sup>322</sup>.

Proprio in questo contesto Döblin inserì il progetto della sua rivista «Das Goldene Tor», la quale, promuovendo i valori etici dell'umanità e della religione, avrebbe dovuto contribuire ad inoculare i «frische Keime» ritenuti necessari per portare ad una nuova crescita.

Alexandra Birkert ha condotto un'analisi minuziosa e accurata sulla nascita della rivista e sulle principali tematiche affrontate, fornendo dati ed informazioni che sono di estrema importanza anche per il presente lavoro<sup>323</sup>. Seguendo la ricostruzione della Birkert, sembra che l'idea di fondare «Das Goldene Tor» sia nata su iniziativa delle autorità francesi e si possa ascrivere a Raymond Schmittlein che, nel maggio 1946, inoltrò alla *Direction de l'Information* la *Demande de Licence d'Edition* per lo stesso Döblin. Lo scrittore, a sua volta, il 5 giugno dello stesso anno, inoltrò alla stessa autorità anche la sua *Demande d'Edition* come era consueto per chiunque volesse ottenere una licenza di pubblicazione all'interno della zona di occupazione francese. La licenza ufficiale arrivò il 16 luglio direttamente dalla *Direction de l'Education Publique*, coordinata da Schmittlein in persona. Leggendo i passaggi dei suoi scritti autobiografici che parlano della rivista, si ha comunque l'impressione che «Das Goldene Tor» sia un prodotto dell'iniziativa personale dello scrittore<sup>324</sup>. Questo conferma che Döblin poté godere di una relativa libertà nel portare avanti questo suo progetto giornalistico.

Pochi giorni dopo il suo arrivo a Baden-Baden, Döblin iniziò un'intensa attività di corrispondenza che doveva servire soprattutto a riprendere i contatti con gli intellettuali che erano emigrati. Negli stessi giorni egli nominò il suo primo redattore, Anton Betzner (1895–1976), giornalista della «Frankfurter Zeitung» e sua vecchia conoscenza dagli anni berlinesi. Nel 1927, infatti, in

---

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>323</sup> Cfr. Birkert, *Das Goldene Tor*, cit., pp. 201–317.

<sup>324</sup> Cfr. Döblin, *Schicksalsreise*, cit., pp. 311–312 e id., *Das Goldene Tor*, in *1952/53*, cit., pp. 396–399.

occasione di un concorso letterario della rivista «Literarische Welt», Döblin votò per Betzner e il suo romanzo *Antäus*. Inizialmente Döblin voleva coinvolgere Paul E. H. Lüth (1921–1986) nella redazione della rivista ma, come si legge nella lettera del 6 maggio 1946, questi era «offenbar viel zu selbstständig, um irgendwo nur «mitwirken» zu wollen». Ciò di cui lo scrittore aveva bisogno era invece «einen Redakteur [...], der zusammen mit mir die Zeitschrift macht, deren Grundzüge, allegemeinen und besondern Plan ich schon festgelegt habe»<sup>325</sup>. Betzner rappresentava quel punto di collegamento tra Döblin e gli intellettuali che erano rimasti in Germania. Come riporta la Birkert, nella bozza del primo quaderno della rivista dell'aprile 1946, vi erano inclusi principalmente *Exilautoren*, tra cui Bertolt Brecht, Heinrich Mann, Ludwig Marcuse e lo stesso Döblin, mentre nella versione definitiva del primo numero, che uscì nell'ottobre dello stesso anno, settembre nel colophon, comparvero anche autori tedeschi dell'*Inland*, come Hanns Braun (1893–1966), Wilhelm Hausenstein, Carlo Schmid (1896–1979), Otto Feger (1905–1968), Paul E. H. Lüth, Friedhelm Kemp (1914–2011), Wilhelm Boeck (1908–1998) e Dora Tatjana Söllner accanto agli *Exilautoren* Heinrich Mann, Albert Ehrenstein e Döblin.

Dopo la riforma monetaria del giugno 1948, lo scrittore Herbert Wendt, già capo redattore del quindicinale «Weltpresse», entrò a far parte della redazione di «Das Goldene Tor» e a partire dalla seconda metà del 1949 si aggiunse anche Wolfgang Lohmeyer (1919–2011), il quale vantava importanti esperienze come redattore e critico teatrale per il «Süd-West-Echo» e il «Badener Tagblatt».

La rivista si appoggiò al Verlag Moritz Schauenburg, con sede nella vicina Lahr. Questa scelta è stata favorita non solo da motivi puramente tecnici, quali la vicinanza e dunque la rapidità nelle pubblicazioni, ma anche da precisi interessi di Schmittlein. «Das Goldene Tor» era una rivista sovvenzionata dalle autorità francesi e per questo motivo non poteva rivolgersi ad una casa editrice al di fuori della loro zona di occupazione. Inoltre sembra che Schmittlein intendesse sfruttare l'attività giornalistica di Döblin per attirare a sé importanti *Exilautoren* e editori tedeschi<sup>326</sup>.

---

<sup>325</sup> Id., *Briefe*, cit., p. 343.

<sup>326</sup> Cfr. Birkert, *Das Goldene Tor*, cit., p. 233.

Dall'aprile 1946, «Das Goldene Tor» venne pubblicato con una tiratura di 20000 esemplari, ma già l'anno seguente, a causa della crescente difficoltà nella fornitura della carta, anche la rivista di Döblin venne colpita dalle «grauenhaften Papier- und Druckverhältnisse»<sup>327</sup>. Nella seconda metà del 1947 due quaderni doppi vennero pubblicati in versione ridotta, il primo quaderno del terzo anno (1948) uscì solo ad inizio aprile e l'ultimo quaderno del quarto anno (1949) solo a febbraio del 1950. Inoltre nel maggio 1949, dopo la riforma monetaria, per evidenti esigenze di mercato che non risparmiarono alcuna rivista, la tiratura crollò ad appena 2000 esemplari. È interessante guardare ai dati riportati dalla Birkert su altre due riviste, «Lancelot», anch'essa pubblicata nella zona francese, e «Die Fähre», diffusa invece nella zona americana. Da un rapido confronto emerge chiaramente come sia stata «Das Goldene Tor» a subire maggiormente le conseguenze di questa situazione. Anche il numero dei quaderni si ridusse considerevolmente, passando a otto nel 1948 e a sei nel 1949 con gravi conseguenze anche sulla collaborazione tra gli autori. Pochi mesi dopo la cessazione della fornitura della carta nella zona francese, a causa delle vendite pressoché nulle, vi fu un'ulteriore riduzione della tiratura, che passò da 2000 esemplari a 1000 e a novembre 1949 a 600. La casa editrice Moritz Schauenburg non riusciva più a sostenere i costi di pubblicazione e così il 1 gennaio del 1950 lasciò l'incarico. Si fece avanti l'editore Bruno Grimm a capo del Verlag für Kunst und Wissenschaft con sede a Mainz. Da quel momento in poi «Das Goldene Tor» divenne una rivista bimestrale di 80 pagine, con un nuovo e più attraente frontespizio che mostrava i titoli di alcuni contributi della rivista «Aus dem Inhalt» e quattro supplementi con stampe artistiche a colori. Nonostante la grande azione pubblicitaria portata avanti, le vendite non aumentarono e la situazione finanziaria della rivista si fece sempre più critica. Del primo quaderno del quinto anno (1950), che fu spedito a 3500 librerie e a 250 giornali, solo 269 vennero registrati e del secondo quaderno solo 247, ai quali si aggiungono 35 copie consegnate ad abbonati francesi. L'editore Grimm propose di chiamare altri noti coeditori nella speranza di aumentare le vendite e di allontanare l'idea che «Das Goldene Tor» fosse un progetto francese<sup>328</sup>. Dopo la fondazione della *Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur*

<sup>327</sup> Döblin, *Briefe*, cit., p. 371.

<sup>328</sup> Cfr. Birkert, *Das Goldene Tor*, cit., pp. 235–238.

Döblin iniziò a pubblicare nella sua rivista numerosi contributi dei membri dell'*Akademie*, non solo della classe delle scienze umane e sociali, ma anche della classe delle scienze matematiche e naturali.

Döblin's Interesse an einer engeren Zusammenarbeit der Zeitschrift mit der Mainzer Akademie gründete vermutlich in der Hoffnung, durch eine institutionelle Rückgratverstärkung den Verlag und Absatz der Zeitschrift zu sichern<sup>329</sup>.

Alexandra Birkert analizzò i protocolli delle riunioni della *Akademie* e scoprì che l'accordo per una stretta collaborazione tra tale istituzione e la rivista venne siglato il 12 gennaio 1951. La *Akademie* si impegnava a mettere regolarmente a disposizione della rivista saggi ed articoli scritti dai suoi membri. Questa collaborazione era utile anche per la stessa *Akademie*, la quale, per mezzo della rivista, avrebbe potuto assicurarsi le sovvenzioni da parte delle autorità francesi. Da giugno 1951 a marzo 1952 la *Akademie* finanziò la rivista con 500 DM al mese, pagati direttamente all'editore. Tuttavia a giugno 1951 vi fu un decisivo cambiamento. In seguito all'allentamento dei rapporti di occupazione, Schmittlein lasciò Baden-Baden, gli aiuti economici francesi diminuirono considerevolmente e le sovvenzioni per le riviste furono cancellate<sup>330</sup>.

Der größte Teil der Subvention ist gestrichen, dazu gehören auch die Subventionen für die Zeitschriften. Für die Zeitschrift «Das Goldene Tor» ist ein einmaliger größerer Betrag zur Verfügung gestellt worden, der dazu dienen soll, die Zeitschrift entweder bis April 1952 weiter zu führen oder der in ähnlicher literarischer Weise ausgenützt werden könnte<sup>331</sup>.

Poiché le sovvenzioni non sarebbero bastate per portare avanti la rivista fino all'anno seguente, Döblin decise di rivolgersi ai membri della commissione di lavoro della *Akademie*, Hans Henny Jahn, Hermann Kasack, Martin Kessel, Ernst Kreuder, Walter von Molo e Hans Erich Nossack.

---

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>330</sup> *Ibid.*, pp. 238–239.

<sup>331</sup> Döblin, *Briefe*, cit. pp. 422–423.

Die Zeitschrift hat demnach mit ihrer Nummer 2, März 1951, zu erscheinen aufgehört. Was nun den zur Verfügung stehenden Betrag, der einschließlich Honorar für den Herausgeber sich auf etwa DM 15 000.- beläuft, anlangt, so möchte ich ihn, natürlich unter einer neuen Flagge, einem neuen Namen, unserer Literaturklasse zur Verfügung stellen für die Ankurbelung einer literarischen Zeitschrift unserer Klasse. Es wäre dazu 1. Die Zustimmung der Klasse selber erforderlich, 2. die Bildung eines Redaktionskomitees und 3. hauptsächlich die Planung dieser Zeitschrift. Hinzu kommt die Festsetzung eines Betrages, mit dem die Klasse weiterhin ihre Zeitschrift zu halten und durchzuführen beabsichtigt. [...] Es steht natürlich auch die Frage eines Titels zur Diskussion<sup>332</sup>.

La rivista «Das Goldene Tor» cessò di essere pubblicata a partire da marzo 1951. La nuova commissione interpellata da Döblin non riuscì ad accordarsi sulla «neue Flagge». Troppe e differenti erano le opinioni circa il titolo e i temi da trattare: Döblin era a favore di una rivista con un orientamento più generale, culturale e politico, propose i titoli «Don Quichote» o «Mainzer Beiträge» e il sottotitolo «Kundgebungen der Literaturklasse zur Kultur und Literatur unserer Zeit»; invece Ernst Kreuder, redattore del primo quaderno della nuova rivista che sarebbe dovuta essere incentrata sul tema «Europa», propendeva per restringere il tema a «Funktion und Existenz der Literatur in Europa», poiché il tema iniziale «Europa»<sup>333</sup> era troppo generico ed impreciso. «Die Bemühungen scheiterten an Döblins autoritärem Verhalten»<sup>334</sup> scriveva Kreuder a Jahn, Nossack e Martin Kessel il 10 luglio 1951. Nella sua risposta Nossack esprime la speranza che Hermann Kasack sarebbe riuscito a sistemare ciò che Döblin aveva «versaut».

Wir dürfen Döblin nur noch als Kind betrachten. Wir müssen unser Herz in die Hand nehmen, d.h. unsere angeborne Rücksicht gegen sein Alter zurückstellen und gegen ihn entscheiden, wenn es nötig ist. [...] Jedenfalls können wir es uns nicht weiter

---

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 423.

<sup>333</sup> Lettera di Döblin a Ernst Kreuder del 11.10.1951 in Meyer, Doster, *Alfred Döblin, 1878-1978*, cit., pp. 479-480.

<sup>334</sup> Hans Erich Nossack, *Geben Sie bald wieder ein Lebenszeichen. Briefwechsel 1943-1956*, a cura di Gabriele Söhling, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, vol. I, p. 495.

leisten, Döblins wegen die Klasse [der Literatur] zu einem toten Unternehmen werden zu lassen<sup>335</sup>.

Il fallimento della rivista non sembra pertanto essere attribuibile solo alla cessazione delle sovvenzioni francesi e allo scioglimento degli enti culturali francesi in Germania, ma anche al fallimento degli accordi con i membri della *Literaturklasse* della *Mainzer Akademie* per la gestione della rivista a causa di opinioni contrastanti sull'orientamento e sul pubblico della rivista stessa.

## 2. «Aufklärungs»feldzug *lessinghiano*

Nelle ultime pagine di *Schicksalsreise* si legge che con la sua *Remigration* Alfred Döblin andava incontro ad una «neuen besseren Aufklärung»<sup>336</sup>, una *Aufklärung* religiosa e cristiana, a cui voleva partecipare e contribuire attivamente. Qualche tempo dopo, il 2 aprile del 1946, Döblin scriveva infatti a Rudolf Leonhard (1889–1953) che un suo saggio sarebbe stato di grandissima importanza per il «neuen «Aufklärungs»feldzug» che egli stesso voleva portare avanti. Questa sua nuova campagna militare, e per estensione la «neue bessere Aufklärung», si costruivano proprio attorno alla nascita di una rivista letteraria, il cui nome, a quel tempo, non era ancora deciso e per la quale l'autore proponeva ««Dichtung und Wahrheit, «Dichtung u[nd] Wirklichkeit, «Die Neue Literatur, «Das Goldene Tor, Z[e]itsch[rif]t für Liter[at]ur u[nd] Kunst»»<sup>337</sup>.

Nella prefazione della rivista, tuttavia, Döblin non usò il termine *Aufklärung* e questo per due motivi principali. Innanzitutto, come scrive Kiesel, Döblin aveva parlato in precedenza della *Aufklärung* in modo spregiativo, identificandola con il periodo in cui si manifestò chiaramente la secolarizzazione del pensiero europeo<sup>338</sup> e condannandone l'intrinseco razionalismo da un punto di vista sia filosofico sia politico.

---

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 499.

<sup>336</sup> Döblin, *Schicksalsreise*, cit., p. 365.

<sup>337</sup> Id., *Briefe*, cit. pp. 340–341.

<sup>338</sup> Cfr. Kiesel, *Literarische Trauerarbeit*, cit., p. 193.

Zum einen die Feststellung, daß der Rationalismus, der die Neuzeit geprägt hatte und als Intellektualismus die Moderne beherrschte, gegenüber der Komplexität der erfahrbaren Welt defizitär blieb; zum andern der Vorwurf, daß der aufklärerische Rationalismus auf politischem Gebiet jenen von Robespierre erstmal vorexerzierten Totalitarismus vorbereitet habe, der um 1932/33 von der extremen Linken und von der extremen Rechten angedroht wurde<sup>339</sup>.

Inoltre Döblin voleva evitare l'uso di «Schlagworte» programmatiche che avrebbero indebolito «das Nachdenken und die Entscheidung»<sup>340</sup> dell'individuo. Già nel 1938 in *Politik und Seelengeographie*, contributo pubblicato il 9 aprile in «Das Neue Tage-Buch», Döblin si era espresso contro la «elende Diktatur der Phrasen», la quale non permetteva «keine vernünftige Bewegung, keine Richtlinie», ma portava solo a «Sumpfdenken»<sup>341</sup>.

Sebbene il termine *Aufklärung* non sia espressamente citato, le allusioni ad esso sono molto chiare. In primo luogo la scelta del «freudigen Titel»<sup>342</sup>, ispirato al celebre Golden Gate di San Francisco, poi la sua grafica, che rappresenta un arco da cui scendono i primi raggi di sole che si fanno strada tra le nuvole e infine la scelta di Gotthold Ephraim Lessing come guida della rivista.

Ich hatte seinerzeit in San Francisco die herrliche Einfahrt, the Golden Gate, gesehen, die Verbindung der Neuen Welt mit Asien. Ich nannte nach einigem Hin und Her die literarische Zeitschrift, die ich plante und dann herausbrachte, «Das Goldene Tor»<sup>343</sup>.

---

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 193–194.

<sup>340</sup> Döblin, *Geleitwort*, in «Das Goldene Tor», I, 1, settembre 1946, p. 3.

<sup>341</sup> *Id.*, *Politik und Seelengeographie*, in *Schriften zur Politik und Gesellschaft*, cit., pp. 379–383, qui p. 382. Questa critica emerge anche in *Wissen und Verändern!*, pubblicato nel 1931 in «Die Neue Rundschau» e oggi in *Der deutsche Maskenball von Linke Poot, Wissen und Verändern!*, a cura di Heinz Graber, Olten e Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1972, *Ausgewählte Werke in Einzelbänden*, pp. 125–266, nella quale Döblin critica apertamente le istituzioni politiche tedesche e il loro carattere dogmatico e cerca di condurre gli intellettuali ad una riflessione produttiva sulla società e le sue istituzioni, senza però dare loro specifiche indicazioni su come agire.

<sup>342</sup> *Id.*, *Briefe*, cit., p. 349.

<sup>343</sup> *Id.*, *Das Goldene Tor*, in *Journal 1952/53*, cit., p. 397.

Il famoso ponte di San Francisco è rievocato dal titolo della rivista in quanto simbolo di libertà e di un possibile raccordo intellettuale fra le due Repubbliche tedesche al tempo *statu nascendi*.

Nel *Geleitwort* del primo numero della rivista emergeva tutto il simbolismo di cui la rivista era carica e nello stesso tempo si delineava il programma dell'«*Aufklärungsfeldzug*» dell'autore.

Golden strahlt das Tor, durch das die Dichtung, die Kunst der freie Gedanke schreiten.

Das Tor ist herrlich. Aber was sich jetzt unter seinem weiten Bogen aufhält, sieht nicht nach Friede, Freude, Besinnlichkeit aus. Das schimmernde Gold des Tores und die heiteren und stolzen Reliefs passen schlecht zu den schlaffen, abgerissenen Figuren, die hier herumstehen, am Boden kauern und kaum ein Wort miteinander wechseln.

Das war anders nach dem ersten Kriege.

Damals flutete eine Welle von Spannung und Erregung in den Frieden hinein. Das Kriegsende entband Kräfte, Menschen taten sich zusammen und beföhden sich. Man sprach und man warb um den andern. Man ließ Fahnen wehen, verschiedene Fahnen. Man fühlte, es wollte sich etwas erneuern.

Jetzt sieht und fühlt man: eine Feuersbrunst hat sich ausgerast und hat einen schwarzen verbrannten Boden, Ruinen und Kater hinterlassen. Schutt ist über die Städte und über die Menschen geworfen. Nicht wunderbar, daß da die Menschen matt und unsicher herumstehen, hocken und versuchen, zu sich zu kommen.

Sie sind in eine sonderbare Pause der Isolierung getreten. Die hat ihre Pein und ihre Schrecken, aber auch ihre Vorzüge, ihr Gutes. Denn jetzt kann sich keiner hinter einer «Bewegung» verstecken. Keine Fahne nimmt dem Einzelnen das Nachdenken und die Entscheidung ab und erspart ihm das Gegenüber mit sich selbst,- kein Urzustand, sondern ein Restzustand, ein Folgezustand, der aber Heilsames in sich trägt. Was soll man tun? Wie soll man sich retten?<sup>344</sup>

L'immagine della Germania che emerge dal *Geleitwort* è molto diversa da quella che si presentava alla fine del primo conflitto mondiale. Se all'indomani dalla fine della Grande Guerra, il paese era distrutto ma si sentivano già i primi venti di libertà e una grande voglia di rinnovarsi e riscattarsi, ora ci si trova dinanzi ad paese devastato e ad un popolo spossato, insicuro e completamente isolato. Tuttavia, persino in questa condizione si poteva scorgere qualcosa di

---

<sup>344</sup> Id., *Geleitwort*, in «Das Goldene Tor», I, 1, settembre 1946, p. 3.



positivo che avrebbe portato alla guarigione del popolo e avrebbe permesso al singolo di riappropriarsi della sua coscienza individuale e «Das Goldene Tor» rappresentava lo strumento per raggiungere questa liberazione.

Das «Goldene Tor», Symbol für die Freiheit und Solidarität der Völker, wollte die vom Nazismus unterbrochene geistige Kontinuität wiederherstellen und den Realitätssinn im Lande stärken. Die Zeitschrift wies auf Lessing hin. Wahrheit sollte verbreitet werden, die Gewissen aufgerufen und Mut eingeflößt werden<sup>345</sup>.

La rivista si mostrava come simbolo di libertà e di solidarietà tra i popoli. Essa voleva recuperare quella continuità spirituale che il nazismo aveva bruscamente interrotto e allo stesso tempo rafforzare il senso di realtà al fine di favorire il confronto critico con essa.

Il riferimento a Lessing era un chiaro tentativo di voler riportare i lettori, e in misura più estesa l'intero popolo tedesco, all'uso sapiente della ragione e al recupero delle capacità di giudizio critico ed autonomo. La descrizione di Lessing, presentata da Döblin nel suo *Geleitwort*, mostrava quale fosse il significato che egli attribuiva al concetto di *Aufklärung* e quali fossero gli obiettivi del suo *«Aufklärung»sfeldzug*. Döblin scriveva di aver scelto «Gotthold Ephraim Lessing, «den Mann, der es schwer hatte», che dovette lottare a lungo per difendere i suoi principi: «er mußte kämpfen, kämpfen und abermals kämpfen und blieb fest»<sup>346</sup>. Döblin cercava così di favorire un'identificazione del lettore tedesco con l'eminente scrittore e filosofo, accomunati dalle difficoltà che dovevano affrontare e dalla dura battaglia che portavano avanti. Con Lessing, Döblin faceva esplicitamente riferimento alla profonda e dinamica correlazione tra ragione, logica, capacità critica e conoscenza, necessaria per giungere alla verità. Come scrive Alexandra Birkert, riprendendo Stucke, in Döblin, come in Lessing, il concetto di *Aufklärung* viene inteso come «noetische[n] Qualitätsbegriff»<sup>347</sup> che diviene una categoria dell'autonomo

<sup>345</sup> Id., *Das Goldene Tor*, cit., p. 397.

<sup>346</sup> Id., *Geleitwort*, in «Das Goldene Tor», I, 1, settembre 1946, p. 3.

<sup>347</sup> Birkert, *Das Goldene Tor*, cit., p. 278. Birkert riprende l'espressione «noetische[n] Qualitätsbegriff» da Horst Stucke, *Aufklärung in Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, a cura di Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck, Stuttgart, Klett, 1972, vol. I, p. 291.

processo conoscitivo della ragione. «Er kämpfte für Humanität und für Wahrheit»<sup>348</sup>: la lotta per l'umanità e la verità erano gli obiettivi non solo di Lessing ma anche della *Aufklärungsfeldzug* di Döblin.

Der scharfe nüchterne, ganz helle Geist, der Kritiker, der Feind der Phrasen und undeutlichen Unterscheidungen, der Rhetorik blieb er bis zuletzt. Er war mit einem grenzenlosen Mut ausgestattet. Er zog bewußt die Konsequenzen seiner Handlungen und lernte unaufhörlich. Als er hinsank, war zwar einem Einzelnen die Waffe entfallen, aber er hatte sein Beispiel und den Kampf gegen die Finsternis und gegen den Willen zur Verfinsterung, gegen die Trägheit und der verbreiteten, faulen Mystizismus den Lebenden hinterlassen<sup>349</sup>.

Lessing, l'illuminista par excellence, è anche l'illuminista che pone l'irraggiungibile verità divina al di sopra della conoscenza accessibile con la ragione, ma proprio nella continua tensione verso la verità l'uomo può realizzarsi.

Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgend ein Mensch ist, oder zu sein vermeinet, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Den nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit bestehet. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz. Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke, und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!<sup>350</sup>.

Questo celebre passo dall'evidente ispirazione socratica, in cui l'*Aufklärer*, con la sua preferenza per la «mano sinistra di Dio», coniuga indissolubilmente

---

<sup>348</sup> Döblin, *Geleitwort*, in «Das Goldene Tor», I, 1, settembre 1946, p. 3.

<sup>349</sup> *Ibid*, p. 4.

<sup>350</sup> Gotthold Ephraim Lessing, *Eine Duplik*, in *Werke, Theologiekritische Schriften III, Philosophische Schriften*, a cura di Helmut Göbel, Carl Hanser Verlag, München, vol. VIII, pp. 30–101, qui pp. 32–33.

verità e umanità, pathos per l'umanità e pathos per la verità, venne ripreso anche da Döblin.

Und mit dem Kämpfen und Ringen identifizierte er sich so, daß er einmal erklärte, er wolle die Wahrheit, wenn man sie ihm als Geschenk anböte, nicht einmal aus der Hand des himmlischen Gottes entgegennehmen<sup>351</sup>.

Un ulteriore accenno a questo scritto e al concetto lessinghiano di verità lo si ritrova nel saggio di Hanns Braun dal titolo *Lessing*, che segue immediatamente il *Geleitwort*.

Wie weit entfernt ist das alles von dem Manne, der in enthusiastischer Übersteigerung seiner Lust am Denken und inneren Anschauen sich mit immerwährendem Erforschen begnügen und den vollen Besitz der Wahrheit Gott allein vorbehalten wissen wollte – was zwar ohnedies offene (Himmels-) Türen einrennen heißt, aber insoweit es Verzicht auf das Sein zu Gunsten des Werdens bedeutet, auf eine von der Geschichte hernach bestätigte Art gefährlich deutsch ist in seinem Absolutsetzen und Verklären jenes (strebenden Bemühns), für das Goethe, aber nur Goethes Faust (und nicht Lessings) sich Erlösung gewinnt<sup>352</sup>.

Qualche pagina dopo, Braun torna a parlare della necessità di recuperare la ragione e affidarsi ad un «Erheller», ad un «Ordner» di impronta lessinghiana, in grado di salvare l'umanità sprofondata negli oscuri abissi dell'inconscio e dell'odio.

Aber nie kann eine ver-rückte Welt ohne Beihilfe des Verstandes zurechtgerückt werden, und wie sehr bedürfte die existentielle Haltlosigkeit eines Geschlechts, das sich aus Verzweiflung an die schreienden Oberflächen verliert und zugleich den unkontrollierten Denkelheiten des Unbewußten mit seinen geheimen Haßlaboratorien anheimfällt, wie sehr bedürfte sie des Erhellers und Ordners, der mit Lessingischer Unbestechlichkeit und dialektischer Schärfe in diese Verwahrlosung des Hochmenschlichen, in all diese phrasenüberkleisterten Untergänge ohne Würde hineinleuchtete<sup>353</sup>.

---

<sup>351</sup> Döblin, *Geleitwort*, in «Das Goldene Tor», I, 1, settembre 1946, cit., pp. 3–4.

<sup>352</sup> Hanns Braun, *Lessing*, in «Das Goldene Tor», I, 1, settembre 1946, cit., p. 9.

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 14.

Sebbene Döblin si sia pronunciato apertamente a favore di un orientamento cristiano della rivista solo nell'ultimo quaderno del terzo anno della rivista, quindi alla fine del 1948, nel suo *Geleitwort* si può trovare un timido accenno al carattere religioso della verità che si voleva raggiungere attraverso l'«*Aufklärungsfeldzug*». Non è un caso che, nello stesso anno in cui scrisse il *Geleitwort*, venissero pubblicate a Freiburg dall'editore Karl Alber le prime otto parti di *Der unsterbliche Mensch*, il primo dei due *Religionsgespräche*, un'opera concepita a Hollywood nel 1942, subito dopo il suo battesimo, e che pertanto, a modo suo, può dirsi un diario della conversione. La *Aufklärung* che Döblin voleva raggiungere, si mostrerà chiaramente dopo il 1948 come una *Aufklärung* religiosa poiché, come scrisse Kiesel, se prima della sua *Remigration* «in der früheren [...] «Aufklärungsperiode» » la ragione era stata «religionskritisch», dopo il suo ritorno era la religione che doveva diventare «vernunftkritisch wirksam»<sup>354</sup>.

Dall'analisi del *Geleitwort* e del saggio introduttivo di Braun su Lessing gli obiettivi principali di «Das Goldene Tor» appaiono chiari. Innanzitutto, la rivista voleva combattere per la solidarietà e la libertà dei popoli.

Die eine große Realität, die uns als nächste Aufgabe zugefallen ist [...]: für die menschliche Freiheit und die Solidarität der Völker zu kämpfen, eine beglückende Realität, zu der uns unsere Menschennatur verpflichtet, von der man nicht nur in Hymnen singt und die den Menschen tapfer werden läßt wie den Mann, dessen Bild wir an die Spitze gestellt haben<sup>355</sup>.

In secondo luogo, «Das Goldene Tor» voleva recuperare il senso di realtà che il nazionalsocialismo aveva cancellato, «das fehlende Verhältnis zur Deutschlands zur Realität»<sup>356</sup> che Döblin aveva già condannato nella lettera a Rudolf Leonhard del 2 aprile 1946.

---

<sup>354</sup> Kiesel, *Literarische Trauerarbeit*, cit., p. 192.

<sup>355</sup> Döblin, *Geleitwort*, in «Das Goldene Tor», I, 1, settembre 1946, cit., p. 5

<sup>356</sup> Id., *Briefe*, cit., p. 340.

Zur Realität hinziehen, die Wirklichkeit mit offenen Augen ansehen und menschlich vor ihr stehen, frei, aufrecht und tapfer im Handeln, Konsequenzen ziehen und lernen, das Gewissen schärfen, um sich und in sich blicken. [...]

Wir werden in diesen Blättern alles tun was wir vermögen einmal um den Realitätssinn im Lande zu stärken, auch die Gewissen aufzurufen und Mut einzuflößen<sup>357</sup>.

Un altro fondamentale obiettivo era portare avanti un intenso programma di rieducazione del popolo tedesco, rimuovendo ogni traccia ed influenza nazista dalla società e dalle coscienze dei connazionali tedeschi e riabilitando quelle idee e quelle posizioni, a lungo represses, dopo averle attentamente esaminate sotto la lente critica del presente. Spettava dunque anche a «Das Goldene Tor» il compito di «Inokulieren frischer Keime»<sup>358</sup>. Döblin ritornò sulla necessità di una rieducazione nel secondo e terzo quaderno del 1946, nel suo contributo *Die deutsche Utopie von 1933 und die Literatur*, in cui parlava di due azioni imminenti: «erstens: Aufräumungsarbeiten leisten, Irrtümer beseitigen und zweitens: Wiedereinpflanzen der alten echten zivilisatorischen Ideen»<sup>359</sup>.

Für die Entrümmerung und das Abräumen im Geistigen haben wir die Instrumente des Urteils und der Kritik. Wir wollen die guten Dinge, für die wir einstehen und die entstellt und aus dem Gesichtskreis gerückt waren, wieder an ihren Platz stellen und sind gewiß, damit Spalten schließen zu helfen und zu stärken<sup>360</sup>.

Nel *Geleitwort* Döblin scriveva che gli uomini erano molto di più che «ein Stück Natur»<sup>361</sup>. A loro Dio aveva donato morale e ragione e sulla base di questo, come spiegava Hanns Braun nel suo saggio, era necessario eliminare ogni pensiero dogmatico e subalterno e promuovere la fiducia in un'autorità esterna, un «Erheller» e un «Ordner» dotato di «Lessingischer

---

<sup>357</sup> Id., *Geleitwort*, in «Das Goldene Tor», I, 1, settembre 1946, cit., pp. 4–5.

<sup>358</sup> Id., *Die literarische Situation*, cit., p. 448. Cfr. *supra* capitolo 2, pp. 122–125.

<sup>359</sup> Id., *Die deutsche Utopie von 1933 und die Literatur (Schluß)*, in «Das Goldene Tor», I, 3, dicembre 1946, cit., p. 263 e *Die deutsche Utopie von 1933 und die Literatur*, in *Schriften zur Ästhetik, Poetik und Literatur*, p. 393.

<sup>360</sup> Id., *Geleitwort*, in «Das Goldene Tor», I, 1, settembre 1946, cit., p. 6.

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 5.

Unbestechlichkeit» e «dialektischer Schärfe»<sup>362</sup>, che credeva nella capacità di critica e di giudizio degli uomini.

### 3. *Tematiche centrali*

«Das Goldene Tor» si differenziava chiaramente dalla maggior parte delle riviste di cultura, politica e letteratura del periodo. Nella rivista di Döblin vennero infatti pubblicati non solo testi letterari in senso stretto, ma anche contributi vari come saggi, cronache di viaggio, recensioni critiche e glosse contenute nella rubrica *Chronik und Kritik*. Nella lettera a Paul E. H. Lüth del 6 maggio 1946, Döblin scriveva di voler dare meno spazio ai saggi, prediligendo invece la belletristica: «am liebsten würde ich nur Belletristik geben»<sup>363</sup>. Con questa sua affermazione, tuttavia, bisogna tener ben presente la concezione che lo scrittore aveva sulla letteratura. *Belletristik* non era intesa come una semplice letteratura di intrattenimento ma, come si è visto, era molto di più, ad essa spettava il compito di rigenerare e rieducare il popolo e il paese intero. Ciononostante, guardando complessivamente ai quaderni della rivista, si nota che Döblin non restò fedele a questa sua iniziale intenzione, questo perchè si dovette adattare al contesto e alle circostanze esterne, ma anche al suo sviluppo religioso interiore.

Per l'analisi delle tematiche centrali della rivista si prenderà come riferimento la suddivisione operata da Alexandra Birkert, la quale rappresenta perfettamente l'evoluzione della rivista. Birkert individuò tre principali nuclei tematici: il confronto con il nazionalsocialismo, la conversione religiosa e infine la comunicazione tra i popoli<sup>364</sup>. Il primo tema riguardante il nazionalsocialismo è già stato trattato nel capitolo precedente, a fronte dell'analisi di alcuni tra i testi principali incentrati su questa questione, ovvero *Der Nürnberger Lehrprozess*, *Die literarische Situation* e *Die deutsche Utopie von 1933 und die Literatur*, quest'ultimo

---

<sup>362</sup> Braun, *Lessing*, in «Das Goldene Tor», I, 1, settembre 1946, cit., p. 14.

<sup>363</sup> Döblin, *Briefe*, cit., p. 343.

<sup>364</sup> Birkert, *Das Goldene Tor*, cit., p. 207.

peraltro pubblicato in «Das Goldene Tor»<sup>365</sup>. A questa tematica va affiancato il programma di rieducazione che Döblin voleva portare avanti dopo essersi scontrato con il regime hitleriano e che prevedeva un delicato lavoro di recupero e di rigenerazione basato anche e soprattutto sulla letteratura. Si vedrà così come la letteratura doveva intervenire nella rigenerazione del paese e quali erano, per Döblin, i «frische Keime» che dovevano essere trapiantati nel paese per rinnovare la sua tradizione letteraria. Si procederà poi con l'analisi del tema della solidarietà e della comunicazione tra i popoli, che, come si è visto nello scorso paragrafo, era tra gli obiettivi principali della rivista, e infine si analizzerà la questione religiosa, la quale segna un cambiamento fondamentale nell'orientamento della rivista.

### 3.1 La letteratura come «Umerziehungsmittel»

Verschüttet und nicht vorhanden für das Land waren die Kräfte, die man zu taufenden einsperrte und ins Ausland jagte. Auf ihre Stimme warten viele im Lande. Das Goldene Tor läßt die Exilierten ein. Wir werden auf diesen Blättern ihre Worte lesen.

Daß wir das Fenster nach dem Ausland weit öffnen, versteht sich von selbst. Man lebt weder in der Gesellschaft noch unter Völkern allein; für die Deutschen, die mehr übersetzen als andere, keine Neuigkeit<sup>366</sup>.

Il processo di rieducazione del popolo tedesco partiva dalla letteratura. Come si è visto nell'ultimo paragrafo del capitolo precedente, la letteratura che doveva entrare a far parte di questa operazione poteva essere divisa in quattro categorie: la letteratura straniera, la letteratura tedesca, la *Exilliteratur* e la letteratura della nuova generazione.

---

<sup>365</sup> Döblin pubblica la prima parte del testo *Die deutsche Utopie von 1933 und die Literatur* nel secondo quaderno della rivista, ottobre 1946, pp. 136–147 e la seconda parte *Die deutsche Utopie von 1933 und die Literatur (Schluß)* nel terzo quaderno, dicembre 1946, pp. 258–269. Per una maggiore chiarezza, nel presente lavoro, si considererà il testo pubblicato per intero in *Schriften zur Ästhetik, Poetik und Literatur*, cit., pp. 367–404.

<sup>366</sup> Id., *Geleitwort*, in «Das Goldene Tor», I, 1, settembre 1946, cit., p. 6.

Come scrive Birkert, Döblin voleva dare un orientamento globale ai suoi lettori, voleva presentare una «Weltliteratur» in senso cumulativo come una totalità di letterature nazionali, in senso qualitativo come denominazione per un canone letterario riconosciuto in tutto il mondo, e inoltre in una prospettiva interculturale e transculturale come forma letteraria di dinamiche umane e di valori che si lasciano ricondurre ad una sintesi universale<sup>367</sup>. Döblin non sempre usò in modo chiaro il concetto di *ausländische Literatur*, pertanto si può pensare che con questa categoria lo scrittore intendesse la letteratura straniera nata e sviluppata al di fuori dei confini del *Reich*<sup>368</sup>. Con la presentazione della letteratura straniera Döblin intendeva raggiungere tre obiettivi principali. Innanzitutto, dopo anni di assoluto isolamento, il lettore tedesco avrebbe ripreso consapevolezza della «Existenz starker außerdeutscher Leistungen» e così sarebbe potuto uscire da quella presunzione culturale in cui viveva da più di un decennio; in secondo luogo, la letteratura straniera costituiva uno strumento fondamentale per favorire l'avvicinamento e la comprensione tra i popoli, poiché tramandava «Kenntnis von fremdem Land und Leuten»; infine, e questo era il fine principale, essa doveva scuotere e cancellare «eine fürchterliche Neigung, an der der Deutsche festhält». La letteratura straniera mostrava «den kompletteren Menschentypus» e «die Vorstellung von einem vollständigeren Menschenbild». Quest'immagine avrebbe allontanato i tedeschi da quella penetrante e pericolosa realtà totalitaria che li stava assorbendo e li avrebbe condotti «zum Überirdischen und zu Gott»<sup>369</sup>. Essa rappresentava dunque quel «Wachstumreiz»<sup>370</sup> per la «deutsche Rumpfliteratur»<sup>371</sup>.

Dei 487 contributi di letteratura straniera, un quarto di essi, più precisamente 132, erano traduzioni. Anche nella sezione *Chronik und Kritik*, 41 recensioni su 151 erano delle traduzioni. Negli anni si è registrato un aumento dei contributi stranieri nella rivista, passando dal 28% del 1946 al 38% del 1951<sup>372</sup>, questo anche grazie al gruppo numeroso e competente di più di trenta

---

<sup>367</sup> Cfr. Birkert, *Das Goldene Tor*, cit., p. 252.

<sup>368</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 252.

<sup>369</sup> Döblin, *Die deutsche Utopie von 1933 und die Literatur*, cit., p. 389.

<sup>370</sup> *Ibid.*, p. 388.

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 385.

<sup>372</sup> Cfr. Birkert, *Das Goldene Tor*, cit., p. 252.



traduttori su cui Döblin poteva contare<sup>373</sup>. Il 27 giugno 1946 Döblin scriveva ad Hermann Kesten di voler seguire una «präzise Linie»<sup>374</sup> nei contenuti della rivista. Questo spiega anche la predominanza della letteratura francese in «Das Goldene Tor». Molto interessanti a tal proposito sono le percentuali, riportate da Birkert, sul paese d'origine delle 132 traduzioni presenti nella rivista: il 43,5% proviene dalla Francia, l'11,5% dalla Gran Bretagna, il 9% dalle Americhe, un altro 9% dall'Italia, l'8% dall'Unione Sovietica, il 3% dall'Europa dell'Est, un altro 3% dai Paesi Baltici e sempre il 3% da Svezia e Norvegia, il 2% dalla Finlandia, un altro 2% dalla Spagna e la stessa percentuale anche dalla Cina, l'1,5% dal Nord Africa e meno dell'1% proveniva dai Paesi Bassi e dalla Persia<sup>375</sup>. Il predominio della letteratura di lingua francese non deve però essere considerato sintomatico del fatto che «Das Goldene Tor» fosse effettivamente un organo giornalistico controllato dai francesi e che fosse quindi doveroso dare precedenza alla loro letteratura. Döblin cercava invece di fornire un vasto spettro di letterature straniere. Nel primo quaderno della rivista Döblin presentò, una dopo l'altra, «Chinesische Lyrik» con tre poesie di Han Yü (764–824) dell' VIII e del IX secolo, intitolate *Kind stirbt unterwegs gebetzten Verbannten*, *Kerkerlied* e *Kung Fu Dsu zögert* e tradotte da Albert Ehrenstein<sup>376</sup>. Nello stesso quaderno si trova la «Amerikanische Lyrik», con due poesie di Robinson Jeffers (1887–1962), intitolate *Haus des Tor* e *An die Steinmetze*, e la poesia *Rast im Winterwald* di Robert Frost (1874–1963) tradotte da Friedhelm Kemp<sup>377</sup>. Dopo queste traduzioni, compaiono due citazioni di Lessing con cui il filosofo tedesco si esprimeva contro «die Vorurteil der Völkerschaft» e a favore del «Weltbürger».

Der Patriot überschreyet den Dichter zu sehr, und noch dazu so ein soldatischer Patriot, der sich auf Beschuldigungen stützt, die nichts weniger als erwiesen sind! Vielleicht zwar ist auch der Patriot bey mir nicht ganz erstickt, obgleich das Lob eines

<sup>373</sup> Per la lista completa dei nomi si veda *ibid.*, pp. 252–253.

<sup>374</sup> Döblin, *Briefe*, cit., p. 351.

<sup>375</sup> Cfr. Birkert, *Das Goldene Tor*, cit., pp. 253–254.

<sup>376</sup> «Chinesische Lyrik», in «Das Goldene Tor», I, 1, settembre 1946, cit., pp. 53–56.

<sup>377</sup> «Amerikanische Lyrik», in «Das Goldene Tor», I, 1, settembre 1946, cit., pp. 57–59.

eifrigen Patrioten, nach meiner Denkungsart, das allerletzte ist, wonach ich geitzen würde; des Patrioten nehmlich, der mich vergessen lehrte, daß ich ein Weltbürger sein sollte. Lessing, Brief aus Berlin 1758 an Gleim.

Recht sehr zu wünschen wäre es, daß es in jedem Staat Männer geben möchte, die über die Vorurteile der Völkerschaft hinweg wären und genau wüßten, wo Patriotismus Tugend zu sein aufhört. Lessing: 1778 Freimaurergespräche<sup>378</sup>.

Le parole di Lessing, inserite in questo contesto, risultano ancora più significative, poiché testimoniavano, ancora una volta, il desiderio di Döblin di accantonare ogni sentimento estremamente patriottico e quindi potenzialmente pericoloso a favore di un'apertura internazionale che oltrepassasse i confini nazionali.

Nei quaderni successivi, Döblin dedicò precise sezioni alle altre letterature nazionali. Nel sesto quaderno del 1947 si possono leggere delle poesie russe raggruppate nella sezione «Russische Lyrik»: *Gang nach Emmaus* di Vjatscheslav Jvanow (1866–1949), *Antwort* di Valerij Brjussov (1873–1924), *Wenn in des Herbstrots Blätterwand* di Alexander Blok (1880–1921) e *An den Hund Jim* di Sergej Jessenin (1895–1925), tutte tradotte da Heinrich Stammer (1912–2006), inoltre nella traduzione di Johannes von Günther (1886–1973) si trovano anche le poesie *Frühling des Volkes* di Wassilij Kamenskij (1884–1961) e *Erlaß an die Armee der Kunst* di Vladimir Majakovskij (1893–1930)<sup>379</sup>. Nel decimo quaderno dello stesso anno si trova la sezione «England» con la descrizione paesaggistica *Die Landschaft* di Gabriele Tergit (1894–1982) e un saggio dello stesso autore sui valori morali inglesi dal titolo *Die englische Idee*; vi è poi un saggio di Harold Nicolson (1886–1968) sul concetto di *Englischer Cant*, il racconto di Somerset Maugham (1874–1965) *Der griechische Torso* tradotto da Hans B. Wagenseil (1894–1975) e la poesia di Shelley (1792–1822) *Die Wolke*, con testo inglese a fronte, tradotta da Wilhelm Tholen<sup>380</sup>. Nei due quaderni successivi, l'undicesimo e il dodicesimo, Döblin dedicò una parte a «Das literarische Mittel- und

---

<sup>378</sup> *Ibid.*, pp. 59.

<sup>379</sup> «Russische Lyrik», in «Das Goldene Tor», II, 6, 1947, cit., pp. 535–541.

<sup>380</sup> «England», in «Das Goldene Tor», II, 10, 1947, cit., pp. 868–897.

Südamerika»: si trovano il testo di Alfredo Cahn (1902–1975) *Großes Schweigen in Südamerika* e il racconto di Pablo Rojas Paz (1896–1956) *Der Malambo des Windes* tradotto da Alfredo Cahn; vi sono poi quattro poesie di Yolanda Bedregal (1916–1999)– *Collar de nueva lunas hechas de sombra y canto; Vergeblich; Getrunken hab ich.. e Durst* – nella traduzione di Gert Conitzer (1910–1983), e infine i testi di Kurt Kesten (1891–1962) *Der Aufstieg der Kreolen* e di Josef Frank (1889–1981) *Das amerikanische Theater*<sup>381</sup>. Negli stessi quaderni vennero inserite cinque elegie abissine, «Abessinische Klagelieder», tutte tradotte da Enno Littmann (1875–1958)<sup>382</sup>. Nel terzo quaderno del 1948, una ricca sezione dal titolo «Italien» è dedicata alla letteratura italiana moderna; la prima parte è dedicata a «Die neue italienische Literatur» e contiene la *Liste der italienischen Autoren* e i tre saggi di Lilo Ebel *Die italienische Kultur und der Geist der Tragödie*, di Egon Vietta (1903–1959) *Die moderne italienische Literatur* e di Mario Apollonio (1901–1971) *Das Theater*, tradotto da Franziska Matheis. Segue una seconda parte su «Neue italienische Prosa und Lyrik» con numerosi racconti e poesie: si trova *Das Krokodil* di Alberto Moravia (1907–1990), tradotto da Marcelle Grivannes, *Wasser* di Corrado Alvaro (1895–1956), tradotto da Charlotte Birnbaum (1900–1981), *Novelle* di Ennio Vittorini (1908–1966), tradotto da Toni Stephan, *Das Mutterklavier* di Alberto Savinio (1891–1952), tradotto da F. Matheis, *Poesie* di Eugenio Montale (1896–1981) – *Langomare*, tradotta da Adriano Conte Alegiani e *Arsenius*, tradotta da Janheinz Jahn (1918–1973) – *Poesie* di Ungaretti (1888–1970) – *Nach so viel Nebel e Fluch der Phantasie* tradotte da Janheinz Jahn – *Etruskische Elegie* di Vincenzo Cardarelli (1887–1959) tradotta da Charlotte Birnbaum e il contributo di Enrico Castelli (1900–1977), tradotto da Egon

<sup>381</sup> «Das literarische Mittel- und Südamerika», in «Das Goldene Tor», II, 11/12, 1947, cit., pp. 971–1000.

<sup>382</sup> «Abessinische Klagelieder» in «Das Goldene Tor», II, 11/12, 1947, cit., pp. 1037–1038. In ordine, i titoli delle elegie sono: *Klagelied der Tochter von Af=Legeb auf ihrem Sohn; Klagelied der Frau von Gebbetan, dem Sohne von Samara=re auf ihre Söhne; Ein Klagelied der Frau von Nör, dem Sohne von Gabil auf ihren Mann; Klagelied der Frau von Gamya, dem Sohn von Harsil auf ihren Mann; Klagelied der Frau von Abraham, dem Sohne von Edris, um ihren Sohn, durch dessen Geburt sie aus einer Sklavin zur Frau geworden war.*

Vietta, *Ist die existentielle Literatur Philosophie der Literatur?*<sup>383</sup>. Nel quaderno successivo dello stesso anno si trova la parte «Altindianische Kultur und Religion» con i contributi di Helmuth Schmolock, *Schrift und Schriften der Indianer*, la *Indianische Schöpfungsgeschichte* tradotta da Fray Jimenez in spagnolo e in tedesco da Noah Pohorillas, *Im Tempel zu Talpa* di Luise Heuer e *Der Schuster von Balata* di Kurt Kesten<sup>384</sup>. Nel settimo quaderno del 1948, si trovano le «Altfranzösische Gedichte»: *Sankt Niklas*, due sonetti, *auf dem Totenbett entstanden* e *König Raginalds Tod*, tradotti da Anton Pariser<sup>385</sup>. Nel quaderno seguente venne pubblicato «Das Gesicht des neuen China», che contiene i testi di Klara Blum (1904–1971), *Der Chinese und die Wirklichkeit*, Ilse Langner (1899–1987), «*Bambus im Wild*» aus dem *Chinatagebuch*, H. Schmidt-Lamberg, *Das Theater im China*, H.H. Hinzelmann (1889–1970), *Hong Chu En und Frau Goldene Blume*<sup>386</sup>. Segue poi, nel sesto quaderno del 1949, la «Sinnbildliche Dichtung Frankreichs» con diverse poesie di autori francesi o legate alla letteratura francese. Ad introdurre la sezione vi è il testo di Herman Bodeck (1893–1966), *Sinnbildliche Dichtung Frankreichs*, seguono poi le poesie di Aloysius Bertrand ((1807–1841), poesie in prosa – *Im Vollmond*, *Undine*, *Oktober*, *Die Herzogin von Montbazon*, *An den Bildbauer David d'Angers* –, Gerard de Nerval (1808–1855), da *Sylvie*, *Erinnerungen an Valois*, Maurice de Guérin (1810–1839), *Die Bacchantin*, Charles Baudelaire (1821–1867), *Leben und Werk des Dichters Edgar Poe*, Auguste Villiers de L'Isle-Adam (1838–1889), *Höchste Liebe*, Stefan George, *Lobrede auf Verlaine*, Paul Verlaine (1844–1896), *Der Mond so weiß...* e *Der Heilige im Gloriengolde*, tradotte da Bernhard Böschstein (nato nel 1931), Stephan Mallarmé (1842–1898), da *Vergessene Seiten* e Henri de Regnier (1864–1936), *Die Bücher* e un estratto da *Wie*

---

<sup>383</sup> «Italien», in «Das Goldene Tor», III, 3, 1948, cit., pp. 203–277.

<sup>384</sup> «Altindianische Kultur und Religion», in «Das Goldene Tor», III, 4, 1948, cit., pp. 338–366.

<sup>385</sup> «Altfranzösische Gedichte», in «Das Goldene Tor», III, 7, 1948, cit., pp. 702–705.

<sup>386</sup> «Das Gesicht des neuen China», in «Das Goldene Tor», III, 8, 1948, cit., pp. 742–771.

*ein Traum*<sup>387</sup>. Il primo quaderno dell'ultimo anno contiene quattro «Lettische Volkslieder» di Elfriede Eckardt-Skalberg (1884–1964) intitolate *Gott allein weiß, Böcklein mein, Mäuschen fährt, der Wagen knarrt* e *Eine liebe Seele*<sup>388</sup>. Nell'ultimo quaderno della rivista di Döblin vi sono due pagine dedicate alla «Altfranzösische Liebeslyrik»<sup>389</sup>. Già ad un primo esame delle diverse sezioni letterarie, emerge chiaramente come, nella presentazione delle letterature nazionali, ad eccezione di quella italiana, l'attenzione non fosse posta su quel microperiodo della letteratura contemporanea, in particolare europea, che intercorse tra il 1880 e il 1930, conosciuto col nome di *Moderne*, ma si rivolgesse anche ai secoli più indietro, a nazioni spesso trascurate e alle minoranze etniche, recuperando anche antiche poesie popolari.

Döblin sah vielmehr eine wesentliche Aufgabe und einen effektiven Beitrag zur Völkerverständigung auch darin, eine möglichst breite deutsche Leserschaft anzusprechen und über Land und Leute (way of life) fremdländischer Kulturkreise ins Bild zu setzen: mit Reiseschilderungen, Korrespondentenberichten, Essays oder aber auch durch die literarische Gestaltung von Reiseerlebnissen<sup>390</sup>.

L'interesse per la letteratura straniera, in tutte le sue forme, non era solo il tentativo dell'editore di raggiungere una «Demokratisierung der Literatur»<sup>391</sup>; Döblin voleva anche ampliare l'orizzonte letterario e culturale dei lettori tedeschi, includendo popoli extraeuropei, un tempo tra i più forti, come ad esempio i popoli cinese e persiano, e favorire così, allo stesso tempo, la *Völkerverständigung*. Tutto ciò però sempre con la consapevolezza della propria identità nazionale. Accettare il cosmopolitismo non doveva cancellare né sostituirsi al necessario ed imminente confronto con il proprio passato e le proprie tradizioni.

---

<sup>387</sup> «Sinnbildliche Dichtung Frankreichs», in «Das Goldene Tor», IV, 6, 1949, cit., pp. 419–464.

<sup>388</sup> «Lettische Volkslieder», in «Das Goldene Tor», VI, 1, 1951, cit., pp. 63–65.

<sup>389</sup> «Altfranzösische Liebeslyrik», in «Das Goldene Tor», VI, 2, 1951, cit., pp. 113–114.

<sup>390</sup> Birkert, *Das Goldene Tor*, cit., p. 255.

<sup>391</sup> Döblin, *Zwei Akademien*, in «Das Goldene Tor», II, 7, 1947, cit., p. 597.

Già alla fine della Weimarer Republik, Döblin discuteva di alcuni concetti che per molti versi anticipavano il suo programma di democratizzare la letteratura. Come si è visto, già negli Anni Venti Döblin riteneva che lo scrittore ricoprisse un ruolo fondamentale nella società e che potesse influenzarla positivamente con la sua opera. Nel discorso *Der Schriftsteller und der Staat* tenuto il 7 maggio 1921 durante una seduta del *Schutzverband deutscher Schriftsteller*, Döblin, parlando delle responsabilità dello scrittore nei confronti dello Stato, enunciò anche il loro compito nei confronti della società.

Besonders die Dichter, Epiker und Dramatiker, möchte ich darauf hinweisen, daß die Verhältnisse es bisher mit sich brachten, daß sie wesentlich für eine einseitig zusammengesetzte gesellschaftliche Schicht, im Grunde immer dieselben Menschen produzierten. Es liegt jetzt anders. Man muß wissen, daß die ungeheure Masse des sogenannten niedrigen Volks nunmehr teilnehmen will und muß. Nicht bloß die Sorgen, Leidenschaften, Versuchungen und Verderbtheiten der einen Schicht mögen in Zukunft Gegenstände des darstellenden Schriftstellers sein. Er wird eine große, ihm angemessene Leistung im Staat vollbringen, wenn er mit diesem zu ihm drängenden Volk zu fühlen lernt, an ihm lebendig wird und seine Art aufweckt. Es wird bald die Zeit kommen, wo wir einfach werden müssen, viel einfacher, verständlicher und darum lebensvoller als wir jetzt sind<sup>392</sup>.

Queste parole risuonavano come un appello agli scrittori affinché si rivolgessero al popolo e si impegnassero a scrivere per esso. La loro produzione letteraria doveva indirizzarsi verso la democratizzazione. In quegli anni Döblin si impegnò personalmente per recuperare la letteratura dal suo isolamento sociale e renderla socialmente e democraticamente utile. Per raggiungere questo obiettivo si dedicò soprattutto a due istituzioni, la scuola e la *Preußische Akademie der Künste* con la sua *Sektion für Dichtkunst*, che considerava dei canali molto efficaci per il suo programma di democratizzare la letteratura. Assieme a Heinrich Mann, anche lui membro della *Akademie* e presidente della *Sektion für Dichtkunst* dal 1931 al 1933, propose di introdurre nuovi libri nelle scuole

---

<sup>392</sup> Id., *Der Schriftsteller und der Staat*, cit., p. 162.

superiori prussiane, soprattutto libri di storia e di letteratura<sup>393</sup>. Tuttavia, questa proposta, come scrisse in «Das Goldene Tor», finì «im Papierkorb einer anderen Fachorganisation, nämlich des Ministeriums für Unterricht»<sup>394</sup>.

Nel 1930, nel suo discorso davanti alla *Akademie* del 1930 *Vom alten zum neuen Naturalismus, Akademie-Rede über Arno Holz*, pubblicato nella rivista «Das Tagebuch», Döblin scriveva della necessità di una «Verbreitung der Bildungsbasis durch Beseitigung des Bildungsmonopols» nelle mani della borghesia e agli autori chiedeva «Hinwenden zur breiten Volksmasse», che poteva realizzarsi mediante la «Senkung des Gesamtniveaus der Literatur»<sup>395</sup>. Lo scrittore dunque riteneva già allora necessario costruire un'eredità culturale che si opponesse alla tradizione borghese e si avvicinasse alla giovane realtà sociopolitica del paese. Inoltre, nell'articolo *Lektüre in alten Schulbüchern* scritto nel 1936, mentre si trovava in esilio nella capitale francese, Döblin insisteva sull'importanza di avere una *Kulturerbe* che tramandasse i testi della giovane Repubblica di Weimar, così da far conoscere questo nuovo mondo.

Man braucht das Kulturerbe, und aus nichts entsteht nichts, aber bloß Kulturerbe? Es sieht verdächtig aus, und ist, selbst wenn man es nicht meint und nicht will, gefährlich. [...]

Wer diese Schulbücher passiert hat, weiß und hat und ist etwas vom gestrigen Deutschland, vom Kaiserreich, Mittelalter und Arnim. Die junge Republik, die Demokratie, die Arbeiterschaft, die neue Welt wird er nicht kennen, sondern ablehnen<sup>396</sup>.

L'interesse di Döblin a confrontarsi con la passata tradizione letteraria e tramandare una corretta *Kulturerbe* risaliva pertanto a ben prima del 1945. Nel secondo anno della rivista egli inaugurò una rubrica dal titolo *Revision literarischer*

<sup>393</sup> Cfr. Inge Jens, *Dichter zwischen rechts und links. Die Geschichte der Sektion für Dichtkunst der Preussische Akademie der Künste dargestellt nach Dokumenten*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1979, pp. 160–164.

<sup>394</sup> Döblin, *Zwei Akademien*, in «Das Goldene Tor», II, 7, 1947, cit., p. 596.

<sup>395</sup> Id., *Vom alten zum neuen Naturalismus, Akademie-Rede über Arno Holz*, in *Schriften zur Ästhetik, Poetik und Literatur*, cit., pp. 263–270, qui p. 270.

<sup>396</sup> Id., *Lektüre in alten Schulbüchern* in *Schriften zur Politik und Gesellschaft*, cit., pp. 338–343, qui pp. 339, 342.

*Urteile*, nella quale intendeva non solo recuperare gli scrittori oppressi e perseguitati dal regime nazionalsocialista, ma anche rivisitare la tradizione culturale del paese.

Geltung und Nichtgeltung (und die Gnade von Verschattung oder Belichtung einer literarischen Größe) hängen von der Zeit und der gesellschaftlichen Situation ab, und das heißt von Kräften, die alte Urteile zulassen oder neu untersuchen und revidieren.

Wir werden an dieser Stelle solche Revisionen vornehmen<sup>397</sup>.

Queste revisioni dovevano contribuire alla creazione della *Kulturerbe* e quindi, al tempo stesso, alla democratizzazione della letteratura. Lo scopo era quello di smantellare «im Literarischen und Geistigen das im Land verbreitete Obrigkeitsprinzip», il quale si era esteso dalla sfera politica a quella letteraria ed artistica, valorizzando la «Vielheit und Mannigfaltigkeit der Begabungen und Richtungen» ed estendendo l'effetto della letteratura sulla massa del popolo<sup>398</sup>.

Nelle ultime pagine del capitolo precedente si è visto come lo scrittore ritenesse necessario e urgente intervenire sulla letteratura e questa operazione implicava l'introduzione di «neue Keime», ma anche il recupero di quegli autori tedeschi da lui considerati «heilsam».

Man hat dazu planmäßig die ältere Literatur durchzublicken und eine Pr[ä]ferenzliste der jetzt wichtigen und notwendigen, das heißt «heilsamen» Autoren anzulegen<sup>399</sup>.

Dovevano essere recuperati autori come Hölderlin (1770–1843), letto secondo schemi concettuali ampiamente confluiti nell'ideologia e nella propaganda del regime che costruì attorno al poeta svevo il mito eroico del vate nazionalpopolare, come Hebel (1760–1826), Mörike (1804–1875) e Stifter (1805–1868), sminuiti a rappresentanti di una «massenhaft abseitige, harmlose, besonders kleinstädtische und dörfliche Literatur» e i classici tedeschi<sup>400</sup>. Döblin

<sup>397</sup> Id., *Revision literarischer Urteile*, in «Das Goldene Tor», II, 3/4, 1947, cit., p. 211.

<sup>398</sup> Cfr. Id., *Zwei Akademien*, in «Das Goldene Tor», II, 7, 1947, cit., pp. 596–597.

<sup>399</sup> Id., *Die deutsche Utopie von 1933 und die Literatur*, cit., pp. 389–390.

<sup>400</sup> Id., *Die literarische Situation*, cit., pp. 448–449.



voleva correggere la loro ricezione restaurativa e borghese e restituire loro la forza educativa ed istruttiva che possedevano.

Die Klassiker gerieten in das Spinnennetz des faulen obrigkeitlichen Denkens, der bürgerlichen Mittelmäßigkeit und Passivität, der Ästheten und politischen Leisetreter. Sie wurden ihres Blutes beraubt. Und was man in Schulen trug und in Universitäten demonstrierte, waren nur ihre Chitinhüllen<sup>401</sup>.

Creare e consolidare una tradizione letteraria significava inoltre per Döblin rafforzare «die moralische Widerstandsfähigkeit der Deutschen». Si trattava dunque di una «lebendige literarische Tradition»<sup>402</sup>, poiché doveva agire attivamente sulla mente dei tedeschi.

La figura chiave nella costruzione di questa tradizione letteraria era Arno Holz. Fu proprio con Holz che Döblin decise di aprire nel 1947 la rubrica *Revision literarischer Urteile* e nel 1951 la collana *Verschollene und Vergessene* della *Mainzer Akademie*. Nella *Grabrede für Arno Holz*, che Döblin aveva tenuto il 30 ottobre 1929 alla *Sektion für Dichtkunst*, l'autore elogiò Holz e la sua attività e tracciò un fondamentale parallelismo con Lessing.

Seine Rolle war, ist und wird sein: in Deutschland den Bruch mit einer faulen und unechten Überlieferung einzuleiten und vollziehen zu helfen. Er ist in diesem notwendigen Kampf und in der Leistung vorbildlich und eine Parallelerscheinung zu dem Fahnenträger des 18. Jahrhunderts, dem Aufklärer und Vorwärtsführer Lessing<sup>403</sup>.

Arno Holz fu colui che tra i primi cercò di rompere con la passata tradizione letteraria, puramente estetica ed epigonale. Consapevole dell'abisso che lo separava dalla società, egli promosse un ritorno alla realtà, non solo nei contenuti ma anche nella forma, animato dalla volontà di rinnovare la lingua ed elaborare nuove strutture sintattiche.

---

<sup>401</sup> *Ibid.*, p. 450.

<sup>402</sup> Birkert, *Das Goldene Tor*, cit., p. 259.

<sup>403</sup> Döblin, *Grabrede für Arno Holz*, in *Aufsätze zur Literatur*, a cura di Walter Muschg, Olten e Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1963, *Ausgewählte Werke in Einzelbänden*, pp. 133–138, qui p. 136.

Er hat den Bruch mit einer hohlen Überlieferung eingeleitet und hat zuerst und auf das machtsvollste in Deutschland das Bekenntnis zur Gegenwart und zur Großstadt abgelegt. Er ist aufgestanden gegen die trübe Nachahmung, die Dinge aus zweiter Hand, gegen das Hymnische, verlogene Orphische, gegen die eitle Abseitigkeit, und obwohl er bald der Abseitigste von allen sein mußte, war er doch am stärksten hier und mitten getreten und hat zur natürlichen Sprache des Volkes und seiner Melodie gedrängt<sup>404</sup>.

Holz si batté per una lingua poetica orientata ai «realen Lebensverhältnisse der Nation»<sup>405</sup> e questo era alla base di quella tradizione letteraria «viva e progressiva» che Döblin voleva fondare.

Un ruolo fondamentale nel programma di ricostruzione spirituale e culturale del paese era ricoperto dagli *Exilantoren*, «die Kräfte, die man zu tausenden einsperrte und ins Ausland jagte»<sup>406</sup>. In una lettera ad Heinrich Mann del 14 ottobre 1946, Döblin illustrò la necessità per gli autori emigrati di impegnarsi per la Germania.

Die 12 Jahre Naziregierung wirken sich aus. Sie haben das allgemeine geistige Niveau sehr tief gesetzt. Ich möchte Ihnen bei dieser Gelegenheit gleich auch einen Plan unterbreiten. Wir müssen etwas dazu tun, um dieses Niveau zu heben und besonders andere geistige Produkte in das Land hertragen<sup>407</sup>.

Döblin voleva rendere la *Exilliteratur* accessibile ai lettori tedeschi e pertanto rivolse diversi appelli agli scrittori che si trovavano ancora in esilio affinché questi rientrassero nel paese. Tra questi appelli, per la sua immediatezza, si distingue sicuramente quello rivolto a Fritz von Unruh il 18 ottobre del 1946.

Es wäre sehr wünschenswert, literarisch und politisch, sowie allgemein kulturell, wenn emigrierte Schriftsteller und Intellektuelle, die eine gute und für die Zukunft wichtige Haltung haben, wieder da wären und hier wirken könnten. Sowohl das

---

<sup>404</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>405</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>406</sup> Id., *Geleitwort*, in «Das Goldene Tor», I, 1, settembre 1946, cit., p. 6.

<sup>407</sup> Id., *Briefe*, cit., pp. 356–357

Wiedererwachen des geistigen Lebens, das ja recht darniederliegt, sowie die Führung in eine gesunde, zukunftsreiche Richtung würde so viel rascher vor sich gehen<sup>408</sup>.

La «kräftige Literatur der Emigrierten» doveva ridare vita alla «völlig schwachen, fast erloschenen Literatur»<sup>409</sup> sviluppata entro i confini del paese. Non si trattava però di un compito facile, poiché la *Emigrationsliteratur* stava affrontando notevoli ostacoli, primo fra tutti «eine zunehmend gesitige Strangulierung», causata dalle difficoltà del doversi adattare ad una lingua straniera e dalla mancanza di contatto con l'ambiente circostante<sup>410</sup>. Tra il 1946 e il 1948, circa un sesto dei contributi in «Das Goldene Tor» era di autori emigrati, una percentuale considerevole se si considerano le difficoltà della corrispondenza e dello scambio di materiale di allora. Meno della metà di questi contributi, il 44%, era di genere pubblicitario. Ma negli anni 1949 e 1950 la percentuale scese dal 14% al 13% e nel 1951 crollò al 3%<sup>411</sup>.

Nei primi quaderni della rivista Döblin diede voce soprattutto agli autori con cui egli restò in contatto durante il suo esilio americano, come Bertolt Brecht<sup>412</sup>, Lion Feuchtwanger<sup>413</sup>, Hermann Kesten<sup>414</sup>, Heinrich Mann<sup>415</sup> e Ludwig Marcuse<sup>416</sup>. Tuttavia, nonostante i suoi ripetuti sforzi, Döblin non

---

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 358.

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>410</sup> *Id.*, *Die beiden deutschen Literaturen*, cit., p. 365.

<sup>411</sup> Cfr., Birkert, *Das Goldene Tor*, cit., p. 263.

<sup>412</sup> Bertolt Brecht, *Der Mantel des Ketzers*, in «Das Goldene Tor», II, 1, 1947, cit., pp. 68-76; e *id.*, *Der Ausburger Kreidekreis*, in «Das Goldene Tor», III, 1, 1948, cit., pp. 80-92.

<sup>413</sup> Lion Feuchtwanger, *Der Schriftsteller im Exil*, in «Das Goldene Tor», II, 2, 1947, cit., pp. 148-161.

<sup>414</sup> Hermann Kesten, *Oberst Kock*, in «Das Goldene Tor», I, 2, ottobre/novembre 1946, cit., pp. 148-161.

<sup>415</sup> Heinrich Mann, *Abschied von Europa. Aus: Ein Zeitalter wird besichtigt*, in «Das Goldene Tor», I, 1, settembre 1946, cit., pp. 15-22.

<sup>416</sup> Ludwig Marcuse, *Die Geschichte des Heine-Denkmal in Deutschland*, in «Das Goldene Tor», I, 2, ottobre/novembre 1946, cit., pp. 129-135; e *id.*, *Die glückliche Gesellschaft*, in «Das Goldene Tor», II, 2, 1947, cit., pp. 158-166.

riuscì a convincerli a collaborare continuamente con «Das Goldene Tor» e già un anno dopo l'uscita del primo quaderno della rivista egli si lamentava della scarsa risonanza dei suoi ripetuti appelli<sup>417</sup>. Accanto alle oggettive difficoltà delle comunicazioni postali e all'insolvenza della rivista nei confronti degli autori in esilio, vi erano altri motivi alla base di questa mancata collaborazione. Döblin scrisse a Marcuse di aver gettato «Einsendungen» che considerava «Mist»<sup>418</sup> e soprattutto il modo in cui portò avanti, all'interno della rivista, la sua controversia con Thomas Mann. In una lettera a Hermann Kesten del 30 giugno 1946 Döblin scriveva: «ich akzeptiere keinerlei Glorifizierung von Thomas Mann, er ist das Musterbeispiel der großbürgerlichen Degeneration»<sup>419</sup>. Le motivazioni di questo malanimo nei confronti di Thomas Mann sono piuttosto complesse e sono state già considerevolmente affrontate dalla critica<sup>420</sup>. Accanto alle differenze letterarie<sup>421</sup>, soprattutto l'estetismo di Thomas

---

<sup>417</sup> Cfr., Kesten, *Deutsche Literatur im Exil*, cit., p. 207, lettera del 11 aprile 1946 e pp. 231–232, lettera del 20 novembre 1946.

<sup>418</sup> Ludwig Marcuse, *Briefe von und an Marcuse*, a cura di Harold von Hofe, Zürich, Diogenes Verlag, 1998, p. 46, lettera del 25 settembre 1947.

<sup>419</sup> Döblin, *Briefe*, cit., p. 353.

<sup>420</sup> Si vedano soprattutto Anthony Riley, *The Professing Christian and the Ironic Humanist. A Comment on the Relationship of Alfred Döblin and Thomas Mann after 1933*, in *Essays on German Literature*, a cura di Michael S. Batts e Marketa Goetz Stankiewicz, Toronto, University of Toronto Press, 1968, pp. 177–194; Meyer, Doster, *Alfred Döblin 1878–1978*, cit.; Arnold Busch, *Faust und Faschismus. Thomas Mann Doktor Faustus und Alfred Döblins November 1918*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1984; Helmuth Kiesel, *Kierkegaard, Alfred Döblin, Thomas Mann und der Schluß des Doktor Faustus*, in «Literaturwissenschaftliches Jahrbuch», XXXI, 1990, pp. 233–249; Helmut Koopmann, *der Schluß des Romans Berlin Alexanderplatz – eine Antwort auf Thomas Manns Zauberberg?*, in «Jahrbuch für Internationale Germanistik», *Internationale Alfred-Döblin-Kolloquien Münster 1989*, Marbach a. N., 1991, a cura di Werner Stauffacher, Bern, Peter Lang, 1993, vol. XXXIII, p. 179–191; Matthias Uecker, *Verhaltenslehren im Chaos der Stimmen. Modernisierung und Zersetzung des Bildungsroman bei Thomas Mann und Alfred Döblin*, in «Jahrbuch zur Literatur der Weimarer Republik», St. Ingbert, 1996, vol. II, p. 125–155; si consideri in modo particolare per gli spunti di riflessione e la completezza l'opera di Oliver Bernhardt, *Alfred Döblin und Thomas Mann. Eine wechselvolle literarische Beziehung*, Königshausen & Neumann Verlag, Würzburg, 2007.

Mann che Döblin criticò già prima del 1933, durante il periodo dell'esilio si aggiunsero altre polemiche che resero il loro rapporto sempre più difficile. Costretto a fare i conti con la sua precaria situazione durante l'esilio americano e con la pressoché nulla risonanza delle sue opere, in Döblin cresceva l'amarezza nei confronti dei successi di Thomas Mann in America e nella Germania del dopoguerra<sup>422</sup>. Ciò che inasprì le critiche di Döblin a Mann fu il forte rigorismo morale di quest'ultimo e il suo rifiuto di ritornare in Germania<sup>423</sup>. Per Döblin questa sua posizione era inaccettabile, segnale di come Mann avesse abdicato alla vita e avesse elevato a un principio estetico la sua intera esistenza<sup>424</sup> e per tale motivo, nel suo studio della letteratura tedesca prima del 1933, Döblin lo aveva incluso tra gli scrittori feudali e tradizionalisti. Thomas Mann doveva essere riesaminato e si doveva rivedere anche la sua posizione all'interno del panorama letterario tedesco. Nella rubrica *Revision literarischer Urteile* Döblin pubblicò tre saggi che erano delle critiche aperte a Thomas Mann: il primo di Paul E. H. Lüth, *Über das Werk Thomas Manns*<sup>425</sup>, in seguito il saggio di Egon Vietta, *Thomas Mann und Europa*<sup>426</sup> e infine quello di Wolfgang Grothe, *Tod in Venedig*<sup>427</sup>. Nell'introduzione ai tre saggi, Döblin scrisse che lo scopo era togliere Thomas Mann dal regno dei «Superlative» e ridefinire «seinen Ort in der deutschen zeitgenössischen Literatur»<sup>428</sup>. Mann era «der Romancier des Bürgertums und zwar ein solcher mit schlechtem Gewissen», rappresentante di una «Gesellschaft der bürgerlichen Zivilisation [...] eine kränkelnde Form des Zusammenlebens». Invece di proporre

---

<sup>421</sup> Cfr. Matthias Prangel, *Alfred Döblin*, Stuttgart, Metzler, 1987<sup>2</sup>, p. 105.

<sup>422</sup> Cfr. Weissenberger, *Alfred Döblin*, cit., p. 308.

<sup>423</sup> Cfr. Riley, *The Professing Christian and the Ironic Humanist*, cit., pp. 177–194 e Bernhardt, *Alfred Döblin und Thomas Mann*, cit., pp. 171–179.

<sup>424</sup> Cfr. Döblin, *Zum Verschwinden von Thomas Mann, Autobiographische Schriften und letzte Aufzeichnungen*, cit., pp. 575–577.

<sup>425</sup> Paul E. H. Lüth, *Über das Werk Thomas Manns*, in «Das Goldene Tor», II, 8/9, pp. 742–751.

<sup>426</sup> Egon Vietta, *Thomas Mann und Europa*, in «Das Goldene Tor», II, 8/9, pp. 752–755.

<sup>427</sup> Wolfgang Grothe, *Tod in Venedig*, in «Das Goldene Tor», II, 8/9, pp. 756–758.

<sup>428</sup> Döblin, *Das Werk Thomas Mann*, in «Das Goldene Tor», II, 8/9, p. 741.

«menschliche Lösungen» annunciava «politische Prognose» e, come Gerhard Hauptmann, era «passiv und unmetaphysisch», ma a differenza di Hauptmann, le opere di Mann non avevano nessun legame con la vita: «Mann muß mit einem geringen Bestand an Leben haushalten»<sup>429</sup>. Questa battaglia contro Thomas Mann fu sicuramente una tra le cause della perdita delle simpatie e dell'appoggio che gli *Exilautoren* avevano dimostrato fino a quel momento.

Dopo l'insuccesso con gli autori in esilio a New York e in California, tra il 1948 e il 1949 Döblin si concentrò principalmente sui cosiddetti *Verschollenen*, ovvero quegli autori che erano morti durante l'esilio o che rischiavano di cadere nel dimenticatoio. Si trattava spesso di scrittori con cui lo stesso Döblin ebbe contatti personali prima del 1933, come Stefan George<sup>430</sup>, Jakob Haringer (1898–1948)<sup>431</sup>, Max Herrmann Neißer<sup>432</sup>, Georg Kaiser<sup>433</sup>, Else Lasker-Schüler<sup>434</sup>, Robert Musil (1880–1942)<sup>435</sup> e Alfred Wolfenstein<sup>436</sup>.

Negli ultimi due anni della rivista Döblin diede spazio ai *Remigranten*, gli scrittori che, come lui, ritornarono in Germania, tra cui Yvan Goll (1891–1950)<sup>437</sup>, Hans Henny Jahnn<sup>438</sup>, Annette Kolb (1870–1967)<sup>439</sup>, Albrecht

---

<sup>429</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 741.

<sup>430</sup> Stefan George, *Lobrede auf Verlaine*, in «Das Goldene Tor», IV, 6, 1949, cit., pp. 459–461.

<sup>431</sup> Jakob Haringer, *Gedichte: Magie des Leids; Bitte um Glück; Stündhaft Lied*, in «Das Goldene Tor», IV, 1, 1949, cit., pp. 58–59; id., *Zwei Gedichte: Kleines Lied; Da ein heiß erwarteter Brief nicht kam*, in «Das Goldene Tor», IV, 6, 1949, cit., p. 484.

<sup>432</sup> Max Herrmann Neißer, *Tröst*, in «Das Goldene Tor», IV, 3, 1949, cit., p. 234.

<sup>433</sup> Georg Kaiser, *Biographische Notizen*, in «Das Goldene Tor», II, 1, 1947, cit., pp. 3–5; id., *Pygmalion, Scabenspiel, 4. Und 5. Teil*, in «Das Goldene Tor», II, 1, 1947, cit., pp. 6–23.

<sup>434</sup> Mischka Kruse-Aust, *Die Dichterin Else Lasker-Schüler*, in «Das Goldene Tor», IV, 2, 1949, cit., pp. 107–116.

<sup>435</sup> Robert Musil, *Agathe findet Ulrichs Tagebuch*, in «Das Goldene Tor», IV, 2, 1949, cit., pp. 122–130.

<sup>436</sup> Alfred Wolfenstein, *Der Gefangene*, in «Das Goldene Tor», III, 1, 1948, cit., p. 39.

<sup>437</sup> Iwan Goll, *Gedichte: Alasam; Die inneren Bäume; Schnee-Masken*, in «Das Goldene Tor», V, 2, 1950, cit., p. 155.

Schaeffer (1885–1950)<sup>440</sup> e Karl Thieme (1902–1963)<sup>441</sup>. Per quanto riguarda gli intellettuali che fecero ritorno nella zona di occupazione sovietica, solo Johannes R. Becher collaborò con «Das Goldene Tor» fino al 1949<sup>442</sup>. Brecht<sup>443</sup>, Stephan Hermlin (1915–1997)<sup>444</sup>, Hans Mayer (1907–2001)<sup>445</sup> e Rudolf Leonhard<sup>446</sup>, dopo essersi stabiliti nella zona sovietica, non vennero più inclusi nella rivista.

Döblin voleva raggiungere un'unità culturale e spirituale del paese, impegnandosi per una «Liason nach dort herüber»<sup>447</sup> e l'interesse dell'autore per Becher ne era la dimostrazione. Döblin considerava Becher una figura chiave per l'opera di ricostruzione della Germania, poiché egli si batté per un ritorno agli «ewig gültigen Axiome der wahren Menschlichkeit, Gerechtigkeit und Duldsamkeit, der Wahrheit und des Guten» e per favorire una «von Geist, Vernunft, Güte und Liebe getragene «Wiedergeburt»<sup>448</sup>. L'interesse di Döblin non era però rivolto a Becher in quanto *Exilantor*, e dunque legato alla tematica

<sup>438</sup> Hans Henny Jahnn, *Aus: Fluß ohne Ufer*, in «Das Goldene Tor», VI, 2, 1951, cit., pp. 105–112.

<sup>439</sup> Annette Kolb, *Joseph von Ägypten*, in «Das Goldene Tor», V, 2, 1950, cit., p. 152.

<sup>440</sup> Albrecht Schaeffer, *Josef von Montfort an Renate von Montfort*, in «Das Goldene Tor», V, 5, 1950, cit., pp. 321–326.

<sup>441</sup> Karl Thieme, *Nachruf auf das alte Österreich*, in «Das Goldene Tor», V, 3, 1950, cit., pp. 227–229.

<sup>442</sup> Johannes R. Becher, *Der Blick*, in «Das Goldene Tor», III, 2, 1948, cit., p. 161; id., *Gedichte: Pascal; Kinderbildnis; Ohne Dich*, in «Das Goldene Tor», IV, 1, 1949, cit., pp. 56–57.

<sup>443</sup> Bertolt Brecht, *Der Mantel des Ketzers*, in «Das Goldene Tor», II, 1, 1947, cit., pp. 68–76; e id., *Der Ausburger Kreidekreis*, in «Das Goldene Tor», III, 1, 1948, cit., pp. 80–92.

<sup>444</sup> Stephan Hermlin, *Von der Musik Shelleys*, in «Das Goldene Tor», II, 2, 1947, cit., pp. 107–123.

<sup>445</sup> Hans Mayer, *Zu Tolstois Romanen*, in «Das Goldene Tor», II, 6, 1947, cit., pp. 523–534.

<sup>446</sup> Rudolf Leonhard, *In der Stadt*, in «Das Goldene Tor», III, 1, 1948, cit., p. 18.

<sup>447</sup> Döblin, *Briefe*, cit., p. 337.

<sup>448</sup> Siegfried Bahne, *Johannes R. Becher*, in «Das Goldene Tor», IV, 1, 1949, cit., p. 53.

dell'esilio, ma era molto più personale. Nella battaglia di Becher per il ritorno degli eterni assiomi dell'umanità e della verità, Döblin scorgeva «den gemeinsamen Nenner seiner christlichen und Bechers sozialistischer «Aufbau-Ideologie»<sup>449</sup>. Il 10 aprile del 1949 Döblin concluse la sua trasmissione *Kritik der Zeit* dicendo che «die Quelle des Sozialismus [...] ja letzten Endes aus einem humanistischen Boden, ja noch tiefer, aus dem christlichen entspringt»<sup>450</sup>.

Un altro importante contributo alla rigenerazione del paese doveva provenire dai giovani scrittori della nuova generazione. Il 6 febbraio 1947 Döblin scriveva all'amico Marcuse: «es treten Namen auf, die Du nicht kennst, man muß sie zur Kenntnis nehmen, es sind Begabungen dabei»<sup>451</sup>. Wolfgang Weyrauch (1907–1980) è l'unico rappresentante della nuova generazione che collaborò alla rivista in modo continuativo dal 1946 al 1948 pubblicando prosa, lirica, saggi e recensioni<sup>452</sup>. Nei quaderni 3 e 4 del secondo anno, Döblin dedicò una sezione speciale ai giovani «mit Proben ihrer Arbeit oder mit Berichten über ihr Werk» dal titolo *Neue deutsche Romantik*<sup>453</sup>. Questa sezione si propose come «literarische Bestandsaufnahme» ed era da concepire molto più come una raccolta documentaria che un preciso programma letterario: «die Zusammenstellung hat denn auch mehr dokumentarischen als literaturprogrammatischen Charakter»<sup>454</sup>. Il primo importante contributo allo *Jugend-Sonderteil* era il racconto *Ländliches Fest* di Erwin Damian (1912–2004)<sup>455</sup>,

<sup>449</sup> Birkert, *Das Goldene Tor*, cit., p. 267.

<sup>450</sup> Döblin, *Kritik der Zeit*, cit., p. 228.

<sup>451</sup> Marcuse, *Briefe von und an Ludwig Marcuse*, cit., p. 42.

<sup>452</sup> Wolfgang Weyrauch, *Gedichte: Weihnachten 1945 e Kirschbaumlegende*, in «Das Goldene Tor», I, 3, dicembre 1946, cit., pp. 255–257; id., *Berliner Brief*, in «Das Goldene Tor», II, 2, 1947, cit., pp. 195–200; id., *Berlin*, in «Das Goldene Tor», II, 3/4, 1947, cit., pp. 348–350; id., *Geschichte vom Herbert*, in «Das Goldene Tor», III, 1, 1948, cit., pp. 40–49; id., *Vercors: Das Schweigen*, in «Das Goldene Tor», III, 6, 1948, cit., pp. 612–613; id., *Neue Lyrik*, in «Das Goldene Tor», III, 8, 1948, cit., pp. 803–812.

<sup>453</sup> Döblin, *Neue deutsche Romantik*, in «Das Goldene Tor», II, 3/4, 1947, cit., pp. 265–309.

<sup>454</sup> Birkert, *Das Goldene Tor*, cit., p. 275.

<sup>455</sup> Erwin Damian, *Ländliches Fest*, in «Das Goldene Tor», II, 3/4, 1947, cit., pp. 265–284.



un racconto di circa venti pagine dai chiari tratti feudali, avendo come centro della narrazione un triangolo amoroso sullo sfondo dell'ambiente idilliaco del castello di un ricco proprietario terriero nel Taunus. Un altro contributo di prosa era *Florius oder Die tiefste Wirklichkeit* di Hans Broemser<sup>456</sup>, un testo che riportava i discorsi tra soldati tedeschi nelle trincee. Nella sezione speciale venne poi pubblicato il saggio *Schönheit des Alltags* di Nino Ern  (1921–1994)<sup>457</sup>, in cui il giovane autore esprime le sue idee sulla letteratura del dopoguerra. Egli si mise contro i piatti e scialbi «Sekt- und Frackst cke», colpevoli di voler sfuggire dalla realt  quotidiana, e allo stesso tempo si oppose anche agli «Zeitst cke», «die es unternehmen, unser vergangenes Regime, Nazitum und Militarismus, uns und der Welt aufzuzeichnen». Ci  per cui Nino Ern  si batteva era un nuovo e positivo genere drammatico che fosse orientato al presente e alla realt  di tutti i giorni e «das Evangelium der Liebe- gewonnen aus dem einfachen Leben»<sup>458</sup>. L'ultimo contributo   di Joachim-Ernst Berendt (1922–2000), un commento al racconto di Ernst Kreuder *Die Gesellschaft vom Dachboden*<sup>459</sup>. Lo scrittore elogiava Kreuder per la sua «Kunst des Fabulierens», per la sua «Tiefsinnsfeindschaft» e per il programma etico «des Geheimbundes der Gesellschaft vom Dachboden, das zur Renovierung deutscher Denkart beitragen könne»<sup>460</sup>.

### 3.2 La solidariet  e la comunicazione tra i popoli

Dall'analisi del *Geleitwort* introduttivo si   visto che tra i suoi compiti la rivista si poneva il raggiungimento della libert  e della solidariet  tra i popoli. Si trattava di una *V lkerverst ndigung* che si articolava in due direzioni, da un lato

<sup>456</sup> Hans Broemser, *Florius oder Die tiefste Wirklichkeit*, in «Das Goldene Tor», II, 3/4, 1947, cit., pp. 285–293.

<sup>457</sup> Nino Ern , *Schönheit des Alltags*, in «Das Goldene Tor», II, 3/4, 1947, cit., pp. 301–305.

<sup>458</sup> *Ibid.*, pp. 302, 304.

<sup>459</sup> Joachim-Ernst Berendt, *Die Gesellschaft vom Dachboden* in «Das Goldene Tor», II, 3/4, 1947, cit., pp. 306–309.

<sup>460</sup> Birkert, *Das Goldene Tor*, cit., pp. 276–277.

come mediazione tra vincitori e vinti, dunque tra francesi e tedeschi, dall'altro come mediazione tra Est ed Ovest nel delicato contesto della Guerra Fredda.

Döblin voleva agire come portavoce delle volontà dei francesi di instaurare una comunicazione collaborativa e costruttiva e allo stesso tempo come istanza critica tedesca. In *Die literarische Situation* lo scrittore aveva chiaramente affermato che era necessario accettare e mettere in pratica «dieses vorsichtige Beeinflussungs- und Umstimmungswerk» degli Alleati, «ohne Erregung, ganz ohne Zorn»<sup>461</sup>. Per favorire la comunicazione tra i vincitori e i vinti, l'editore introdusse, nel primo quaderno della rivista, la rubrica che nacque sotto il motto di «Der französische Wille zur Verständigung» ma che prese poi il titolo più neutrale di *Veranstaltungen und Kundgebungen*<sup>462</sup>. Scopo di questa rubrica era valorizzare la «positive kulturelle Arbeit» degli Alleati e mostrare che la loro politica di occupazione non era finalizzata solo alla «Bestrafung der Schuldigen» e alla «Wiedergutmachung», ma doveva essere sostenuta in nome della «Gerechtigkeit»<sup>463</sup>. I Francesi si dimostrarono disponibili a cooperare, poiché il loro «Ziel (das freiheitliche, demokratische, friedliche)» coincideva «mit dem immer vertretenen Ziel der Besten im Lande»<sup>464</sup>. Tuttavia, come nota Birkert, è degno di nota il fatto che Döblin, nel suo *Geleitwort*, non abbia parlato di questo suo sostegno alla politica degli Alleati, questione che avrebbe sicuramente suscitato dei contrasti, ma la inserì nella sezione *Chronik und Kritik* della rivista. «Das Goldene Tor» non doveva dare l'impressione di essere un organo giornalistico a servizio dei Francesi, ma una rivista di uno scrittore tedesco per autori tedeschi<sup>465</sup>.

La rubrica venne interrotta già l'anno successivo, nel 1947, probabilmente per le numerose reazioni negative che provocò e per la sua debole incisività.

Die Rubrik Veranstaltungen und Kundgebungen beschränkte sich vor allem auf die Berichterstattung über Kunstausstellungen, die von der französischen Seite ausgerichtet

---

<sup>461</sup> Döblin, *Die literarische Situation*, cit., pp. 456–457.

<sup>462</sup> *Veranstaltungen und Kundgebungen*, in «Das Goldene Tor», I, 1, settembre 1946, cit., pp. 94–102

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 94

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>465</sup> Cfr. Birkert, *Das Goldene Tor*, cit., p. 290.

wurden. [...] Berichtet wurde auch nicht, wie vielversprechend von Döblin in seiner Rubriken-Einleitung angekündigt, über die Arbeit in Schul- und Erziehungswesen. Gerade in der Bildungspolitik konnte von einer deutsch-französischen Zusammenarbeit kaum die Rede sein. Die tiefgreifenden Schulreformen, die sich an französischen Traditionen orientierten (Notensystem, Zentralabitur, Simultanschule, Abschaffung des Lateinunterrichts in der Unterstufe des Gymnasiums), stießen auf schärfsten Widerstand von deutscher, insbesondere auch katholischer Seite. Vermutlich liegen hier auch die Gründe für die Einstellung der Rubrik<sup>466</sup>.

L'altro versante della *Völkerverständigung* era quello che interessava l'Est e l'Ovest dell'Europa. Nel secondo quaderno del terzo anno Döblin raggruppò sotto il titolo *West-östliche Bilder* testi appartenenti a differenti generi: egli pubblicò alcuni frammenti di una tragedia croata del XVI secolo intitolata *Smrt Ivana Krstitelja (Der Tod es Täufers)*, tradotti da Gjuro Ebel, la poesia *Abend im Dorf* dell'autore ceco František Halas (1901–1949), e la poesia *Verse an eine Weide* dell'ungherese Béla Babicky, una storia d'amore ambientata in Finlandia dell'autore Wolfgang Kaempfer (1923–2009) intitolata *Die finnische Sirkka*, il racconto di viaggio di Walter G. Becker (1905–1985) *Der kalifornische Traum* e il racconto di Karl vom Rath *Schweizer Bilderbogen*. Non è casuale che Döblin abbia raggruppato e pubblicato questi contributi nel 1948, anno in cui l'Unione Sovietica stava estendendo il dominio del partito comunista nell'Europa orientale, rafforzando ed ampliando la sua influenza. La raccolta *West-östliche Bilder* ricopre un'importante funzione politica: essa può essere considerata il tentativo di Döblin di respingere e contrastare, in ambito spirituale e culturale, la linea di demarcazione che si stava tracciando tra il blocco sovietico e quello americano. Già nel 1946, come testimonia la lettera scritta a Paul E. H. Lüth il 6 maggio, Döblin rifletteva sulla divisione Est – Ovest.

Osten und Westen giebt es geographisch, aber nicht für das, was jetzt kulturell ist und gar, was werden soll. Es darf kein Graben quer durch Europa gezogen werden, und er wird nicht gezogen werden<sup>467</sup>.

---

<sup>466</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>467</sup> Döblin, *Briefe*, cit., p. 343.

L'aver incluso nella raccolta una tragedia croata, appartenente dunque all'Est, di argomento cristiano rappresentava un riferimento alla tradizione cristiano-occidentale dell'Europa. Secondo la Birkert, una delle principali intenzioni di «Das Goldene Tor» nell'ambito della *Völkerverständigung* era quella di opporsi alla falsa impressione che «zumal im Zuge der Trennung von Ost- und Westdeutschland - , das Christentum sei ausschließlich Religion der «westlichen» Welt»<sup>468</sup>. A sostegno di questa sua tesi, Alexandra Birkert fa riferimento all'attenzione che Döblin dimostrò nei confronti dello scrittore russo Dostoevskij (1821–1881), il quale compare nel quarto quaderno del quarto anno della rivista in una traduzione di Vladimir Ermilov (1904–1965)<sup>469</sup>, e all'interesse dell'editore per Johannes R. Becher, il quale ebbe uno spazio particolare in «Das Goldene Tor». Oltre a questi due aspetti, Birkert considera di grande importanza il saggio su *Goethe e Dostoevskij*<sup>470</sup> che Döblin pubblicò, in versione rivisitata<sup>471</sup>, proprio nel 1949, anno del Giubileo di Goethe e della divisione della Germania. In questo saggio Döblin cercò di rendere plausibile l'estraneità e la lontananza di Goethe dall' Europa e dalla Germania, mostrando come il suo ruolo fosse proprio quello di mostrare la «Distanz zur Erregung und zu den Leidenschaften des europäischen Alltags» e di diffondere così «eine allgemeine Besänftigung», mentre, dall'altro lato, esaltava l'intensa religiosità in Dostoevskij: «Dostoevskij hatte wahrhaftig Sünde, Leiden und Schuld erlebt und Christus gefühlt. Dies wurde sein Besitz und war sein Zentrum»<sup>472</sup>.

Già nel 1946, dunque ben prima dello scoppio del conflitto tra Est ed Ovest, Döblin metteva in guardia dalle rischiose conseguenze di politicizzare il termine *Abendland* e dall'identificarlo, consapevolmente o meno, con l'Occidente. Nella rubrica *Zeitschriftenschau*, egli si espresse in merito agli

---

<sup>468</sup> Birkert, *Das Goldene Tor*, cit., p. 291.

<sup>469</sup> Vladimir Ermilov, *F. M. Dostoevskij und unsere Kritik*, in «Das Goldene Tor», IV, 4, 1949, cit., pp. 307–315.

<sup>470</sup> Döblin, *Goethe e Dostoevskij*, in «Das Goldene Tor», IV, 4, 1949, cit., pp. 276–282.

<sup>471</sup> Come riporta Birkert, la prima versione del saggio di Döblin venne pubblicata in «Ganymed», 3, 1921, pp. 82–93. Cfr., Birkert, *Das Goldene Tor*, nota 336, p. 291.

<sup>472</sup> *Ibid.*, pp. 281–282.

«Frankfurter Heften» e in particolare sul saggio di Walter Dirks intitolato *Das Abendland und der Sozialismus*.

Man jagt uns jetzt mit dem dunklen Wort «Abendland»; es wird politisiert. Ideell, kulturpolitisch wird ein «Westen» gegen ein «Osten» konstruiert. Da spukt die freche Wertung aus der Naziperiode von den minderwertigen «Ostvölkern» nach. Nun gibt es notorisch riesenhafte Unterschiede unter den «Westvölkern», - welches ist eigentlich das Modell eines Westvolkes? Was macht man für ein Geschrei von der Industrialisierung. Woher der Hochmut? Es leben innerhalb der Westvölker noch ganze Schichten und Volksteile in einem vorindustriellen Zustand; in Spanien, Italien, Balkan. Und was für ein menschlich hohes Volk sind die Inder, und welche geistige und moralische Höhe bei den Chinesen. Differenzen sind geographisch, ethnologisch und historisch bedingt. Oder will man über der Betonung der Unterschiede das Eine, Gleiche, Nichtunterschiedene, den Menschen vergessen? Diese armselige, geschlagene, gefallene, herrliche und erschütternde, einzigartige Figur: im Osten und Westen, in England und Rußland und Spanien und Indien überall die gleiche, das eine «Du», geteilt in Mann und Weib!<sup>473</sup>

In queste righe si legge tutta la preoccupazione di Döblin per la politicizzazione del termine *Abendland*. Questo processo implicava la costituzione di un'opposizione, politica e culturale, tra un Ovest ed un Est che rimandava per molti versi alla gerarchia nazista tra le razze e al concetto di *Untermenschen* usato per descrivere i popoli non ariani, quindi inferiori, tra cui anche le popolazioni dell'Est. «Welches ist eigentlich das Modell eines Westvolkes?», si chiedeva lo scrittore. Tuttavia, se all'Occidente si associa l'industrializzazione, si nota che paesi come Spagna, Italia e i Balcani si trovano ancora in uno stadio pre-industriale e al contrario, popoli come gli Indiani e i Cinesi possiedono una notevole grandezza morale e spirituale. Le differenze sono geografiche, etnologiche e storiche ma, in ultima analisi, ad Est e ad Ovest siamo tutti uguali, divisi in uomini e donne.

«Aufklärung über nationale Differenzen und Aufklärung über das Allgemein-Menschliche mit dem Ziel, zur geistigen Toleranz zu erziehen»<sup>474</sup>,

---

<sup>473</sup> Döblin, *Zeitschriftenskabu*, in «Das Goldene Tor», I, 3, dicembre 1946, cit., pp. 302-303.

<sup>474</sup> Birkert, *Das Goldene Tor*, cit., p. 291

anche da queste esigenze nacque «Das Goldene Tor» e Döblin, almeno nella sua rivista, riuscì a soddisfarle.

### 3.3 Ein «christlicher» Weg

Il 18 maggio del 1948, pochi giorni dopo aver lasciato il suo posto come *Chef du Bureau des Lettres*, Döblin scrisse al regista teatrale Pater Herbert Gorski (1921–2007) di voler dare un nuovo orientamento alla rivista.

Die Zeitschrift will ich immer stärker in die christliche Linie führen. Die Auseinandersetzungen müssen langsam offener und unverhüllter werden<sup>475</sup>.

Staccatosi dalle autorità politiche e culturali francesi, l'editore si sentiva molto più libero ed indipendente e finalmente poteva concepire la rivista come una sua opera e non più come un organo di rappresentanza del *Bureau des Lettres* e quindi delle autorità controllate da Schmittlein.

Nei primi due anni della rivista, la questione religiosa non era in primo piano, l'interesse e gli sforzi di Döblin erano concentrati sulla *Aufklärung* che intendeva raggiungere con «Das Goldene Tor». A partire dal terzo anno la rivista iniziò ad essere redatta «mit christlicher Centrierung»<sup>476</sup> e il primo quaderno del 1948 venne infatti aperto con una poesia di ispirazione cristiana scritta da Hans Gathmann e intitolata *Schuld und Sühne*<sup>477</sup>. Nello stesso quaderno venne pubblicato anche un contributo di Erwin Karl Münz (1912–1978) su *André Gide und Henri Ghéons Bekehrung*<sup>478</sup>. Sul tema della conversione si incentrò

---

<sup>475</sup> Lettera del 18.5.1948 di Döblin a Peter Herbert Gorski, cit. in Birkert, *Das Goldene Tor*, cit., p. 285. Per il Deutsches Literaturarchiv di Marbach a. N. la collocazione della lettera è sconosciuta.

<sup>476</sup> Zensurgutachten num. 1134/Ph del 5.4.1946 su Reinhold Schneider, *Das Erbe im Feuer*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1946, cit. in Birkert, *Das Goldene Tor*, cit., p. 285.

<sup>477</sup> Hans Gathmann, *Schuld und Sühne*, in «Das Goldene Tor», III, 1, 1948, cit., pp. 4–6.

<sup>478</sup> Erwin Karl Münz, *André Gide und Henri Ghéons Bekehrung*, in «Das Goldene Tor», III, 1, 1948, cit., pp. 50–57.

anche l'inserto speciale intitolato *Drei moderne christliche Autoren*<sup>479</sup>, che raccontava della conversione al cattolicesimo degli scrittori Max Jacob (1876–1944) e Gilbert Keith Chesterton (1874–1936) e che presentava una parte dell'opera *Der Schauspieler und die Gnade* scritta da Henri Ghéon (1875–1944). Degne di nota sono anche le composizioni *Der Dichter e das Kreuz*<sup>480</sup>, così intitolate secondo il saggio introduttivo di Ignaz Zangerle (1905–1987), il quale analizzava il rapporto con il cristianesimo degli autori Rainer Maria Rilke (1875–1926), Franz Kafka e Georg Trakl (1887–1914) e, infine, anche la raccolta *Heil und Heillosigkeit der Existenz*<sup>481</sup>, che conteneva contributi su *Turm* di Hugo von Hofmannsthal, *Faust* di Goethe e *Trauer muß Elektra tragen* di Eugene O'Neill (1888–1953).

Considerando questi contributi, è sempre più chiaro che a partire dal 1948, il terzo anno della rivista, «Das Goldene Tor» stesse assumendo un orientamento sempre più cattolico. Nell'ultimo quaderno del 1948 Döblin si espresse a favore di tale cambiamento in una sorta di secondo *Geleitwort*.

Es liegt uns in diesen Blättern, obwohl sie sich mit Literatur und Kunst befassen, nicht daran, irgend eine literarische und künstlerische Richtung herauszustellen oder weiter zu treiben. Wir blicken hinter die Literatur und die Kunst, und wir prüfen, was sich in ihnen auftut und äußert, und wie es sich äußert. Wir haben, entschlossene Antiaesthetiker, die wir sind, keinerlei Interesse an einer Literatur an sich oder einer Kunst an sich. Uns liegt in diesen Blättern an einer Bereicherung, Erweiterung und Vertiefung des menschlichen Geistes. Und wir sind genug Irrwege gegangen, um zu

---

<sup>479</sup> *Drei moderne christliche Autoren*, in «Das Goldene Tor», III, 4, 1948, cit., pp. 307–337; André Vendôme, *Die Bekehrung von Max Jacob*, pp. 309–324; Max Jacob, *Gedicht: Das Kamichi*, p. 325; Hermann Lober, *Gilbert Keith Chesterton*, pp. 326–332; Henri Ghéon, *Der Schauspieler und die Gnade (Schauspiel, 3. Akt)*, pp. 333–337.

<sup>480</sup> *Der Dichter und das Kreuz*, in «Das Goldene Tor», III, 5, 1948, cit., pp. 412–438; Ignaz Zangerle, *Der Dichter und das Kreuz*, pp. 413–426; Walter Eidlitz, *Der verlorene Schlüssel*, pp. 427–433; Dora Tatjana Söllner, *Ahasvers Erzählung*, pp. 434–438.

<sup>481</sup> *Heil und Heillosigkeit der Existenz*, in «Das Goldene Tor», III, 6, 1948, cit., pp. 577–603; Kurt Winterhalter, *Hugo von Hofmannsthal «Der Turm»*, pp. 578–585; Wolfgang Martin Scheder, *Fausts Gang zu den Müttern*, pp. 586–593; Hans Heinz Holz, *Schicksalstragödie heute*, pp. 594–603.

wissen, welches der Weg ist, den wir zu gehen haben und auf dem die Bereicherung, Erweiterung und Vertiefung des Geistes gewonnen wird: der christliche<sup>482</sup>.

Questa era un'aperta dichiarazione di Döblin a favore del Cristianesimo: egli voleva accompagnare i lettori lungo la via cristiana, la quale li avrebbe infine condotti ad un arricchimento spirituale. A tale scopo l'editore, immediatamente dopo il suo secondo *Geleitwort*, decise di pubblicare il saggio di Albert Béguin (1901–1957) sul tema *Der Christ und die Dichtung der Zeit*<sup>483</sup>. Béguin si distanziò dalla *Erbauungsliteratur*, la letteratura edificante religiosa e legata alla prassi devozionale, e definì i veri compiti di un autore cristiano, poiché «es genügt nicht, die Mutter Gottes zu verherrlichen, um ein katholischer Dichter zu sein». Ricordando due grandi rappresentanti del *Renouveau catholique*, Charles Péguy (1873–1914) e Paul Claudel (1868–1955), Béguin affermava che il poeta cattolico doveva agire come un «Arbeiter unter anderen, vor anderen, an einer gewissen Revolutionierung in der geistigen Ordnung», che consisteva nella riscoperta della «Gerechtigkeit Gottes als eine Frage, die den Menschen angeht»<sup>484</sup>. Il poeta cristiano doveva portare avanti un rinnovamento religioso e letterario allo stesso tempo e tentare di realizzare i valori del cattolicesimo autentico, «denn hier liegt die Quelle der Hoffnung»<sup>485</sup>. Questo aspetto rispecchiava l'idea di Döblin di una «besseren, richtigeren Verweltlichung» del Cristianesimo, «weg von einer unverblindlichen, bloß gedachten und moralisch nicht verpflichtenden Metaphysik»<sup>486</sup> e, come scrisse nell'introduzione al saggio di Béguin, doveva «die im Lande aufklären, welche Religion und Christentum für stabilisierende Kräfte halten»<sup>487</sup>. La religione non doveva pertanto essere concepita come un valore statico, saldo e inamovibile, bensì come una forza attiva, dinamica e innovatrice e il poeta cristiano doveva informare su questo tutti gli uomini.

<sup>482</sup> Döblin, in «Das Goldene Tor», III, 8, 1948, cit., p. 723.

<sup>483</sup> Albert Béguin, *Der Christ und die Dichtung der Zeit*, in «Das Goldene Tor», III, 8, 1948, cit., pp. 725–727.

<sup>484</sup> *Ibid.*, pp. 725–726.

<sup>485</sup> *Ibid.*, p. 726.

<sup>486</sup> Döblin, *Die deutsche Utopie von 1933 und die Literatur*, cit., pp. 396–397.

<sup>487</sup> Id., in «Das Goldene Tor», III, 8, 1948, cit., p. 723.



Nella sua introduzione Döblin citò Béguin: «Hier fällt das entlarvende Wort: «Mit Christen meine ich nicht Menschen christlicher Rede»<sup>488</sup>. Con questa citazione era chiaro come, secondo Döblin, il saggio di Béguin avrebbe dovuto essere accolto: era necessario definire non solo la figura del poeta cristiano, ma anche illustrare la figura del vero cristiano, il solo che avrebbe potuto percorrere questo cammino ed elevarsi spiritualmente. Il vero cristiano non era colui che professava la fede cristiana, ma era «aufständig»<sup>489</sup>, poiché egli cercava di impiegare la fede religiosa per gli scopi pratici dell'agire umano, un tema in stretta analogia con la figura-modello di Lessing e soprattutto con la figura di Friedrich Becker del romanzo *November 1918*. L'immagine del cattolico «aufständig» trova un parallelismo anche con il «Gruppe elementarer Dichter»<sup>490</sup>, a cui Döblin dedicò lo speciale *Untervelt und Oberwelt* e tra i quali annoverò François Villon (1431–1463), Georg Büchner (1813–1837), Charles Baudelaire (1821–1867) e Frank Wedekind (1864–1918). Questi ricoprirono un ruolo fondamentale nella società: «ihre Funktion ist es, Ärgeris zu erregen»<sup>491</sup>, essi dovevano rappresentare, come Döblin scrisse due quaderni più avanti parlando di Georges Bernanos (1888–1948), «das Böse, in seinen unablehnbaren Wirkungen»<sup>492</sup>, «das Untere, jedoch Vorhandene und unehrlich Verheimlichte und idealistisch Verkleidete in der Gesellschaft und im Bewußtsein»<sup>493</sup>.

Un importante esempio di come Döblin intendesse condurre i suoi lettori lungo questa via cristiana, trasformandoli allo stesso tempo in veri cristiani, viene offerto dalla pubblicazione in anteprima di un estratto della seconda parte della trilogia di Hans Henny Jahn dal titolo *Fluß ohne Ufer*<sup>494</sup>, che nel 1949 e nel 1950 venne pubblicato in due volumi dall'editore Weismann di Monaco ed

---

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 723.

<sup>489</sup> *Ibid.*, p. 723.

<sup>490</sup> Id., *Untervelt-Oberwelt, Revision literarischer Urteile*, in «Das Goldene Tor», II, 6, 1947, cit., pp. 488–534, qui p. 488.

<sup>491</sup> *Ibid.*, p. 488.

<sup>492</sup> Id., in «Das Goldene Tor», III, 8, 1948, cit., p. 723.

<sup>493</sup> Id., *Untervelt und Oberwelt* in «Das Goldene Tor», II, 6, 1947, cit., p. 488

<sup>494</sup> Hans Henny Jahn, *Aus Fluß ohne Ufer*, in «Das Goldene Tor», IV, 1, 1949, cit., pp. 43–49.

intitolato *Die Niederschrift des Gustav Anias Horn, nachdem er neunundvierzig Jahre alt geworden war*. L'estratto scelto da Döblin si conclude con la confessione di fede cristiana della madre di Gustav Anias Horn che afferma di credere nella risurrezione dei morti.

Il saggio di Béguin introduce un altro importante tema, e cioè il rapporto tra poesia e religione. L'autore sosteneva che il poeta, «Dichter des Menschen ohne Gott», fosse in grado, con la sua poesia, di recepire il malessere dell'uomo e di curarlo in una prospettiva cristiana, attraverso una «Anspielung auf irgend eine verloren gegangene Permanenz»<sup>495</sup>.

Sie gräbt eine Leere auf, und mit Recht, denn diese Leere ist da, im Herzen des Menschen von heute, inmitten einer Welt von Realitäten, unter seinen unglückseligen Schritten. Ich kenne nichts Heilsameres als diese Klage und dieses unablässige Mühen, etwas derart Ungreifbares zu ergreifen, da wenigstens, wo man es sucht! Wo sind die «Christen», - ich will sagen, die Menschen christlicher Rede, - die vom Menschen und der Erde ein ebenso wahres Bild geben? [...] Diese Stimme der modernen Dichtung ist wesentlich Anspielung auf irgend eine verlorene gegangene Permanenz; sie bleibt in einer unmenschlichen Zeit das Zeugnis einer Menschheit, die ihren Tod nicht will und deshalb aufständig ist. Uns so bleibt sie die hartnäckigste Überlebende des Göttlichen im modernen Wissen: denn wer den Tod es Menschen nicht will, will den Tod Gottes nicht.

Der Christ kann sich dieser Dichtung nicht verschließen, ohne sich von seiner Zeit zu entfremden. Aber, sich von der Zeit entfremden, heißt, sich gegen die Ewigkeit verbarrikadieren, die sich uns hic et nunc in der Zeit darbietet. Katholische Dichter aus gutem Willen, offizielle Preisträger und von der wohlgesinnten Presse anerkannt – und Dichter des Menschen ohne Gott, die letzteren sind die wahrhaftigsten, weil die wahre Dichtung jenes umstürzende, für einen Christen unverwerfliche Gewissen des Menschen ist<sup>496</sup>.

Erwin Karl Münz, il traduttore del testo di Béguin e uno dei più stretti collaboratori della rivista, si ricollegò a questo pensiero nel suo saggio *Dämonie*

---

<sup>495</sup> Cfr. Béguin, *Der Christ und die Dichtung der Zeit*, in «Das Goldene Tor», III, 8, 1948, cit., pp. 726–727.

<sup>496</sup> *Ibid.*, pp. 726–727.

*und Tragik des französischen Symbolismus*<sup>497</sup>. Münz riflette qui sull'influenza che il simbolismo ha avuto sul *Renouveau catholique* e sulle conversioni di Joris-Karl Huysmans (1848–1907), Paul Claudel e Charles Péguy. L'autore era convinto che il simbolismo non fosse stato solo un movimento puramente letterario, ma avesse assunto dei compiti «puramente umani e teologici»<sup>498</sup>. La rappresentazione «des Lasters, doch nicht um seiner selbst wille, sondern um durch Aufdecken desselben die Sehnsucht nach der ordo zu erwecken»<sup>499</sup> era per Münz il primo compito del simbolismo a cui si affiancava un secondo che consisteva nel ripristinare le «geheimen Beziehungen des Menschen zum Kosmos, die «correspondances»<sup>500</sup>.

Eben diese Dichter, die aus dem Symbolismus folgerichtig zum Christentum geführt oder aus dem Christentum zum Symbolkraft des Wortes kamen, die den Vermittler Christus und die Gemeinschaft die Auserwählten, die Kirche fanden, überwinden die Tragik und die Dämonie des französischen Symbolismus<sup>501</sup>.

Nello stesso quaderno di «Das Goldene Tor», Leo Cavelti dedicò un contributo a Georges Bernanos, scrittore francese cattolico tra i più potenti ed idiosincratici del suo tempo, nel quale metteva in evidenza la fondamentale funzione dello scrittore e della sua azione letteraria nell'affrontare e nel rappresentare il male, rendendo con ciò possibile il suo superamento e l'affermazione del bene.

Das Böse in seinen unabsehbaren Wirkungen darzustellen und seine oft scheinbar harmlosen Erscheinungsformen aufzudecken, was Bernanos' großer dichterischer Auftrag, und ist der Inhalt der Botschaft seiner im tiefen Sinne so aktuellen Bücher. Nichts schien diesem kämpferischen und glühenden Christen mehr von Nöten zu sein, als dem Übel furchtlos in die Augen zu blicken. Auf diese Weise dem Übel begegnen,

---

<sup>497</sup> Erwin K. Münz, *Dämonie und Tragik des französischen Symbolismus*, in «Das Goldene Tor», III, 8, 1948, cit., pp. 732–741.

<sup>498</sup> *Ibid.*, p. 736.

<sup>499</sup> *Ibid.*, p. 741.

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 733.

<sup>501</sup> *Ibid.*, p. 741.

ihm die Stirne bieten, «fair face», so sagt er immer wieder heißt jedoch, bereits das Böse überwinden und das Gute möglich machen<sup>502</sup>.

Münz, in accordo con Cavelti e Bernanos, riteneva che la letteratura fosse un'arma fondamentale contro il male, il quale anche se non poteva essere sconfitto definitivamente, poteva comunque essere indebolito.

Satan kann nicht durch die Literatur besiegt werden, höchstens entlarvt (das Lebensziel des gerade verstorbenen Georges Bernanos!); nein, jeder einzelne muß ihn von sich abstoßen, jeder muß jene drei Versuchungen Christi am eigenen Leibe und in seiner Seele erfahren, jeder muß die Verbindung mit seinem Schöpfer, dem verbum, das in Christus Fleisch geworden ist ganz persönlich herstellen und damit die «correspondance», die letztlich nur im Sakrament erworben werden kann. Nur der Glaube gebiert den Seher...<sup>503</sup>.

Queste righe finali del contributo di Münz rispecchiano anche la posizione del tardo Döblin sul ruolo della poesia, che Helmuth Kiesel ha sintetizzato in modo pregnante nella formula «Poetik der Erleuchtung»<sup>504</sup>. Secondo Kiesel il rapporto tra poesia e religione, tra gli Anni Venti e Trenta, non fu problematico. Döblin, in quel periodo, assegnò una maggiore dignità alla religione rispetto alla poesia, ma non scorgeva alcuna differenza qualitativa. Tuttavia, afferma Kiesel, con la conversione dello scrittore questo rapporto subì dei notevoli cambiamenti.

Nach wie vor ist von der transzendierenden Kraft und erleuchtenden Wirkung der Dichtung die Rede, doch erfährt die Dichtung gegenüber der Religion eine entschiedene Abwertung. Sie erscheint gewissermaßen als unlautere und anmaßliche, weil weltlich gebrochene Konkurrentin der himmlisch geoffenbarten Religion und wird als gefährlicher «Religionsersatz» indiziert. Tatsächliche Erleuchtung, wahre Aufklärung, verbürgte Offenbarung ist danach nur noch im Medium der Religion zu finden; dichterische Erhellung der Welt ist bestenfalls wunschhafte und vorbereitende

---

<sup>502</sup> Leo Cavelti, *Georges Bernanos und die moderne Welt*, in «Das Goldene Tor», III, 8, 1948, cit., pp. 728–731, qui p. 728.

<sup>503</sup> Münz, *Dämonie und Tragik des französischen Symbolismus*, in «Das Goldene Tor», III, 8, 1948, cit., p. 741.

<sup>504</sup> Kiesel, *Literarische Trauerarbeit*, cit., p. 195.

Imagination der eschatologischen Erscheinung des Messias, der – nach Apokalypse 21,5 – alles neu macht, oder nachvollziehende Vergegenwärtigung der individuellen Erfahrung Christi, die den Bekehrten – nach 2 Korinther 5,17 – in einen neuen Menschen verwandelt und im alles in neuem Licht erscheinen läßt<sup>505</sup>.

Il discorso che nel marzo 1950 Döblin tenne alla *Mainzer Akademie* sulla natura e il ruolo della poesia dimostra la fondatezza del ragionamento di Kiesel. Durante questo discorso, Döblin affermò che la poesia aveva il compito di mostrare all'uomo perduto ed esiliato nella realtà materiale «eine Überrealität», che portava in sé elementi di un'altra verità, «eine ihm bis ans Herz und alle Sinne gewachsene Welt», la quale non poteva essere compresa né con i sensi né tramite schemi concettuali, ma della quale l'uomo, «Dichter und Hörer» era consapevole e accettava<sup>506</sup>. La poesia si faceva carico di un grande impegno: «was für eine Belehrung, was für eine Aufklärung, Erschütterung und Erhebung»<sup>507</sup>. Döblin, in questo suo discorso davanti alla *Mainzer Akademie*, introdusse una nuova figura, «der Heilige», il «wahrhaft Wissende»<sup>508</sup>.

Dies ist nichts weniger als ein frommer Einfall, ergibt sich vielmehr konsequent aus der früheren Parallelisierung von Kunst und Religion und aus der historisch schon immer behaupteten Affinität von künstlerischer Inspiration und religiöser Erfahrung<sup>509</sup>.

Confrontandolo con «der Heilige», per Döblin il poeta è una figura inferiore. Nonostante la sua capacità conoscitiva eguagli o addirittura superi quella del «Wissenschaftler eines Wissensgebietes» e così anche quella del «Heiligen», in quanto vero sapiente<sup>510</sup>, essa venne traviata dalle ambizioni del poeta stesso: «durch seine Ruhmsucht, durch seine von der Not der Welt und von der Frage nach der Mitschuld ablenkenden Täuschungskünste und durch sein

---

<sup>505</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>506</sup> Döblin, *Die Dichtung, ihre Natur und ihre Rolle*, in *Aufsätze zur Literatur*, cit., pp. 211–268, qui p. 222.

<sup>507</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>508</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>509</sup> Kiesel, *Literarische Trauerarbeit*, cit., p. 199.

<sup>510</sup> Döblin, *Die Dichtung, ihre Natur und ihre Rolle*, cit., p. 226.

verführerisches, letztlich antireligiös wirkendes Streben nach Selbstheilung»<sup>511</sup>. Ciò che ha reso il poeta inferiore sono state dunque la brama di successo, le sue ambizioni terrene e la sua falsa convinzione di poter essere lui stesso la cura per il malessere suo e degli uomini in generale. Egli non è capace di confrontarsi con la realtà e avvicinarsi alla sfera religiosa con lo spirito autentico che invece «der Heilige» dimostra. Al contrario, quasi si pavoneggia nella sua poesia abbellita e arricchita nei contenuti e nella lingua, convinto di poter accaparrarsi da solo la sua assoluzione.

Da steht die Religion mit ihrem vollkommenen Ernst und der Feierlichkeit und spricht im Namen des Menschen und bekennt.

Und so handelt der Heilige.

Die Dichtung wagt sich nur an die Kirchentür und horcht. In der echten Beichte werden alle Schwächen und Schlechtigkeiten an der heiligen Stelle vorgetragen. Wir haben aber gesehen, wie der Dichter mit seinen Schwächen und Schlechtigkeiten umgeht. Er bleibt unschlüssig an der Kirchentür und verbirgt sich schließlich im Gebüsch, teils um sich seinen Wüstheiten zu überlassen, teils um sich böse und trotzig hier irgendwo seine Medizin zu bereiten: er zaubert sich in der Dichtung, die er mit den Schönheiten der Welt und der Sprache bedeckt, eine Gerechtigkeit vor, seine, und will so seinen Freispruch erschleichen. Der Ruhm, das Lob der Masse, der Kritiker, soll ihm dabei behilflich sein.

Hinter der Dichtung steht bei dem weltlichen Menschen ein unsicherer und unvollkommener Trieb zur Selbstheilung. [...]Dichtung ist ein einzelner Schritt, den eine säkularisierte Menschheit macht – aber weil es nur ein einziger Schritt ist, kann es eine gefährliche Bewegung sein. Die Gefahr der Dichtung wie aller Kunst besteht darin, daß man sich einbildet, mit der Ästhetik etwas getan zu haben. Sie kann täuschen und sie täuscht. Sie bläht sich als Religionsersatz auf<sup>512</sup>.

La poesia è in grado di avvicinare l'uomo alla vera cura e alla salvezza: questo è il suo ruolo principale. Essa non può e non deve pensare di potersi sostituire alla religione nella sua funzione curativa e risanatrice, ma è solo un passaggio verso la vera guarigione.

---

<sup>511</sup> Kiesel, *Literarische Trauerarbeit*, cit., p. 199.

<sup>512</sup> *Ibid.*, p. 228.

Dichtung erfährt danach eine ambivalente Bewertung: Sie erscheint als negativ, sofern sie selber erleuchtungs- und erlösungsbedürftig ist, und sie erscheint als positiv, insofern sie sozusagen den Vorschein von Erleuchtung und Erlösung vermittelt und dadurch die menschliche Sehnsucht nach ihnen intensiviert<sup>513</sup>.

La poesia non può guarire i mali né sovrapporsi alla religione, ma ha comunque il compito principale di intrattenere e distrarre gli uomini, di non lasciarli arrugginire, ma mostrare loro che esistono anche altre realtà oltre i confini del piccolo mondo in cui vivono; anche se ad un livello solo superficiale, quello della poesia è un ruolo importante.

---

<sup>513</sup> Kiesel, *Literarische Trauerarbeit*, cit., p. 200.

## Capitolo quarto

# «Durch das Tor des Grauens und der Verzweiflung»: la religione e la ricerca della verità

### *1. La crisi e il dolore come condizioni necessarie per la redenzione*

Come si è visto nel capitolo precedente, «Das Goldene Tor» si rivelò un fallimento. Il progetto di rieducare il popolo tedesco e rigenerare l'intero paese attraverso la rivista non riuscì a prendere piede e non incontrò il consenso e l'appoggio che Döblin aveva sperato. Nel suo *Journal 1952/53* lo scrittore annotava con grande amarezza il fallimento del suo progetto giornalistico.

Ein kühnes und falsches Wort findet sich am Schluß meiner Einführung zum «Goldenen Tor»: «Jetzt kann sich keiner hinter einer Bewegung stellen und verstecken. Keine Fahne nimmt dem Einzelnen das Nachdenken und die Entscheidung ab und erspart ihm das Gegenüber mit sich selbst».

Das war ein Wunschtraum. Man konnte sich gut verstecken, und man tat es, und nach einer Weile versteckte man sich nicht mehr und trat hervor. Im letzten Jahre ist das Wort «unterwandern» bekannt geworden. [...] Man stand in der Zeit nach dem Kriege, der Nazidrahe war erlegt, aber sein giftiges Blut floß weiter, ohne einzutrocknen, über den Boden<sup>514</sup>.

«Das Goldene Tor» era stata «ein Wunschtraum», e lo era stato anche il progetto di utilizzare la letteratura nel delicato processo di denazificazione e di rieducazione, tutto ciò mentre il male e il peccato e i germi nazisti continuavano

---

<sup>514</sup> Döblin, *Das Goldene Tor*, in *Journal 1952/53*, cit., pp. 398–399.



a dilagare nella società. Si potrebbe pertanto pensare che questo abbia condotto Döblin ad un inevitabile pessimismo storico e ad un definitivo abbandono di quelle posizioni rivoluzionarie che lo avevano accompagnato nell'immediato dopoguerra. Tuttavia, anche negli ultimi anni, lo scrittore portò avanti un programma di rivoluzione etica che, come si vedrà, non risulta in ultima analisi essere giunto ad esiti fatalisti o disfattisti, bensì semmai appare pervenire ad una riflettuta presa d'atto per concentrarsi sull'interiorità dell'uomo, per la quale era lecito ancora attendersi una rivoluzione interiore.

La necessità del dolore e della sofferenza era tema noto e caro a Döblin già ai tempi di *Berlin Alexanderplatz*. Nella storia di Franz Bieberkopf, soprattutto nell'ultima parte, il dolore e la sofferenza furono elementi fondanti del processo di chiarificazione interiore che precede la crisi e la conversione. Questa tematica era stata approfondita nello scritto del 1948, di forte matrice religiosa, intitolato *Unsere Sorge der Mensch*. Qui il tema del dolore assumeva i tratti di un vero e proprio sistema dottrinale. Nel paragrafo *Der Schmerz und sein Sinn*, Döblin metteva in luce l'aspetto fecondo che l'esperienza del dolore possedeva e la sua differente percezione tra gli antichi cristiani e l'odierno credente. Cristianesimo e Buddismo si accostavano in maniera completamente diversa alla problematica della sofferenza e del dolore umano. Budda oppone al dolore, alla malattia e alla morte, il suo diniego alla vita, mentre il cristiano, pur constatando la precarietà della condizione umana, si sente spronato ad accrescere interiormente, ad accettare il dolore e la sofferenza, fino ad entrarvi completamente, poiché, come scriveva Döblin, «man hat durch das Leiden zu gehen»<sup>515</sup>. Il dolore e la sofferenza erano parte dell'esistenza umana e dovevano essere vissute come esperienze edificanti, capaci di condurre l'individuo all'evidenza. Per Döblin il dolore aveva un profondo «seelenbildenden Charakter»<sup>516</sup>. Nel suo *Epilog*, riflettendo sul peccato originale e sull'eredità di Caino, Döblin giunse alla consapevolezza che «Satan geht zwischen uns. Man darf nicht daran zweifeln»<sup>517</sup>. La presenza del male è il preludio al cammino di dolore e sofferenza che l'individuo dovrà affrontare. Come si vedrà con il protagonista di *November 1918*, Friedrich Becker, e il protagonista di *Hamlet oder die lange*

<sup>515</sup> Id., *Unsere Sorge der Mensch*, München, Alber, 1948, p. 44.

<sup>516</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>517</sup> Id. *Epilog*, in *Autobiographische Schriften und letzte Aufzeichnungen*, cit., p. 451.

*Nacht nimmt ein Ende*, Edward Allison, solo percorrendo questo cammino di crisi e di dolore si può giungere alla redenzione e alla verità.

### 1.1 November 1918: Friedrich Becker tra azione, crisi e verità

La tetralogia *November 1918. Eine deutsche Revolution* venne composta tra il 1937 e il 1943. Döblin prese spunto dal tragico fallimento della rivoluzione che ebbe luogo a Berlino e in altre città del *Reich* alla fine della prima guerra mondiale. Mediante quest'opera lo scrittore predispose un romanzo sulla guerra che recuperava e metteva su carta le sue esperienze al fronte in Alsazia tra il 1917 e il 1918. Allo scoppio della seconda Guerra Mondiale venne pubblicata la prima parte di questa vasta opera, con il titolo *Bürger und Soldaten*. La seconda parte fu completata nel 1940 e comprendeva i volumi *Verratenes Volk* e *Heimkehr der Frontgruppe*. Durante l'esilio californiano, negli anni dunque della sua conversione, Döblin iniziò a lavorare all'ultimo volume, intitolato *Karl und Rosa* e completamente immerso nell'elemento mistico-religioso. Pur essendo un'opera dell'esilio, essa è molto significativa perché intrinsecamente legata al percorso che portò lo scrittore alla conversione alla religione cattolica e quindi alla concezione della religione che sviluppò durante e dopo la sua *Remigration*.

Nel primo volume appare il protagonista Friedrich Becker, insegnante di filologia classica e tenente ferito in guerra, che diviene proiezione e catalizzatore della sfaccettata realtà storica presentata dallo scrittore, una «Sonde», come lo definì l'autore stesso, che si doveva fare carico di una doppia «Last», «seine», ovvero quella generale e storica, determinata dalla guerra e dalla rivoluzione che portò molti ad una profonda crisi spirituale, a depressione ed allucinazioni e «meine», cioè quella dello stesso Döblin, il quale scarica su di lui i suoi problemi religiosi<sup>518</sup>. Per molti tratti la figura di Becker ricalca quella dello stesso Döblin, che in *Schicksalsreise* affermava di aver utilizzato la figura del protagonista non solo per descrivere la condizione politica e sociale in generale, ma anche i suoi cambiamenti personali e i suoi rivolgimenti interiori, rendendolo dunque l'espressione del suo sviluppo personale<sup>519</sup>. In questo romanzo, in misura

---

<sup>518</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 448.

<sup>519</sup> Cfr. *Id.*, *Schicksalsreise*, cit., p. 270.

ancora maggiore che nei precedenti e nei successivi, la distanza tra protagonista e scrittore si fece sottilissima: «die Becker-Geschichte wird zum Reflexionsmedium der aktuellen Umbrüche in Döblins geistiger Haltung»<sup>520</sup> scrive Kiesel.

Il lettore incontra Becker per la prima volta in un ospedale militare di Hagenau, una piccola cittadina vicino a Strasburgo, dove questi è ricoverato in seguito alle gravi ferite di guerra. Qui i suoi stati allucinati lo conducono a riflettere, in una condizione di nevrosi, sulla sua situazione e sul suo vuoto spirituale. Nell'agosto del 1914 Becker guardava spensierato le lunghe fila di soldati che marciavano verso la stazione e salivano sulle «Güterwagen»<sup>521</sup>, pronti a partire «zum Sieg, in ein neues Leben». Successivamente, «als Kompanieführer», si appellava all'eroismo dei suoi soldati usando frasi dal forte spirito militare<sup>522</sup>. Ora, steso sul letto del lazzaretto, dove gli uomini muoiono giorno dopo giorno<sup>523</sup>, ha inizio la sua «Trauerarbeit»<sup>524</sup>: qui Becker comincia a percepire il dolore e la sofferenza per le vittime della guerra e per coloro che come lui parteciparono al conflitto e si macchiarono dei suoi crimini. Mentre nella cittadina alsaziana, in cui si trova Becker, il parroco della guarnigione compiange la sconfitta<sup>525</sup> e si preoccupa di mettere in salvo i suoi mobili e le sue posate d'argento<sup>526</sup>, mentre i commilitoni si lamentano dell'incomprensibile fallimento e i giornali discutono sul numero dei sommergibili, dei cannoni e delle mitragliatrici da consegnare<sup>527</sup>, Becker parla dei morti che giacevano a terra e che desideravano essere piantati<sup>528</sup>. A suo giudizio il primo compito del periodo di pace che si sta per aprire è rendere giustizia ai morti: «Wir haben Hunderttausende verloren, liebe, gute und junge, sie liegen draußen im Boden,

---

<sup>520</sup> Kiesel, *Literarische Trauerarbeit*, cit., p. 428.

<sup>521</sup> Döblin, *November 1918. Eine deutsche Revolution*, vol. I, *Bürger und Soldaten*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1978, p. 144.

<sup>522</sup> *Ibid.*, vol. III, *Heimkehr der Frontgruppen*, p. 330.

<sup>523</sup> *Ibid.*, vol. I, *Bürger und Soldaten*, pp. 12–16.

<sup>524</sup> Kiesel, *Literarische Trauerarbeit*, cit., p. 428.

<sup>525</sup> Döblin, *November 1918*, vol. I, *Bürger und Soldaten*, cit., pp. 48–53.

<sup>526</sup> *Ibid.*, pp. 90–91, 97–98, 133.

<sup>527</sup> *Ibid.*, pp. 108–109.

<sup>528</sup> *Ibid.*, pp. 106–107.

haben noch das Krachen in den Ohren»<sup>529</sup>. Ciò comporta pesanti conseguenze, ulteriori agitazioni, ma dinanzi a questo Becker mostrava entusiasmo<sup>530</sup>, tanto che lui stesso sembra essere il vero «Sieger»<sup>531</sup> della guerra. Tuttavia, quando si trova in treno di ritorno verso il lazzeretto, in uno stato quasi ipnotico, si rivolge alla pace, «lieblicher Friede», supplicandola di non abbandonare mai più loro, i reduci di guerra, «lahm», verstümmelt», «dürstig», «hungrig nach dir», «fiebrig», e soprattutto macchiati dei peccati del passato. Prega poi la pace di rivelarsi a loro, di rivelare loro stessi ed essere misericordiosa: «Enthüll dich uns. Enthüll uns. Da sind wir, da kommen wir. Tu gnädig an uns»<sup>532</sup>. Questo elemento ricorda l'«Enthüllungsprozess»<sup>533</sup> di Franz Bieberkopf, ma, a differenza del protagonista berlinese, Becker avrà un ruolo attivo in esso.

La storia di Becker è un processo di lenta scoperta e chiarificazione che comincia proprio durante la sua permanenza al lazzeretto militare di Hagenau. Qui il protagonista osserva come, dinanzi alla disfatta, la disposizione interiore della maggior parte degli uomini sia rivolta alla rivalse, alla vendetta e all'orgoglio militare. Tuttavia Becker è capace di compiere quel salto, intraprende un percorso che lo porta ad esplorare il male e la sofferenza procurata, riflettendo intensamente sul dolore dei soldati caduti e sulla tragedia della guerra. Egli raggiunge lentamente quello stato di contrizione che è necessario per potersi mettere di fronte al male, uno stato di profonda analisi interiore e di preghiera. Il *pathos* legato alla dimensione della preghiera e alla conversione è enorme. Il suo pregare è un pregare per la pace, per la salvezza dalla guerra, il perdono dei peccati e per la grazia, dunque affermazione di colpa e supplica di pietà allo stesso tempo. La sua preghiera rivolta alla pace conduce Becker alla prima visione del mistico medievale Taulero<sup>534</sup>, il quale, durante le sue apparizioni, annuncia al protagonista, che si crede guarito, un nuovo

---

<sup>529</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>530</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>531</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>532</sup> *Ibid.*, pp. 145–146.

<sup>533</sup> Id., *Berlin Alexanderplatz, Die Geschichte von Franz Bieberkopf*, a cura di Walter Muschg, Olten und Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1961, *Ausgewählte Werke in Einzelbänden*, p. 227.

<sup>534</sup> Cfr. Id., *November 1918*, vol. I, *Bürger und Soldaten*, cit., pp. 146–147.

percorso di dolore e sofferenza: dovrà rinunciare al suo «hohes, stolzes Gemüt» e passare attraverso «das Tor des Grauens und der Verzweiflung»<sup>535</sup> che lo trasformerà da «guter Mensch»<sup>536</sup> a cristiano consapevole. Taulero, «eine weiße väterliche Gestalt» con una profonda «Männerstimme»<sup>537</sup> compare nei momenti più critici del percorso di Becker facendogli importanti rivelazioni e dandogli preziose indicazioni <sup>538</sup>. Le sue rivelazioni anticipano le tappe dell'«Enthüllungsprozess» che Becker sta vivendo. La sua apparizione va ben oltre la semplice funzione letteraria che riprende un antico *topos* della tradizione, ad iniziare da Omero e Virgilio e proseguire con Dante. Taulero è un «Wegbegleiter und Seelenführer»<sup>539</sup>, come scrive Kiesel, e il suo compito funge da punto di incontro tra aspetto patologico e aspetto religioso, entrambi necessari allo scrittore: «Die Figur Taulers ist [...] ein «Mischprodukt» aus pathologisierender Figurengestaltung und religiöser Erzählabsicht»<sup>540</sup>. Il mistico appare come il predicatore di un rinnovamento della vita, come il fautore della sofferenza che accresce la grazia, di un percorso di fede che passa attraverso l'esperienza del dolore.

Als Beckers Seelenführer tritt Tauler in einer spezifischen Rolle in Erscheinung: als Prediger der Lebenswende und des Leidens, oder genauer: als Prediger der Lebenswende durch Leiden<sup>541</sup>.

Le visioni di Becker si riflettono immediatamente sul piano della realtà e si inseriscono nel processo di ricerca del proprio io che il protagonista ha intrapreso.

---

<sup>535</sup> *Ibid.*, vol. III, *Heimkehr der Fronttruppen*, p. 198.

<sup>536</sup> *Ibid.*, vol. I, *Bürger und Soldaten*, p. 146.

<sup>537</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>538</sup> *Ibid.*, pp. 146–147, 181–182; vol. II, *Verratenes Volk*, pp. 117, 369–370; vol. III, *Heimkehr der Fronttruppen* pp. 197–199, pp. 225–226, pp. 384–385; vol. IV, *Karl und Rosa*, p. 398, pp. 648–649, pp. 657–658.

<sup>539</sup> Kiesel, *Literarische Trauerarbeit*, cit., p. 432.

<sup>540</sup> *Ibid.*, p. 433.

<sup>541</sup> *Ibid.*, p. 434.

Die psychologische Motivation (Kriegsneurose schwerster Art) macht die kausalen Zusammenhänge zwischen Halluzination und Realität im Sinn des Ich-Findungsprozesses glaubhaft. Ich-Findung bedeutet zunächst: den lebensbedrohenden Zustand der Neurosen und Phobie zu überwinden und – damit verbunden – Wesen, Existenzgrundlagen und Möglichkeiten des Menschen und die daraus resultierenden Aufgaben zu reflektieren, um solche furchtbaren Fehlschläge wie der Krieg es ist, der allem Menschlichen zu widersprechen scheint, auf ihre Grundlagen zurückzuführen mit dem Ziel, nach diesen Erkenntnissen zu leben und somit eine bessere Gesellschaft zu begründen<sup>542</sup>.

Guidato da Taulero, Becker ripercorre le tappe del cammino del mistico proposte dallo stesso predicatore medievale. Il protagonista attraversa la «purificazione» da tutto ciò che è esteriore e terreno (via purgativa), la «contemplazione» del dolore di Cristo e il distacco da tutto ciò che non è rivolto a Dio (via illuminativa) e infine la «divinizzazione», cioè l'unione con Cristo e il passivo affidarsi alla sua volontà (via unitiva). Il primo significativo segnale di distacco dalla sfera estetica si manifesta già nel primo volume, quando Becker, in treno verso casa, esprime la sua critica ad un'opera di significato epocale, *Tristan und Isolde* di Wagner (1813–1883). Prima della guerra il protagonista la considerava «eine wunderbare Oper, meine ganze Seeligkeit Jahre lang», ma ora, dopo aver visto la morte con i suoi occhi, critica il motivo del «Liebestod», che definisce «wahnsinnig», e che la musica, come un «Zaubertrank», è in grado di rendere credibile<sup>543</sup>. Nel quarto volume Becker ritorna a criticare Wagner: «er hat den alten schönen traurigen Stoff mit Rauschgift übergossen»; la sua opera è «ein fürchterliches Zeitdokument. Liebestod, Alkoholtod, Opiumtod, Kriegstod, in welchen Tod will man noch flüchten!»<sup>544</sup>. Döblin criticava l'estetismo illusorio ed ingannevole e il nichilismo in cui si nasconde un risentimento «antidivino». Come scrisse in *Schicksalsreise*, «wenn oft Tod und Liebe, in Dichtung und auch im Leben, zusammentreten, so zeigt das nur den Grad der natürlichen Entartung und die völlige Verdunklung der Wahrheit»<sup>545</sup>.

---

<sup>542</sup> Auer, *Das Exil vor der Vertreibung*, cit., p. 82.

<sup>543</sup> Döblin, *November 1918*, vol. I, *Bürger und Soldaten*, pp. 168–169.

<sup>544</sup> *Ibid.*, vol. IV, *Karl und Rosa*, pp. 639–640.

<sup>545</sup> Id., *Schicksalsreise*, cit., p. 364.

Da parte di Becker, limitatamente alla sua vicenda, ma anche da parte di Döblin, la critica a Wagner è una critica alla *décadence*, al suo concetto di arte e al motivo estetizzante di amore e morte.

Es ist jedenfalls jene spätromantisch inspirierte Lebensverneinung und Todesverfallenheit, die Döblin mit dem November-Roman als epochale Fehlhaltung kennzeichnete. Gegen die tödliche «Verzauberung» der menschlichen Vorstellungen von Liebes- und Lebensglück postulierte er [...] eine «Entzauberung» als Voraussetzung einer ethischen Existenz<sup>546</sup>.

Becker si è dunque staccato dallo stadio estetico, egli ha maturato la consapevolezza che non deve più vivere la vita «auf der Höhe des Traumes»<sup>547</sup>, ma affrontare tutta la sua negatività e i suoi ostacoli. «Ich werde dir von meiner zweiten Geburt erzählen»<sup>548</sup>, dice Becker al commilitone Maus mentre stanno viaggiando in treno. Parla così della sua «Entdeckungsarbeit» che lo portò a recuperare il suo «io» in rapporto con l'ambiente circostante e con questo si manifestò la pace, «Friede. Süßer himmlischer Friede»<sup>549</sup>. La sua «seconda nascita» non poteva tuttavia dirsi conclusa. Qualche notte più avanti, Taulero gli appare nel sonno e chiede al suo protetto se veramente fosse giunto alla vita, e lo avverte che ci sarà altro dolore. Becker, del resto, aveva raggiunto solo lo stadio etico, ma da qui doveva fare il «salto» verso l'ultimo stadio, quello religioso. Durante il viaggio verso casa, il dolore per i caduti in guerra raggiunge il suo apice, così come il suo senso di colpa, e ciò impedisce a Becker di riconciliarsi con la società del dopoguerra, la quale sembra usare i morti solo per propaganda nazionale<sup>550</sup>. Questa impossibilità di riconciliazione si manifesta in modo ancora più chiaro quando Becker arriva nell'appartamento della madre. Qui cade in uno stato patologico e quasi demoniaco che lo rende incapace di pensare e di esprimersi e gli fa dimenticare i nomi delle cose. Dopo essersi ridestato, Becker inizia a ricordare i nomi degli oggetti e comincia un

---

<sup>546</sup> Kiesel, *Literarische Trauerarbeit*, cit., p. 446.

<sup>547</sup> Döblin, November 1918, vol. I, *Bürger und Soldaten*, cit., p. 170.

<sup>548</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>549</sup> *Ibid.*, pp. 171–172.

<sup>550</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 236.

dialogo con la madre che risuona come il tentativo di razionalizzare la sua tragica esperienza di guerra. Becker ricorda il mito della creazione e si concentra su Dio che, attraverso la sua parola, è stato capace di riportare la «luce» nell'oscurità del mondo<sup>551</sup>. Il protagonista si trova in una situazione di completa insicurezza: egli si sente cambiato ma non riesce a definire quale sia il suo cambiamento, se non ricorrendo a *Tristan und Isolde*, ed inoltre non riesce nemmeno a comprendere il fatto che la madre continui a chiamarlo Friedrich. Egli non può ritornare a vivere come una «farfalla», com'era prima della guerra; la fuga dell'imperatore e degli aristocratici, coloro che fino a quel momento erano stati «unser Halt, der Rahmen unseres Daseins», gli fa capire che in realtà sono stati «unecht»<sup>552</sup>. La frase della madre, «mein Sohn Friedrich würde es als Gott ebenso gemacht haben», dimostra che Becker ragiona ancora da umanista, perché mette l'uomo allo stesso piano di Dio.

Il dialogo con la madre rappresenta un momento importante della storia di Becker, poiché conduce alla ricerca non solo delle cause della sconfitta morale del vecchio sistema ma soprattutto della sua nuova esistenza. In questo percorso, Becker si confronta con l'attivismo politico e l'entusiasmo per la rivoluzione del commilitone Maus<sup>553</sup> e in seguito con il pensiero filisteo del collega insegnante e amico di un tempo Krug, il quale si esprime a favore di un totale ritiro dalla politica<sup>554</sup>. Dinanzi a Krug, Becker insiste sulla necessità di un impegno politico e di nuove riforme<sup>555</sup>. Davanti a Maus, Becker sostiene invece la necessità di rivedere le idee e i principi correnti e di riflettere sui veri valori, sugli obiettivi e sulle possibilità degli uomini<sup>556</sup>. Da questo momento Becker comincia ad abbandonare il messaggio umanista per accogliere quello cristiano. Il rapporto di Becker con i classici è mutevole. Questi appaiono ora come inopportuni consolatori davanti a ciò che «sprachlich nackt und unbeschreiblich da war»<sup>557</sup>, ora come oggetti nella sua libreria<sup>558</sup>, ora come campioni di saggezza

---

<sup>551</sup> *Ibid.*, pp. 239–241.

<sup>552</sup> *Ibid.*, pp. 242–243.

<sup>553</sup> Cfr. *Ibid.*, vol. II, *Verratenes Volk*, pp. 22–24.

<sup>554</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 67–68.

<sup>555</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 67.

<sup>556</sup> Cfr. *Ibid.*, vol. III, *Heimkehr der Fronttruppen*, pp. 69–72.

<sup>557</sup> *Ibid.*, vol. II, *Verratenes Volk*, p. 62.



e determinazione «im Kampf für das Menschliche, Göttliche»<sup>559</sup>, ora come *Wegbegleiter* carenti ed inadeguati, poiché sanno solo mostrare l'«Abgrund», senza però indicare la via d'uscita<sup>560</sup>. «Keine Hilfe, ihr alle»<sup>561</sup> dice Becker rivolgendosi ai suoi libri. Sommerso da pensieri ed immagini e assalito da un profondo sentimento di terrore e da continue allucinazioni, Becker giunge nuovamente ad un momento di crisi che culmina con un'altra apparizione di Taulero<sup>562</sup> e di tre misteriosi visitatori che gli mostrano tre vie diverse per uscire da questo stato. Questi tre enigmatici personaggi sono raffigurazioni satiriche e allegoriche di Satana, frutto delle proiezioni di una coscienza psicotica. Il primo visitatore è un attraente gentiluomo brasiliano, che cerca di persuaderlo a ritornare all'estetismo e a ricercare i piaceri terreni che animavano la sua esistenza prima della guerra<sup>563</sup>. Il secondo visitatore è un leone, che cerca di risvegliare in lui la sete di potere e il piacere del controllo<sup>564</sup>. I terribili ricordi della guerra e della sua sofferenza lo riportano alla coscienza e lo fanno allontanare dalle loro proposte. Il terzo visitatore è un nauseante ratto, il quale, in un dialogo che sembra molto più una seduta di psicanalisi, cerca di distruggere il concetto di coscienza e la degrada a un mero prodotto dell'educazione che ogni individuo riceve dall'ambiente esterno e dunque incapace di agire come istanza soggettiva individuale: «dein Gewissen ist nichts weiter als eine angelebte, eingetrichterte Reizbarkeit»<sup>565</sup>. Se la coscienza è un prodotto creato e modellato dall'esterno, allora, anche nel caso di una mobilitazione militare, niente potrebbe dettare una norma di comportamento responsabile ed individuale in grado di staccare il singolo dalla massa e salvarlo. Per Becker svanisce così anche l'ultima possibilità di riuscire a raggiungere un'autonomia etica individuale, liberando il suo «io», e questa è la ragione che lo porta a tentare il suicidio cercando di impiccarsi.

---

<sup>558</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 369.

<sup>559</sup> *Ibid.*, vol. III, *Heimkehr der Fronttruppen*, p. 26.

<sup>560</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>561</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>562</sup> *Ibid.*, pp. 197–199.

<sup>563</sup> *Ibid.*, pp. 200–210.

<sup>564</sup> *Ibid.*, pp. 217–226.

<sup>565</sup> *Ibid.*, p. 248.

Questo passaggio segna l'apice del suo dolore e al tempo stesso la catarsi del protagonista. Nel suo processo di conversione, anche l'infermiera cattolica Hilde ricopre un ruolo fondamentale. Hilde, che cura Becker al lazzaretto, e lo segue poi a Berlino, diventa la sua prima catechista, che gli parla di «Sünde, Heiland und Gnade», concetti a lui sconosciuti fino a quel momento<sup>566</sup>, e successivamente la sua salvatrice<sup>567</sup> quando Becker cerca di impiccarsi. Dopo la sua guarigione, inoltre, è proprio Hilde che, pochi istanti prima di lasciarlo per recarsi a Britz dove lavorerà all'ospedale militare, alza il suo rosario, afferra la piccola medaglia con l'immagine della Madonna, s'inginocchia ed inizia a pregare, dando al protagonista quel segno di salvezza che Taulero aveva predetto: «Der Fußboden, das Holz, auf dem Hilde kniete – das Zeichen war mir gegeben»<sup>568</sup>. Grazie a questo gesto di Hilde, Becker giunge infine alla salvezza.

In einem schlimmen Augenblick [...] besuchte mich Hilde. Ich war schon am Ende. Sie weinte um mich. Sie konnte mir nicht helfen und wollte gehen. Bevor sie aber ging, Maus, kniete sie hin, da auf dem Holz, an der Tür. Das war die Bewegung, die mich rettete. Es geschah mit ihrer Hilfe, nicht durch sie. Ich wurde gewahr, daß sie um mich litt. Sie litt mit mir. Auch sie litt. Und so hat Gott für uns gelitten, weil wir uns ja selbst nicht helfen können, und indem er in dies Leiden eingedrungen ist, hat er es aufgenommen, aufgehoben, vernichtet und verändert, und es kann da keinen Krampf und keine Verzweiflung mehr geben, und es wurde die Rettung<sup>569</sup>.

Così Hilde diventa «Agentin von Beckers Wegbegleiter Tauler»<sup>570</sup>. Kiesel, però, evidenzia un lato molto interessante dell'infermiera che da salvatrice diventa una seduttrice<sup>571</sup>. Più volte, nel corso del romanzo, Hilde si comporta come *femme fatale*, atteggiamento che si rende ancora più manifesto dopo il

---

<sup>566</sup> *Ibid.*, pp. 79–80. «Wir sind alle Sünder. Lege nicht zu viel auf dich. Wäre ich allein, so hätte ich mir auch nicht helfen können. Aber der Heiland ist erschienen und hat sich unser angenommen. Durch ihm habe ich Gnade und Hilfe erfahren», p. 80.

<sup>567</sup> *Ibid.*, pp. 259–261. Si veda anche p. 278, Becker dice: «Du hast mich gerettet»

<sup>568</sup> *Ibid.*, pp. 279, 286.

<sup>569</sup> *Ibid.*, p. 397.

<sup>570</sup> Kiesel, *Literarische Trauerarbeit*, cit., p. 465.

<sup>571</sup> *Ibid.*, pp. 465–469.

suicidio del suo amato Bernhard, quando Becker dice di rivedere sul suo viso il sorriso enigmatico ed ammiccante di Mona Lisa<sup>572</sup>. Secondo Kiesel, le sue tentazioni rappresentano dei momenti che mettono alla prova dapprima la scelta etica e poi quella religiosa del protagonista Becker.

Unter dieser Prämisse sind Hildes Versuche, Becker an sich zu ziehen, immer auch (satanisch akklamierte) Versuche, Becker von der Unbedingtheit oder Radikalität seines ethischen Wollens und später seiner christlich definierten Haltung abzuziehen<sup>573</sup>.

Dopo essere stato salvato dal suicidio, egli si avvicina alla lettura della Bibbia e al credo cristiano grazie l'aiuto di Hilde e viene salvato da una nuova tentazione dal suo angelo custode Michael<sup>574</sup>. Più tardi però, a causa del suo persistente «hohes, stolzes Gemüt», Becker viene tentato nuovamente in una progressione narrativa che, come scrisse Kiesel, rappresenta «descendentia ad inferiores, zu einer die göttliche Gnade herausfordernden Zuwendung zur satanischen Sphäre»<sup>575</sup>, ma infine strappato dalle mani di Satana dal suo angelo custode<sup>576</sup>. La vicenda di Becker dimostra che Dio può essere raggiunto anche per via contraria, e cioè nell'incontro con il male: «diese verschlungene und sich wiederholende Bekehrungsgeschichte ist zugleich die Bewährungsgeschichte eines bewußten Christen in einer schwierigen Zeit»<sup>577</sup>.

Dopo la sua guarigione, Becker si trova più volte a dover affrontare il dolore e la sofferenza per i caduti della guerra, situazioni che gli riportano alla mente la causa della sua crisi. Nel quarto volume Becker cerca di dare voce al ricordo dei caduti in guerra davanti a tutta la società. La possibilità si presenta al suo ritorno a scuola, quando, durante la sua prima lezione dopo la guerra e dopo la sua crisi personale, parla di Antigone, una figura da sempre associata al tema del

---

<sup>572</sup> Döblin, *November 1918*, vol. III, *Heimkehr der Fronttruppen*, cit., p. 21; vol. IV, *Karl und Rosa*, cit., pp. 176, 180, 402, 568, 660.

<sup>573</sup> Kiesel, *Literarische Trauerarbeit*, cit., p. 468.

<sup>574</sup> Döblin, *November 1918*, vol. III, *Heimkehr der Fronttruppen*, cit., pp. 384–388.

<sup>575</sup> Kiesel, *Literarische Trauerarbeit*, cit., p. 469.

<sup>576</sup> Cfr. Döblin, *November 1918*, vol. III, *Heimkehr der Fronttruppen*, cit., p. 418; vol. IV, *Karl und Rosa*, cit., pp. 178, 618–623, 650–661.

<sup>577</sup> Kiesel, *Literarische Trauerarbeit*, cit., pp. 469–470.

dolore<sup>578</sup>. I capitoli dedicati alla figura e al tema di Antigone hanno una grande importanza, in quanto collegano il tema esistenziale dell'eroe Becker con il tema storico trattato nel romanzo, tanto che Antigone diventa «Lehrstück seiner Trauer»<sup>579</sup>.

Wenn Antigone (und nach ihrem Vorbild Döblins Rosa) eine «Tochter der Trauer» ist, wie Kierkegaard sagte, so ist der Griechischlehrer Becker, der in seiner ersten Unterrichtsstunde nach dem Krieg die Sophokleische «Antigone» nach Kierkegaardschem Muster interpretiert, ein «Sohn der Trauer», und zumal einer, der noch bewußter als Rosa und mit einem geradezu zelosig anmutenden Eifer «auf den Spuren der Antigone» die Nachkriegs- und Revolutionszeit durchquert<sup>580</sup>.

Döblin parte dall'elaborazione dell'Antigone fatta da Kierkegaard, il quale trasforma l'eroina greca in un personaggio tragico e moderno allo stesso tempo: come l'eroina greca di cui porta il nome, il protagonista sperimenta l'impossibilità dell'azione vera e propria non commista alla passione, ma allo stesso tempo, come una figura moderna, è scisso dal conflitto interiore che si svolge esclusivamente nel teatro della sua coscienza. Lo scrittore sviluppa l'immagine dell'Antigone proposta dal filosofo danese riprendendo l'interpretazione di Sofocle data da Hegel, il quale pone particolare attenzione al conflitto tra legge umana, o ragion di stato, e legge divina, o ragione del cuore. Questo conflitto viene proposto dallo stesso Becker durante la sua lezione e rappresentato nel capitolo *Vom verschiedenen Gesetz der Götter und der Staaten*. Si apre un dibattito con gli studenti, in cui l'insegnante si dichiara contro gli allievi che sostengono la sovranità dello Stato sull'individuo e che si appellano all'opera di Kleist, *Der Prinz von Homburg*<sup>581</sup>. Per Becker, invece, il rispetto delle leggi divine e del regno dei defunti è la condizione necessaria per una pacifica convivenza degli uomini<sup>582</sup>.

Con la figura di Antigone Döblin cerca di rielaborare storicamente il tema

---

<sup>578</sup> Cfr. Döblin, *November 1918*, vol. IV, *Karl und Rosa*, cit., pp. 187–226.

<sup>579</sup> Kiesel, *Literarische Trauerarbeit*, cit., p. 475.

<sup>580</sup> *Ibid.*, p. 430.

<sup>581</sup> Cfr. Döblin, *November 1918*, vol. IV, *Karl und Rosa*, cit., pp. 221–222.

<sup>582</sup> *Ibid.*, p. 199.

del dolore e la sua ripercussione sulla sfera politica, in modo particolare nel periodo che va dalla fine della prima Guerra Mondiale all'inizio della dittatura nazionalsocialista. Antigone, eroina attiva e passiva al tempo stesso e altamente etica, poteva rappresentare il contraltare all'eroismo mascolino ed aggressivo che pervase l'immaginario collettivo di quegli anni e che favorì l'avvento del nazismo e le imminenti tragedie storiche.

Nel IV volume dell'opera si delinea un altro lato della personalità di Becker che corrisponde perfettamente all'immagine del vero cristiano, un cristiano «aufständig», di cui Döblin aveva parlato in «Das Goldene Tor»<sup>583</sup>. L'ultimo giorno della rivolta di gennaio, Becker si ritrova nel bel mezzo del presidio della polizia occupato dagli spartachisti e qui viene convinto della legittimità e della fondatezza della rivolta da Minna, figlia degli Imker, fresatori di professione<sup>584</sup>. Becker afferra un'arma e combatte a fianco degli spartachisti contro le truppe governative, accantonando così il pacifismo che aveva maturato in quei mesi. La compassione per gli assediati non gli lascia nessuna scelta, tanto che agisce in modo del tutto automatico<sup>585</sup>. Egli si ritrova pertanto di nuovo coinvolto in una rivolta, a lottare, ma ciò che inizialmente gli sembra essere una ricaduta nella guerra<sup>586</sup>, infine si dimostra essere un dovere cristiano: «Sie sind arme Menschen. Sie suchen Hilfe. Sie Wissen keinen andern Weg. Was sie auch tun und ob sie sich irren oder nicht irren, sie sind meine Geschwister, sie sind wie ich, und ich bin nicht besser dran als sie»<sup>587</sup>.

In una lettera del 28 marzo 1951 a Irma Loos, Döblin si esprime sulla figura di Becker e sul suo percorso con queste parole: «in meinem Band Karl und Rosa geht mein Held Becker diesen Weg, der tragisch für ihn persönlich ist und sachlich nicht weiterführt»<sup>588</sup>. Becker è un cristiano ribelle, un eroe che ha fallito, ma, come scrive Kiesel, è «der gerechtfertigte christliche Rebell»<sup>589</sup>: il protagonista viene giustificato perché, con la sua ribellione, porta avanti uno dei

<sup>583</sup> Cfr. Döblin, in «Das Goldene Tor», III, 8, 1948, cit., p. 723.

<sup>584</sup> Id., *November 1918*, vol. IV, *Karl und Rosa*, cit., pp. 497-502

<sup>585</sup> *Ibid.*, p. 499.

<sup>586</sup> *Ibid.*, p. 501

<sup>587</sup> *Ibid.*, p. 502.

<sup>588</sup> Döblin, *Brief an Irma Loos*, in *Schriften zur Politik und Gesellschaft*, cit., p. 470.

<sup>589</sup> Kiesel, *Literarische Trauerarbeit*, cit., p. 482.

doveri del vero cristiano, quello cioè di combattere per liberare se stesso e i suoi fratelli dal male e dalle costrizioni terrene e raggiungere così la redenzione. Nel saggio del 1950, *Christentum und Revolution*, pubblicato il 18 giugno dal giornale «Michael, Zeitung des Jungen Volkes», Döblin riflette sull'impossibilità di salvare il suo personaggio nella condizione storica della sua azione ma, nel suo nome, congiunge i termini di etica, religione e rivoluzione e ne giustifica il comportamento. In questo testo Döblin parla del rapporto tra rivoluzione e religione cristiana partendo proprio dalla figura di Friedrich Becker. È molto rilevante il fatto che l'autore insista sulla determinazione del protagonista e sulla sua convinta religiosità, un atteggiamento che per Döblin è alla base della giustificazione della sua azione. Becker, «ein entschiedener Christ [...] ein Mann, der sich die christliche Lehre zu seiner Lebensmaxime gemacht hat», inizialmente si rifiuta di prendere parte a questo movimento rivoluzionario e di abbracciare la sua ideologia. Ma, «der dezidierte Christ», venne coinvolto nell'azione; non si trattava più di «Spartakus», «Marxismus» oder irgend einer andern Theorie»<sup>590</sup>, non era più un'azione prettamente politica ma si trattava di salvare se stessi.

Der Mann hatte alles vorher hundertfach [theoretisch] durchgeprüft. Er saß sattelfest in seinem Christentum. Er besaß für jedes Argument von drüben sein Gegenargument, seine Einsicht und seinen Glauben. Jetzt, vor den Menschen, inmitten der Leidenden, kapitulierte er. Kapitulierte er wirklich? Gewiß. Er empfindet es nicht im Widerspruch mit seinen Gefühlen als Christ [ich unterstreiche Gefühle], mitzumachen, mitzukämpfen. Ja, er fühlt es als seine Christenpflicht, mitzukämpfen. Die Umstände reißen ihn mit<sup>591</sup>.

Il Cristianesimo è dunque strettamente legato alla rivoluzione, così come Döblin aveva scritto in «Das Goldene Tor», nell'introduzione al saggio di Albert Béguin *Der Christ und die Dichtung der Zeit*, parlando dei compiti che spettavano sia agli autori cristiani sia ai credenti. Chi vuole vivere in modo cristiano non può semplicemente fermarsi a pensare, ma si deve buttare

---

<sup>590</sup> Döblin, *Christentum und Revolution*, in *Aufsätze zur Literatur*, cit., pp. 379–383, qui p. 380.

<sup>591</sup> *Ibid.*, p. 380.

nell'azione: «da läuft ihm über den Weg die Revolution»<sup>592</sup>. Come scrisse Döblin nel volume *Karl und Rosa* fu proprio Dio, con il suo stesso comportamento, ad insegnare questo.

Man soll sich dem Bösen nicht zum Opfer hinwerfen. Selbst Jesus kam nicht einfach des Friedens willen, sondern um die Flamme zu werfen und die Nächsten gegeneinander zu erregen, um Gottes willen. Wie dürfen wir Hilflose leiden lassen und das Böse ertragen, wenn Gott selber vom Himmel herabstieg, um den Dämon zu bekämpfen<sup>593</sup>.

Döblin si distanziava dall' «inaktiven Pessimismus» di Blaise Pascal, che aveva letto durante l'esilio, e criticava le sue «widerstandslose Sündhaftigkeit und Verlorenheit». L'autore precisò comunque che non era con la «Waffengewalt» che si doveva pensare di poter cambiare il mondo, ma questo non significava «bloß tragen und ertragen und sich zum Opfer machen». Ciò che era richiesto erano «Bekentnis und Mut», queste erano le virtù che caratterizzavano la «Natur des dezidierten Christen»<sup>594</sup> e Friedrich Becker le possedeva entrambe.

Der Mann, den meine Geschichte «Karl und Rosa» darstellt, war bewußter Christ in einer verwehrlosten Zeit; er fühlte sich gedrängt zu bekennen. Die Sache des Christentums war draußen schlecht vertreten. Nun ging es mit ihm durch, Gott wird ihm verzeihen. Gott wird ihm mehr verzeihen als denen, die sich bequem verstecken<sup>595</sup>.

Questa risuona come un'aperta assoluzione di Becker e come la proclamazione del diritto di ogni cristiano ad agire e a ribellarsi dinanzi al male e all'ingiustizia. Döblin si espresse dunque per un diritto alla resistenza e all'indignazione. Cristianità e rivoluzione erano complementari ed entrambi necessari all'uomo per raggiungere la verità. Dalle parole usate nell'*Epilog* per riassumere la storia di Becker appare evidente che la crisi e il male che circonda l'uomo non sono in realtà delle esperienze puramente negative: sebbene

---

<sup>592</sup> *Ibid.*, pp. 380–381.

<sup>593</sup> *Id.*, *November 1918*, vol. IV, *Karl und Rosa*, cit., p. 565.

<sup>594</sup> *Id.*, *Christentum und Revolution*, cit., pp. 381–382.

<sup>595</sup> *Ibid.*, p. 382.

devastanti e traumatiche per l'individuo, esse sono in grado di condurlo alla verità e alla chiarificazione.

Durch das «Tor des Grauens und der Verzweiflung» muß er gehen. Er bleibt am Leben. Er findet sich zuletzt gebrochen und gewandelt als Christ. [...] sein gewonnenes Christentum trägt er durch den Schlußband («Karl und Rosa»). Himmel und Hölle kämpfen weiter in ihm. Er verkommt äußerlich; innerlich wird er zerfressen. Aber – er wird aufgehoben<sup>596</sup>.

Attraverso l'esperienza della guerra, del male e dei traumi, e infine, attraverso il confronto con la morte, Becker è giunto alla sua «terza nascita», all'apice del suo percorso di iniziazione alla fede cristiana, che coincide con il ricongiungimento a Dio. Questa terza nascita non è però un risultato, ma fa parte del percorso di conversione che Becker ha intrapreso, è dunque una tappa della sua stessa esistenza, come Taulero gli aveva spiegato poco prima dell'incontro con Satana: alla domanda di Becker se lui si stesse avvicinando a «diesem unsichtbaren Leben», Taulero gli risponde affermativamente dicendogli «Ja. Du nährst dich ihm. Es heißt bei euch Tod»<sup>597</sup>.

Friedrich Wambsganz, nella sua dissertazione dal titolo *Das Leid im Werk Alfred Döblins. Eine Analyse der späten Romane in Beziehung zum Gesamtwerk*, analizza come il dolore nell'opera del tardo Döblin non sia solo sofferenza, ma sia anche un elemento positivo in grado di cambiare l'individuo e di condurlo all'azione.

Becker, als Schmerzensmann erzählerisch eine Parallelfigur zu Jesus, begreift das Leiden in religiöser Interpretation als durch den Glauben an das Reich Gottes für überwindbar; noch dazu, weil auch er – als physisch schon Geheilte – vorwiegend für eine Besserung des Weltzustandes leidet. Ein Schmerz, der die Figur nicht zum Fluch über das eigene mißliche Schicksal veranlaßt, sondern ihn erfreut als Zuteilwerden einer

---

<sup>596</sup> Id., *Epilog*, cit., p. 448.

<sup>597</sup> Id., November 1918, vol. IV, *Karl und Rosa*, cit., p. 649.



höheren Stufe an innerer Befreiung und an Erkenntnis begrüßen läßt, hat letztlich eine seelisch-konstruktive Funktion<sup>598</sup>.

In *November 1918*, e soprattutto nella figura del protagonista Becker, si può parlare di un'interpretazione positiva del dolore. Döblin usa la figura di Becker non solo come modello di un'etica individuale teologico-antropologica, ma come un eroe moderno, il quale, dopo aver ritrovato se stesso, trova la forza necessaria per divulgare un'etica di pace in una società negativa. Becker prende coscienza della sua colpa e attraverso un dolore «educativo» e «riabilitativo» diventa messaggero della pace. Questa concezione del dolore in *November 1918* non è però da interpretare come una mistica del dolore che considera il dolore come elemento essenziale di gioia e di salvezza e che richiede un'accettazione passiva. Il dolore avvicina Becker alla religione cristiana, è il motore della sua «Entdeckungsarbeit» e del suo «Enthüllungsprozess» che lo porta alla sua personale liberazione; allo stesso tempo il dolore è per lui un mezzo che deve condurre attivamente verso una società più giusta ed umana, dove la pace può regnare incondizionatamente. Il dolore, dunque, come mezzo di conoscenza, che fa vedere e comprendere ciò che gli altri non possono vedere, è un'esperienza sì emarginante, ma che permette di avere consapevolezza della duplice natura delle cose e del loro aspetto più vero ed autentico. Esso è parte attiva del processo di trasformazione e di realizzazione dell'individuo, è l'elemento scatenante e in quanto tale mostra il suo lato positivo e costruttivo.

### 1.2 *Hamlet oder die lange Nacht nimmt ein Ende: Edward Allison tra tragedia e verità*

*Hamlet oder die lange Nacht nimmt ein Ende* è l'ultimo grande romanzo scritto da Döblin. L'autore, che iniziò il romanzo nel 1944 in California e lo terminò nel 1946 in Germania, nel *Journal 1952/53* lo definì «una grande opera epica» ma anche un «romanzo psicoanalitico»<sup>599</sup>. Conclusa la sua stesura, lo scrittore

---

<sup>598</sup> Friedrich Wambsganz, *Das Leid im Werk Alfred Döblins. Eine Analyse der späten Romane in Beziehung zum Gesamtwerk*, Frankfurt am Main, Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1999, p. 126.

<sup>599</sup> Döblin, *Was ich selber schrieb*, in *Journal 1952/53*, cit., p. 504.

riuscì a pubblicarlo solo dieci anni più tardi, nel 1956, un anno prima della sua morte, e non nella Germania dell'Ovest, ma nella Repubblica Democratica Tedesca. La casa editrice Rütten & Loening di Berlino Est chiese tuttavia un cambiamento del finale del romanzo, poiché non accettava la conclusione dell'originale manoscritto nel quale il giovane Edward decide di ritirarsi in convento. Il 7 settembre 1954 Hans Mayer (1907–2001), in compagnia dello scrittore Peter Huchel (1903–1981), fece visita a Döblin in cura al sanatorio di Wiesneck nei pressi di Freiburg im Breisgau. Dopo l'incontro Mayer scrisse una lettera alla casa editrice parlando della questione relativa alle modifiche da apportare al finale.

Huchel bat, das Manuskript mitnehmen zu dürfen. Wenn Döblin es erlaube, werde er in seiner Zeitschrift etwas daraus abdrucken. Man werde prüfen, wie es dann mit der Verlagsmöglichkeiten im Osten stehe. Frau Döblin brachte das Manuskript, er gab es uns mit auf den Weg [...] Aus dem Manuskript druckte Peter Huchel dann ein erstes Kapitel in seiner Zeitschrift «Sinn und Form». Der Verlag Rütten & Loening in Ostberlin, der auch Huchels Zeitschrift herausgab, beschloß grundsätzlich die Herausgabe des Romans, aber man war der Meinung, daß die letzten Seiten des Buches etwas unorganisch wirkten, weshalb man bei Döblin anregte, den Schluß zu ändern<sup>600</sup>.

Di conseguenza, pur di pubblicare il libro, Döblin scrisse un nuovo finale, più «aperto» e in sintonia con i suoi romanzi precedenti: alla fine si vede Edward che, superati i traumi subiti in guerra, è pronto ad entrare nel mondo e ad iniziare una nuova vita<sup>601</sup>. La grottesca vicenda editoriale del libro è intimamente legata, come Döblin alludeva nelle sue lettere<sup>602</sup>, al contenuto religioso del libro e in modo particolare del suo finale. Tale contenuto, per

---

<sup>600</sup> Cfr. Robert Minder, *Begegnung mit Alfred Döblin in Frankreich*, cit., p. 64.

<sup>601</sup> L'iter della pubblicazione del romanzo è analizzato da Christina Althen, *Massenidole versus Metanoia. Notizen zu Döblins Hamlet und der wiedergefundenen Originaldruckvorlage von 1956* in «Jahrbuch für Internationale Germanistik», vol. CVII, *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Berlin 2011, Massen und Medien bei Alfred Döblin*, a cura di Stephan Keppler-Tasaki, Bern, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2014, vol. CVII, pp. 199–228.

<sup>602</sup> Cfr. Döblin, *Briefe*, cit., si vedano in particolare la lettera ad Anton Betzner del 11.3.1957, pp. 447–448 e la lettera a Harald Kohtz del 27.1.1957, pp. 486–487.

molti versi non divergente da quello di *Berlin Alexanderplatz*, appariva ora in una chiave molto diversa, non più legata solo ad una tematica mitica, bensì più segretamente psicologica e ben più complessa. Se in *Berlin Alexanderplatz*, Döblin propose in senso mitologico la sua elaborazione di elementi biblici, rovesciando cioè in termini di fede dei dati legati all'ateismo, al fatalismo e all'assoluto affidarsi al destino, in *Hamlet* lo scrittore riversa il suo pudore religioso. Per la critica il romanzo riassume, potenziandole, le peculiarità della scrittura di Döblin. Auer parla di un «Fazit» che l'opera cerca di tirare<sup>603</sup>, Klaus Müller-Salget di una «Summe»<sup>604</sup> e Matthias Prangel di un romanzo che raccoglie i «zentrale, zum Teil autobiographisch verankerte Motive des Gesamtwerkes»<sup>605</sup>.

In *Hamlet* si svolge un lungo processo analitico, in cui il protagonista è ancora una volta un reduce di guerra, questa volta però appartenente al fronte opposto. Edward Allison, come Friedrich Becker, torna a casa dalla guerra fisicamente e psicologicamente debilitato. Il nucleo del romanzo ruota attorno alla *Schuldfrage*, più correttamente, come scrive l'autore nel *Journal 1952/53*, «die Schuld der Väter». Il tema della colpa e delle responsabilità di guerra è il filo conduttore dell'intero romanzo che si propone di rispondere a precisi interrogativi: «Woher die Kriege, wer war schuld an dem letzten Krieg, wer wird schuld an den neuen Kriegen sein?»<sup>606</sup>. Döblin decise di ambientare la vicenda in Inghilterra, una scelta per nulla casuale, ma un abile stratagemma per individuare le cause e le conseguenze del conflitto mondiale non solo in seno alla Germania, ma in una cornice più generale. Come notò Liselotte Grevel, l'ambientazione inglese è da concepire nella prospettiva di una critica sociale ad ampio spettro.

Die Ansiedlung des Romangeschehens in England, dem Land, das für eine liberale, vom protestantischen Wertesystem geprägte Gesellschaft repräsentativ ist, impliziert

---

<sup>603</sup>Auer, *Das Exil vor der Vertreibung*, cit., p. 102.

<sup>604</sup> Klaus Müller-Salget, *Alfred Döblin. Werk und Entwicklung*, Bonn, Bouvier Verlag, 1988<sup>2</sup>, p. 35.

<sup>605</sup> Prangel, *Alfred Döblin*, cit., p. 108.

<sup>606</sup> Döblin, *Was ich selber schrieb*, in *Journal 1952/53*, cit., p. 504.

eine grenzüberschreitende gesellschaftskritische Perspektive, die die Fragwürdigkeit, ja Brüchigkeit dieses Wertsystems schlechthin beleuchtet<sup>607</sup>.

L'Inghilterra, paese della società liberale per antonomasia, forniva una cornice più generale e conduceva così ad una critica sociale che non si concentrava solo sulla Germania ma si estendeva ben oltre. Inoltre il fatto che il romanzo narri di un reduce di un paese vincitore può essere sintomatico della dimensione della colpa, una colpa che macchia indistintamente vincitori e vinti e che si estende su tutta l'umanità. Era la critica ad una colpa universale che andava ben al di là della colpa e delle responsabilità politiche.

Die Geschichte spielt in England. Also es geht nicht um die konkrete politische Kriegsschuld. Die liegt auf den Schultern der Deutschen. Es geht um eine metaphysische Kriegsschuld. Es geht um die Schuld in einem übergeordneten, anthropologischen Sinne. So ist die Schuldfrage immer schon religiös gestellt, als Frage nach der Urschuld und nach dem, was das menschliche Maß übersteigt<sup>608</sup>.

Schärf parla correttamente di una colpa metafisica in senso antropologico. Döblin voleva andare oltre la colpa politica e affrontare la questione ben più delicata e complessa della colpa universale ed originaria dell'uomo. La riduzione della vicenda a un conflitto interno ad una famiglia, ha proprio la funzione di portare il tema della colpa e della responsabilità ad un livello più profondo e, collegandola alla questione dell'identità del singolo, di individuare le cause dei conflitti in ambito psicologico ed antropologico: «Die Schuld der Väter, nein, die Schuld der Eltern wird aufgedeckt»<sup>609</sup> scrive Döblin alla fine della sua analisi del romanzo in *Journal 1952/53*. Come l'Amleto di Shakespeare, Edward si

---

<sup>607</sup> Liselotte Grevel, *Die «Michelangelo-Komplex» und seine Aussagefunktion in Alfred Döblins Roman Hamlet oder die lange Nacht nimmt ein Ende*, in «Jahrbuch für Internationale Germanistik», *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Strasbourg 2003, Der Grenzgänger Alfred Döblin 1940-1957- Biographie und Werk*, cit., pp. 89-106, qui pp. 89-90.

<sup>608</sup> Christian Schärf, *Artistik und Theologie. Zu Alfred Döblins Spätwerk*. in «Jahrbuch für Internationale Germanistik», vol. XC, *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Mainz 2005, Alfred Döblin zwischen Institution und Provokation*, cit., pp. 297-308, qui p. 298.

<sup>609</sup> Döblin, *Was ich selber schrieb*, in *Journal 1952/53*, cit., p. 505.

scopre vittima della famiglia: i genitori, costringendo il figlio ad una scelta, hanno indirettamente contribuito all'esperienza atroce che ha vissuto in guerra.

Döblin era convinto che la mancata razionalizzazione degli eventi storici avesse portato dalla catastrofe della prima Guerra mondiale all'ecatombe della seconda, passando, nella prosa döbliniana, da Becker, ferito e reduce di guerra, ad Edward, anche lui reduce in uno stato di nevrosi, «eine Kriegsneurose»<sup>610</sup>, a causa delle ferite fisiche e mentali subite.

La storia di Edward Allison ha inizio con la mutilazione della sua gamba sinistra subita sul fronte alleato in Asia orientale, durante un bombardamento aeronavale giapponese. Ritornato a casa, in Inghilterra, egli è determinato a cercare la verità. Come in una seduta terapeutica, si sottopone ad un lungo processo di analisi e rielabora le sue precedenti esperienze in un'evoluzione che è sia procedimento di rimozione, sia di rielaborazione positiva necessaria per giungere alla verità.

Come Becker, Edward deve percorrere un cammino di dolore per giungere all'evidenza e, come il personaggio shakespeariano di Amleto, questo cammino si compie su due tragitti contrapposti, quello dell'esperienza traumatica della guerra e quello della tragedia familiare. Questi due piani, guerra e famiglia, assumono nel romanzo una rilevanza autonoma: guerra mondiale da un lato, guerra familiare dall'altro, pur nelle loro somiglianze, divengono due temi distinti e la comunicazione tra di loro è molto difficile. A tenere uniti questi due piani è la persona stessa dell'eroe e del protagonista che in una sorta di coazione, ripete le stesse domande nella speranza di ottenere risposte sul senso della guerra e comprendere il motivo di tali brutalità. Edward imposta le sue azioni nei termini kierkegaardiani di «Redlichkeit» e «Wahrheit»<sup>611</sup> e si identifica con il continuo inquieto interrogarsi del filosofo danese, o per meglio dire, con la sua «Passion des Fragens»<sup>612</sup>. Questa ricerca della verità sulla guerra si trasforma sempre più in una ricerca della verità sulla sua famiglia e sui suoi genitori. La guerra, che esternamente si era conclusa, si era spostata all'interno del protagonista e della famiglia, che appare come un dinamico sistema di ruoli.

---

<sup>610</sup> Id., *Hamlet, oder die lange Nacht nimmt ein Ende*, a cura di Walter Muschg, Olten und Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1966, *Ausgewählte Werke in Einzelbänden*, p. 31.

<sup>611</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 167-178.

<sup>612</sup> *Ibid.*, p. 173.

In questa continua ricerca di Edward, «das Kriegsbeib»<sup>613</sup> viene dissotterrata ed inizia un processo di disvelamento di intricate vicende familiari che coinvolge tutti i membri della famiglia. La guerra tra i popoli è una guerra tra gli uomini e si potrebbe dire che *Hamlet* mostra come essa, la guerra tra gli uomini, possa nascere proprio dal luogo dove essi convivono, ovvero la famiglia. Quando Edward inizia con le sue tormentate ricerche, il padre Gordon, un famoso scrittore isolato nel suo mondo fantastico, per allontanarsi dalle incessanti domande del figlio, propone di organizzare delle serate di conversazione, durante le quali ogni partecipante racconta una storia.

So schmuggelte Gordon Allison, der sich befreien wollte, seine große Idee ein: statt zu diskutieren – zu erzählen. Er wollte dem Kreuzverhörentgehen durch Flucht auf ein Gebiet, auf dem er sich sicher fühlte<sup>614</sup>.

Strutturalmente il romanzo si configura come una cornice narrativa al cui interno si intrecciano le diverse storie. Sono dei piccoli racconti satellitari, cinquantasei in tutto, che compongono i cinque libri dell'opera. Sono conversazioni, più che racconti, fra Edward e i membri della sua famiglia che, a scopo terapeutico, ripercorrono le trame di opere della tradizione letteraria occidentale e orientale. I racconti sono una resa dei conti, velate confessioni e rivelazioni di verità per alcuni personaggi, per altri invece sono goffi tentativi di nascondere la verità, che però risulteranno pur sempre in un fallimento e avranno il risultato opposto. Questo arcipelago di racconti deve scacciare le menzogne e gli inganni che ricoprono la società e dunque la sua stessa famiglia. Nella sua evidenza, il rimando all'Amleto di Shakespeare è emblematico della volontà di Döblin di evocare il complesso di turbe psicologiche delle quali soffre Edward: un irrisolto complesso edipico, un altrettanto insuperato conflitto con il padre, la ricerca spasmodica della verità, la perdita di identità e la percezione di uno strappo tra verità e realtà.

Ich komme mir vor wie Hamlet, den man belügt, den man zerstreuen will und den man schließlich auf Reisen schickt - weil man ihn furchtet - weil er weiß, was geschehen

---

<sup>613</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>614</sup> *Ibid.*, p. 36.

ist<sup>615</sup>.

Organizzate dal padre del protagonista, le serate narranti ripropongono racconti biblici, miti antichi, leggende medievali, sonetti di Michelangelo, il *Re Lear* e l'*Amleto* shakespeariani, ma pure riflessioni di Kierkegaard, tutti con un profondo significato simbolico. La letteratura, e più in generale l'arte, viene dunque usata da Döblin come strumento di ricerca della verità. Peter Krause propone un'attenta analisi dell'uso dell'arte in *Hamlet* e la definisce con l'espressione icastica di «Ars militans», con chiaro riferimento allo scritto del 1929 *Kunst ist nicht frei, sondern wirksam: ars militans*. L'arte ricopre diverse funzioni nel romanzo, da terapia ad intrattenimento, da oggetto di discussione a mezzo di propaganda, da strumento di seduzione a fonte di sostentamento, tutte con lo scopo di coinvolgere il lettore in un'operazione di riflessione attiva e costruttiva sugli eventi narrati<sup>616</sup>.

A dare inizio a queste serate di racconti è proprio il padre di Edward, Gordon Allison. Dalle prime pagine del romanzo si viene a sapere che il padre era un «Mann, der dafür hielt, daß Kriege, im Licht der Weltgeschichte gesehen, sich von Zeit zu Zeit unter Menschen ereignen wie Grippe, Typhus, Scharlach, gegen die man ja auch kein Kraut gefunden hätte»; a suo giudizio, pertanto, era meglio accettare la guerra, «man tut gut daran, Kriege hinzunehmen und zu sehen, ihren Verlauf milder zu gestalten». Con questa «Einsicht», Gordon aveva vissuto la Prima Guerra Mondiale e l'aveva superata in modo eccellente. Ma per lui, a differenza di Edward, non c'era stata dopo il 1918 nessuna «Trauer», nessun tentativo di fare luce sulle cause della guerra e sulle sue dinamiche. Al suo posto egli stipulò un atto di assenso mentale con ciò che ai suoi occhi era inevitabile, ovvero la guerra, e sviluppò un'ideologia di deresponsabilizzazione che si snoda lungo tutto il romanzo e si cristallizza nel suo racconto

---

<sup>615</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>616</sup> Peter Krause, *Ars militans: Alfred Döblins Ideal von Kunst und dessen Umsetzung im Roman Hamlet oder die lange Nacht nimmt ein Ende* in «Jahrbuch für Internationale Germanistik», vol. LXIX, *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Berlin 2001*, a cura di Hartmut Eggert e Gabriele Prauß, Bern, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2003, pp. 291–310.

dell'illusoria vita da burattino del trovatore Jaufie Rudel<sup>617</sup>. Gordon Allison vive nell'escapismo e la villa, nella quale si era ritirato durante la Seconda Guerra Mondiale, era la dimostrazione di questo suo modo di vivere. L'escapismo segnava la vita dell'intera famiglia Allison e su un piano storico più ampio risulta essere il carattere fondamentale della Germania, che non ha saputo trarre la giusta lezione dalla catastrofe del primo conflitto mondiale ed è caduta in una seconda, dopo aver rinunciato ad un lavoro di rielaborazione positiva del dolore, una vera «Trauerarbeit»<sup>618</sup>. Gordon si era ritirato dalle società e dalle sue responsabilità di cittadino rifugiandosi nella sua villa e qui si ritira anche dalla famiglia chiudendosi nel suo studio e nella biblioteca. Come Gordon, anche la madre di Edward, si ritira e si rifugia nel mondo dei sogni fino a che non recupera quel vestitino azzurro che indossò nei giorni trascorsi con Glenn, il vero padre di Edward. Tra Gordon ed Alice si apre così una spaccatura, che rivanga crisi e problemi passati mai risolti. E qui, all'interno della famiglia, si ravvisano le conseguenze dell'escapismo: la «Kommunikationslosigkeit»<sup>619</sup> dei genitori, le ostilità a lungo represses e mai affrontate e la guerra familiare che conducono alla distruzione della famiglia stessa.

La serie di racconti si apre con «Lord Crenshaws Abenteuer», scritto dallo stesso Gordon. Questo è in realtà un racconto retrospettivo che ripercorre, in modo cifrato, il rapporto conflittuale tra Gordon e la moglie Alice fino al momento del loro matrimonio e introduce anche il problema della ricerca di sé, un altro importante tema del romanzo. Gordon era soprannominato Lord Crenshaw, era stata la stessa Alice a dargli quel soprannome. Il racconto narra delle vicende del misterioso protagonista alla continua e disperata ricerca di se stesso. Il momento chiave di questa ricerca viene raggiunto quando a Lord Crenshaw viene richiesto di interpretare un ruolo in un film e questi lo fece con tale serietà che finì con il rapire per davvero l'attrice e sparire assieme a lei senza lasciare traccia. La sua ricerca interiore sembrava aver trovato compimento nell'unione con un altro animo, ora Lord Crenshaw può scomparire, mentre prima doveva sempre e solamente apparire. Gordon,

---

<sup>617</sup> Cfr. Döblin, *Hamlet*, cit., pp. 60, 132, 140, 152–158, 168, 218, 275, 293, 352.

<sup>618</sup> Cfr. Kiesel, *Literarische Trauerarbeit*, cit., pp. 492–498.

<sup>619</sup> Auer, *Das Exil vor der Vertreibung*, cit., p. 105.



definito «eine rätselhafte Figur – mit auswechselbarer Persönlichkeit» può essere legittimamente identificato con il Lord Crenshaw del racconto, come lui stesso, non a caso, era soprannominato, mentre Alice può essere collegata all'attrice rapita.

La storia di Crenshaw viene ripresa più avanti dallo stesso Edward, che per festeggiare il compleanno del padre organizza una rappresentazione del racconto, seguendo la tecnica shakespeariana del teatro nel teatro. La messa in scena del racconto di Lord Crenshaw precede la «Enthüllung»<sup>620</sup> e cerca di mostrare l'illusorietà, non solo della rappresentazione, ma anche della realtà tangibile dagli spettatori e in modo particolare si rivolge come provocazione nei confronti del padre, senza però ottenere l'effetto desiderato. Il titolo della rappresentazione, «Lord Crenshaws zauberhafte Verwandlungen»<sup>621</sup>, indica già quali fossero gli obiettivi di Edward: egli vuole smascherare e condannare tutti i diversi ruoli che il padre assume. A differenza del protagonista della storia del padre, nella rappresentazione di Edward Lord Crenshaw passa in secondo piano, presentato come un uomo irricognoscibile che rivolge le spalle al pubblico per l'intera durata dello spettacolo. L'attenzione è invece posta interamente sul suo accompagnatore e sulle sue trasformazioni: inizialmente si presenta come il personaggio di Gordon, Pierre de Blaia, un uomo dalla barba grigia, una cotta di maglia, una spada cinta alla vita e una croce nera dipinta sul petto, poi come Re Lear, un re spavaldo e dalle guance rubiconde, più avanti come un cinghiale selvatico, in seguito come un uomo vecchissimo col naso rotto e dall'aspetto terribilmente amaro e tragico e infine come un bellissimo giovane greco con un effetto ammaliante sulle donne. Tutti questi ruoli erano stati ricoperti da Gordon, pertanto la figura dell'accompagnatore può essere considerata un suo alter ego e la proiezione della sua mutevole personalità: «Die Fahrt ist für uns noch nicht zu Ende» concludeva l'accompagnatore, questo a significare che il cammino di Edward verso la verità era ancora lungo e l'inganno del padre si sarebbe perpetuato. Solo la madre Alice capisce l'intento di Edward, mentre il padre, seduto tra i suoi ammiratori, si divertiva e si compiaceva di potersi identificare nella rappresentazione: «so bin ich, und noch mehr, und die Fahrt

---

<sup>620</sup> Döblin, *Hamlet*, cit., p. 409.

<sup>621</sup> *Ibid.*, p. 402.

geht noch immer weiter, und ich werde noch mehr Masken tragen, eine böser als die andere, eine Verruchtheit nach der anderen, wer macht es mir nach?»<sup>622</sup>.

Dopo il racconto di Lord Crenshaw, Gordon continua a condurre la serata di incontri con la storia «Die Prinzessin von Tripoli»<sup>623</sup> che narra le vicende del cavaliere trovatore di nome Jaufie Rudel de Blaia<sup>624</sup>. Il padre racconta le due versioni della storia, quella romantica di Algernon Charles Swinburne (1837–1909) e la sua. Gordon racconta la prima parte della storia basandosi sulla versione di Swinburne<sup>625</sup>; la lingua è quasi eccessiva, fatta di periodi slanciati e brevi, che nel punto culmine della storia si fanno ancora più trafelati, quasi stenografici. Questo mostra la critica indiretta del protagonista alla versione del poeta inglese, che considerava falsa e illusoria. La versione di Gordon, la quale avanzava la pretesa di essere vera, consiste in realtà di un cumulo di elementi comico-burleschi, parodistici e puramente fantastici, che rendono il racconto completamente irreali. L'intenzione di Gordon di usare la fantasia per trovare la verità si rivela dunque un paradosso, poiché il suo racconto non porta a nulla in termini di verità, ma serve solo ad intrattenere. Edward, che ben ricordava l'intenzione del padre «gerade will ich die Realität entdecken»<sup>626</sup>, si chiede più volte il vero significato di quel racconto<sup>627</sup>. La ricerca della verità da parte di

---

<sup>622</sup> *Ibid.*, p. 410.

<sup>623</sup> *Ibid.*, pp. 45–113.

<sup>624</sup> Döblin conobbe le vicende del trovatore Jaufré Rudel grazie al libro di Walter Clifford Meller, *A Knight's Life in the Days of Chivalry*, London, T. Werner Laurie, 1924, che aveva letto nella biblioteca di Hollywood, secondo quanto riporta Anthony Riley in *Jaufré Rudel und die Prinzessin von Tripoli. Zur Entstehung einer Erzählung und zur Metamorphose der Legende in Alfred Döblins Hamlet-Roman*, in *Festschrift für Friedrich Beissner*, a cura di Ulrich Gaier e Werner Volke, Bebenhausen, Rotsch, 1974, pp. 341–358, qui p. 341. Si veda anche *Jaufré Rudel, L'amore di lontano*, a cura di Giorgio Chiarini, Roma, Carocci Ed., 2003. La deformazione del nome in Jaufie è considerata come scelta consapevole di Döblin che in tal modo conferisce all'eroe una connotazione vezzeggiativa, in armonia con la raffigurazione modernizzata e parodistica del personaggio.

<sup>625</sup> Döblin, *Hamlet*, cit., pp. 45–49.

<sup>626</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>627</sup> *Ibid.*, pp. 116, 132–135, 139–142, 168–178.

Edward raggiunge uno dei suoi più alti picchi quando decide di leggere davanti alla famiglia alcune pagine di Kierkegaard, il quale nel 1855 si era trovato in una disputa con la Chiesa protestante del suo paese<sup>628</sup>: «Was will ich? Ganz einfach, ich will Redlichkeit». Onestà, questo era ciò che Kierkegaard voleva, «Wahrheit um jeden Preis in seiner Sache». Kierkegaard è chiaramente lo stesso Edward, che vuole la verità ad ogni costo e non ammette nessun «Scheuklappen»<sup>629</sup>; Kierkegaard, dice Edward, «ist jemand wie wir, der analysiert und fragt und analysiert und alles vor das Tribunal seines Gewissens und seines haarscharfen Geistes und seiner Seelenkämpfe zieht»<sup>630</sup>. La «Passion des Fragens» di Kierkegaard, che diventa anche sua, lo portano ad una delicata riflessione sulle radici di questa passione che può risultare incessante ed inquieta.

Was die Passion so ruhelos macht, daß sie nicht abzusättigen ist, das ist etwas wie der Sündenfall, eine brennende, nicht auszulöschende, nicht wegzuwischende Schuld, die zu unserem Wesen gehört [...] Sie hat bei Kierkegaard, sehe ich, zwei Wurzeln, und darum ist bei ihm und bei allen, die wie er sind, das Gewissen so besonders, und ist so besonders scharf, so purpurrot, so beißend, paprikarot. Das Gewissen will sich erstens der Wahrheit nähern, der ganzen Wahrheit, und will vor ihr jede Faser der Seele ausbreiten, um ihr gar nichts zu hinterziehen, ich möchte sagen: um sich von ihr bleichen zu lassen – und dann will es, will es davonrennen, Hals über Kopf davonrennen, jawohl, das steckt auch in dem Gewissen. Davonrennen von der Sündhaftigkeit, von dem unerträglichen Druck der Erbschuld. Warum sucht man so wild? Um zu verbergen, daß man schon etwas gefunden hat. Es liegt ja so nahe. Man weiß, daß man nur eine kleine Bewegung zu machen hat, um die Wahrheit aufzuheben. Man wagt sich nicht an sie heran<sup>631</sup>.

---

<sup>628</sup> Si tratta dell'articolo *Hvad jeg vil?*, in *Fodrelandet*, 31.3.1855, Nr. 77. Probabilmente, come afferma Althen, la fonte di Döblin è stata la versione tedesca *Was will ich?*, in «Das Vaterland», 77, 31.3.1855, in *Sören Kierkegaards agitatorische Schriften und Aufsätze 1851–1855*, a cura di August Johannes Dorner, Christoph Schrempf, Stuttgart, Frommann, 1896, pp. 146–149. Cfr. Althen, *Massenidole versus Metanoia. Notizen zu Döblins Hamlet und der wiedergefundenen Originaldruckvorlage von 1956*, cit., pp. 199–228.

<sup>629</sup> Döblin, *Hamlet*, cit., pp. 170–171.

<sup>630</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>631</sup> *Ibid.*, p. 174.

Edward non parlava solo della sua coscienza e della sua inquieta ed insaziabile determinazione di raggiungere la verità, un'infinita tensione verso la verità che ricorda Lessing e che si collega pertanto alla lotta per la verità portata avanti in «Das Goldene Tor», ma voleva provocare il padre, che aveva sempre cercato di scappare dal peccato e dal peso della colpa e che non osava avvicinarsi alla verità, alla quale invece Edward stava giungendo.

James Mackenzies, fratello di Alice, incitato da Edward a raccontare del personaggio shakespeariano di Amleto, sceglie invece di raccontare della vita di Re Lear, discostandosi però dalla versione di Shakespeare, «sein großes, schreckliches, niederschmetterndes Drama, in dessen Zentrum die Figur des greisen Königs steht, den seine Familie zerfleischt hat»<sup>632</sup>. Decide invece di raccontare la sua storia del Re Lear, un uomo che non si fa illusioni e non si fa ingabbiare da nessuna idea o usanza<sup>633</sup>. La sua intenzione non era però tanto confrontare le due versioni, quanto più combattere per il cognato e mostrare ad Alice e ad Edward «das wahre Bild von Gordon»<sup>634</sup>. Tuttavia, come scrive Auer, James non riesce nel suo intento: «er zeichnet de facto einen zerstörenden, vergewaltigenden Unhold, d.h. er zeichnet Lear so, wie Alice Gordon ohnehin sieht»<sup>635</sup>. La sua lotta per Gordon non voleva modificare l'immagine di Re Lear, ma giustificarla e motivarla con la metafora del rabbioso e selvaggio cinghiale, «die Tragödie eines wilden Ebers aus der keltischen Zeit, der keinen Gott fand, der ihn zähmte»<sup>636</sup>. Invece di difendere l'immagine di Gordon/Lear, James infine, discutendo con Edward sul suo racconto, finisce col criticare il suo protagonista, «er war verantwortlich» dice, «er hat seine Macht mißbraucht. Er hat sich losgelassen», ma cerca di giustificarlo ancora una volta e aggiunge che ciò che ha fatto era necessario. Per Edward invece si stava facendo sempre più chiaro che il padre era in qualche modo colpevole e alla fine del dialogo con lo zio afferma con grande freddezza: «wer das Schwert

---

<sup>632</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>633</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>634</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>635</sup> Auer, *Das Exil vor der Vertreibung*, cit., p. 125.

<sup>636</sup> Döblin, *Hamlet*, cit., p. 273.

ergreift, wird durch das Schwert umkommen»<sup>637</sup>, con chiaro riferimento al padre.

Dall'inizio del terzo libro Edward comincia a rielaborare gli eventi e le conversazioni avute fino a quel momento e velocemente colma le lacune che ancora segnavano la sua ricerca della verità. Un momento importante in questo processo è rappresentato dalla conversazione che Edward intrattiene con l'anziana signorina, Miss Virginia Graves, la vecchia insegnante di Kathleen. Questa gli racconta di come sua madre fosse stata una ragazza gioiosa, spensierata e molto devota alla sua santa protettrice di nome Theodora. Quando si fidanzò con suo padre dovette tuttavia reprimere questa sua indole allegra e rinunciare alla sua fede, lasciando tutti sorpresi ed increduli. Alice le confessò allora di avere una «Mission», una «Aufgabe», un «Amt» nei confronti di Gordon, cercò di autoconvincersi, «sie legte es sich auf», si aggrappò a questa storia rimanendo inflessibile, anche perché «sie hat im Grunde eine tiefe Gläubigkeit»<sup>638</sup>.

Quando Alice recupera e indossa il vestitino estivo che aveva sempre conservato gelosamente<sup>639</sup>, inizia il suo cambiamento che prosegue e diventa manifesto quando racconta la storia dell'Ade<sup>640</sup> e del rapimento di Proserpina, figlia di Demetra, la dea della fertilità e della crescita, da parte di Plutone, il Dio degli Inferi<sup>641</sup>, lasciando chiaramente intuire ad Edward che non si trattava altro che della sua storia personale. In questo racconto, più che in ogni altro, il rapporto tra mitologia e realtà diventa così stretto da annullarsi e fondersi quasi in un unico livello narrativo. «Die unverhüllte Ausdrucksweise im verhüllten Sprechen»<sup>642</sup>, come scrive Auer, è la caratteristica fondamentale di queste pagine ed è quella che porta Edward ad una profonda riflessione che precede la terribile scoperta: «Sie hat ihn abgelehnt. Er hat sie bezwungen. Er hat sie gezwungen. Man kann es nicht deutlicher sagen»<sup>643</sup>. Da un punto di vista

---

<sup>637</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>638</sup> *Ibid.*, pp. 300–301.

<sup>639</sup> *Ibid.*, pp. 306–310.

<sup>640</sup> *Ibid.*, pp. 310–324.

<sup>641</sup> *Ibid.*, pp. 324–337.

<sup>642</sup> Auer, *Das Exil vor der Vertreibung*, cit., p. 125.

<sup>643</sup> Döblin, *Hamlet*, cit., p. 337.

narrativo la storia di Plutone e Proserpina segna un punto di svolta, poiché da questo momento in poi ciò che viene narrato è «Tatsachenbericht»<sup>644</sup>. La storia della nobildonna Teodora di Alessandria, che Alice racconta poco dopo, è un'ulteriore chiara rivelazione della sua storia: anche Teodora, come Alice, credette di avere una missione da compiere nei confronti del temerario e perfido Tito, «sie wollte ihn zähmen. Sie wollte seine arme Seele aus dem Rachen des Satans reißen»<sup>645</sup>, una missione che però infine fallì<sup>646</sup>. Da questo punto in poi vi è un susseguirsi di vicende che segnano un progressivo e veloce crollo degli equilibri, già precari, della famiglia Allison. Edward, ancora una volta, prega la madre di svelargli quel segreto che da troppo tempo cercava di nascondere e di raccontargli la verità «ohne Bild und ohne Gleichnis»<sup>647</sup>. Alice inizia così a confessarsi, «diesmal hörst du keine Ballade, kein keltisches Märchen, keine Heiligenlegende»<sup>648</sup>, strappando i veli che oscuravano la realtà e la sua stessa esistenza. Il suo racconto, tra picchi isterici e visioni mistiche di Salomé, sfocia nell'irrompente confessione: «Gordon ist nicht dein Vater»<sup>649</sup>. Con tale frase si rompe il rapporto edipico che legava Edward alla madre, ora Edward ha compreso che la madre l'ha in realtà usato per perpetuare la sua vendetta nei confronti di Gordon. «Ich hab geschlagen meinen Vater tot – dazu wollte sie mich treiben», dirà Edward dirà poco dopo. Il crollo della famiglia è inarrestabile: Gordon fugge dopo lo scontro avuto con la moglie ed il figlio, Katheleen va via di casa e subito dopo anche Alice si allontana.

Tuttavia, da questo dolore, Edward capisce che è necessario agire per diventare un uomo indipendente e liberarsi da ogni manipolazione, per riuscire a vedere la realtà in modo consapevole ed autentico. Si stabilisce a Londra, dai genitori di Jonny, l'amico caduto in guerra al suo fianco e qui riprende i suoi studi.

Dopo la rappresentazione, «Lord Crenshaws zauberhafte Verwandlungen», organizzata in occasione del compleanno del padre, Edward giunge ad

---

<sup>644</sup> Auer, *Das Exil vor der Vertreibung*, cit., p. 126.

<sup>645</sup> Döblin, *Hamlet*, cit., p. 388.

<sup>646</sup> *Ibid.*, p. 395.

<sup>647</sup> *Ibid.*, p. 430.

<sup>648</sup> *Ibid.*, p. 432.

<sup>649</sup> *Ibid.*, p. 458.

un'importante verità sulla responsabilità di guerra. Fino ad allora aveva individuato nel padre, e quindi nella generazione dei padri, la figura principalmente responsabile della guerra e dell'abbassamento della soglia della responsabilità personale, sebbene neppure la madre ne rimase scevra.

Da hätten wir den Grund der Kriege. Erst sollen es Sitten sein, Moden, Gepflogenheiten, gewisse Anwandlungen, die von Zeit zu Zeit die Menschheit befallen. Verneblung. Dann sollte es Gesellschaft sein. Wer noch, was noch.

Alles, alles, nur nicht – Ich<sup>650</sup>!

Le colpe della guerra, dunque, sarebbero da attribuire alla società e a determinati impulsi che hanno infestato l'umanità e annebbiato le menti degli uomini. Tuttavia, Edward capisce che la società è solo uno dei responsabili. La ricerca della verità e di un colpevole «universale» ha portato Edward a cercare ovunque il male. La famiglia si dimostra un esempio di tale desolazione universale e gli è chiaro che il peccato originale si cela ovunque.

Warum sagt das nicht: Ich bin's!, sondern zeigt mit dem Finger auf den Nebenmann oder erfindet eine Abstraktion, Sitten, die Gesellschaft? Schließlich ist es Adam, und ich kann ruhig mein Handwerk weiter treiben. Feiglinge, Schwächlinge, nur nichts auf sich nehmen, nur nicht für sich einstehen und sich selbst vertreten. Spaß, Vergnügen, Ruhe will das, behaglich schmausen – kommt nicht darauf an, auf wessen Kosten. Eine Sorte Insekten, Mücken, Fliegen, die in der Sonne schwirrt, da und dort nippt und es gut gehen läßt; morgen ist es aus.

Es ist Heuchelei, Bequemlichkeit, Faulheit, Erbärmlichkeit, tiefe Stumpfheit und Unehrlichkeit. Nichtsnutzig, dumm und schändlich von Jugend auf, bis sie sterben [...]

Aber ich will Redlichkeit. Nichts als das. Ich bin hinaus in den Krieg gegangen, weil mich ihre Gesellschaft ekelte und ich keinen Funken von Ehrlichkeit und Gewissen in ihnen fand. [...]

Die Kriege? Der Grund der Kriege, was ist er? Der Abgrund der Feigheit und Verlogenheit<sup>651</sup>.

---

<sup>650</sup> *Ibid.*, p. 411.

<sup>651</sup> *Ibid.*, pp. 411–412.

Viltà e falsità per Edward equivalgono al silenzio e alla rimozione consapevole, questi erano i fattori che avevano causato la tragedia della guerra e, allo stesso tempo, la tragedia della sua famiglia. I genitori avevano spinto Edward a partire per la guerra, l'avevano dunque condotto in questa sua traumatica esperienza, e questa era «die Schuld der Eltern»<sup>652</sup> di cui parlava Döblin, ma di certo non potevano aver ordito la trama del conflitto. Guerra mondiale e guerra familiare si equivalgono nella misura in cui entrambe sono state rese possibili e sono state alimentate dallo stesso atteggiamento escapista. La scoperta dell'escapismo dei genitori non è meno sconvolgente dello smascheramento da parte della madre della complicità nella guerra di grandi gruppi sociali, quali la chiesa, le organizzazioni industriali e le associazioni sindacali<sup>653</sup>. Edward non era solo vittima della società e dei suoi organismi, ma anche del tentativo dei genitori di sgravarsi dalle responsabilità della vita pubblica e di quella privata, vittima quindi dell'escapismo della famiglia Allison. Nel corso nel suo processo di purificazione e di ricerca della verità, Edward rivolge il suo sguardo critico anche a se stesso e, in generale, all'individuo.

Kriegsschuld? Damit habe ich angefangen. Das fragte ich, weil ich mein Bein verloren hatte. Ich wollte gewissermaßen den erwischen, der, in meinem Lande, mir das Bein weggerissen hatte.

Es werden Bösewichter und Nutznießer da sein; man soll sich ihrer bemächtigen. Ich glaube nicht, daß man die Dinge so meistert. Was haben wir konstruiert, was haben wir zerschmettert. Macht es auf die Menschen Eindruck? Die Verzweiflung? Nein. Es scheint, sie können nicht anders. Es reizt sie zu neuen Taten.

Gibt es Menschen – ein denkendes, freies Wesen?

Es ist mir sicher, ich habe es erfahren: es steckt etwas in uns oder hinter uns, das läßt uns denken und dirigiert uns. So steckte dieser alte Schrecken in mir aus einer Zeit, an die ich längst keine Erinnerung mehr hatte, und trieb mich. War ich also da? Frei, verantwortlich? War ich schuldig<sup>654</sup>?

L'unico atto univoco è prendere coscienza anche della propria responsabilità. La colpa della guerra era dunque anche personale e non solo

---

<sup>652</sup> Id., *Was ich selber schrieb*, in *Journal 1952/53*, cit., p. 505.

<sup>653</sup> Id., *Hamlet*, cit., pp. 178–186.

<sup>654</sup> *Ibid.*, pp. 486–487.



sociale o familiare. Come già aveva pronunciato Franz Bieberkopf alla fine di Berlin Alexanderplatz<sup>655</sup> e come era stato esemplificato dalla vicenda personale di Friedrich Becker, ora anche Edward prende coscienza delle implicazioni e delle colpe individuali nella guerra e nei mali della società. Edward è ora vicino alla salvezza, poiché capisce che la verità va ricercata nella sfera personale e soggettiva. Come scrive Wambsganz, Edward prende coscienza della sua responsabilità dinanzi alla società e al mondo intero e seguendo una «Verantwortungsethik» incarica se stesso per riportare la pace e la verità.

Dieser leidende und im Leid reflektierende Held bezieht sich sogar selber in die festgestellte Getriebenheit des menschlichen Wesens ein, und er nimmt von seiner bisherigen Fixierung Abstand. Im Ringen um wahre Freiheit reduziert er die Anklage auf eine allgemeine Klage und verwirklicht – im Kierkegaardschen Sinn noch mehr auf das Eigene zurückgeworfene – die Verpflichtung für eine bessere Welt in sich selbst. Edward hat sich zur Tugend einer Verantwortungsethik für die Etablierung des Friedens durchgerungen; die Last der Durchführung liegt nun vorwiegend auf seine Schultern<sup>656</sup>.

Döblin delinea le conseguenze dell'accettazione della propria responsabilità e di questo suo incarico in due diversi momenti e con due diverse conclusioni. Nel 1946, con la prima versione del finale del romanzo, lo scrittore guida il suo eroe protagonista verso lo studio della Teologia e dopo un periodo di riflessione, preparazione e purificazione entra in un convento belga.

Aber er arbeitete nur noch wenig und wenige Monate in diesem Zimmer, denn er gab sein technisches und wissenschaftliches Studium auf und zog in ein Internat, wo er Theologie betrieb. Das dunkle alte Bild, das ihm die Mutter hinterlassen hatte, begleitete ihn dorthin. Und nach einer angemessenen Zeit der Besinnung, Vorbereitung und Reinigung schlossen sich die Tore eines belgischen Klosters hinter Bruder Theodorus<sup>657</sup>.

---

<sup>655</sup> Id., *Berlin Alexanderplatz*, cit., pp. 488–489.

<sup>656</sup> Wambsganz, *Das Leid im Werk Alfred Döblins. Eine Analyse der späten Romane in Beziehung zum Gesamtwerk*, cit., p. 155.

<sup>657</sup> Döblin, *Hamlet*, cit., p. 591.

Questa era la prima breve conclusione del romanzo, che però non venne mai pubblicata. Nel 1956 Döblin scrisse una nuova conclusione del suo *Hamlet*, appositamente pensata per la pubblicazione del romanzo nella Repubblica Democratica Tedesca, alludendo tra le sue pagine alla realizzata utopia statale del socialismo reale e veicolandovi un qualche messaggio di speranza. «Wie ein Steinschlag war es über die Familie Allison gekommen. Es gab Tote. Einer war verschwunden: Edward, der Sohn, Hamlet» così inizia la nuova conclusione. Il dottor King e James Mackenzie vogliono fare visita ad Edward e così si dirigono a Londra, nella vecchia residenza della famiglia Allison, dove Edward si era sistemato. In questa nuova versione il protagonista respinge l'idea di ritirarsi in un convento e decide di dedicarsi alla sua purificazione «hier draußen» e non rinchiuso tra quattro mura.

Doktor King: statt mich in Ihr Sanatorium zu begeben, soll ich mich reinigen und in ein Kloster gehen? Denn was einem draußen geschehen kann, habe ich nun alles erlebt. Was tut denn ein Mönch? Was soll ich den Rest meines Lebens in einer Zelle verbringen und beten und singen? Um mich zu reinigen und vorzubereiten – aber ich bin doch gar nicht angekommen. Was ich zu verdauen habe, werde ich verdauen, besser draußen als zwischen vier Wänden<sup>658</sup>.

Edward non credeva di essere giunto alla fine e di essere caduto vittima del tragico destino della famiglia: «Ich lebe noch, ich bin sogar noch im Entstehen, ich bin ein Fötus, der noch nicht sprechen gelernt hat». Così Edward cercava di reagire al dramma che l'aveva travolto, si sentiva «wie ein neuer Kolumbus auf ein unbekanntes Festland gestoßen und stehe eben im Begriff, es zu betreten». Edward racconta allo zio di aver devoluto tutti i beni del padre ad un istituto di beneficenza, trattenendo per sé solo il necessario. Döblin stava così accompagnando il suo protagonista verso una nuova vita: «Und so fuhren sie in die wimmelnde und geräuschvolle Stadt hinein. Ein neues Leben begann»<sup>659</sup>.

Questi due finali possono sembrare inconciliabili tra di loro, il primo come risultato di un'inevitabile ammissione di colpa e il tentativo di espiare i propri peccati ritirandosi nella religione, il secondo invece come reazione forte ed

---

<sup>658</sup> *Ibid.*, p. 572.

<sup>659</sup> *Ibid.*, pp. 572–573.

attiva al tragico passato e determinazione a ricostruirsi una nuova vita. Tuttavia, come nota Kiesel, entrambe le conclusioni si adattano perfettamente allo sviluppo psichico e religioso che il protagonista vive nel corso del romanzo.

Klösterliche vita contemplativa (vel poenitentis) und weltliche vita activa (vel reformatoria), die Edward damit beginnt, daß er nach franziskanischem Vorbild (den ganzen Besitz des Vaters [...] an die Krankenkassen der Armen) verschenkt, sind zwei gleichermaßen christliche, wenn auch unterschiedlich bewertbare Reaktionsweisen auf die Einsicht in die menschliche Schuld an den gesellschaftlichen Übelständen. Beide realisieren Umkehr: die eine, indem sie die Negation der zur Verschuldung führenden weltlichen Ansprüche radikalisiert und das Moment der Buße verabsolutiert; die andere, indem sie die Verschuldung der Vergangenheit durch eine bessere Praxis in der Gegenwart zu überwinden versucht. Psychologisch gesehen bedeutet der Rückzug in die Klosterzelle Perpetuierung der Trauer, die reformerische Zuwendung zur Welt ihre Aufhebung<sup>660</sup>.

Le due versioni mostrano le due rivelazioni a cui Edward raggiunge, la prima nella penitenza e nella purificazione della religione, la seconda invece in una vita migliore, i cui valori sono la solidarietà, il rispetto e l'aiuto del prossimo. Queste due rivelazioni sono rappresentative della verità ultima che il protagonista conquista: dal confronto con il male e le responsabilità nella vita, la famiglia, come cellula istituzionale, ne esce disgregata e ne risulta indebolita anche la società, intesa come spazio di unione comunicativa tra gli individui. Rimane solamente l'individuo che, solo e consapevole, decide il suo cammino, sia esso legato ad una vita di riflessione, di autocritica e di devozione in un convento, o ad un impegno attivo nella società.

La vicenda di Amleto è comunemente considerata metafora della società moderna. La crisi, l'indugiare nel dubbio, l'esitare e il restare in bilico tra consapevolezza del reale o bisogni di rifuggire da esso per poter sopravvivere, sono delle costanti dell'animo umano che riemergono a prescindere dai contesti specifici che la storia propone. Il richiamo al dramma di Shakespeare, che si snoda come un filo rosso tra gli interrogativi di Edward, richiama queste questioni ed evoca il problema dell'identità, fondamentale non solo per il protagonista del romanzo, ma anche per l'autore in quel periodo. Il suo

---

<sup>660</sup> Kiesel, *Literarische Trauerarbeit*, cit., pp. 497-498.

impegno e le sue iniziative di rieducazione dei tedeschi e di rinnovamento sociale erano, dinanzi alla realtà dei fatti, visioni troppo ottimiste. Tuttavia, con il suo romanzo, Döblin vuole andare oltre i grandi dilemmi che affliggono la società e gli individui e superare le immense categorie esistenziali e le grandi parole. «Die lange Nacht nimmt ein Ende», risuona nel titolo, a dimostrazione del fatto che la lunga notte, la notte delle menzogne e degli inganni, la lunga notte del suo doloroso passato, è finita.

Das Paradigma der Artistik, das die Tragödie als theatrale Performanz zur neuzeitlichen Emanzipation des subjektiven Bewusstseins vom Glauben und zu seinem Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit entfaltet hat, wird überformt durch ein theologisches Paradigma, das Döblin gleichzeitig mit der Entstehung des Hamlet-Roman essayistisch ausbreitet<sup>661</sup>.

Döblin interpreta la tragedia in termini antropologici e così il suo eroe protagonista rimuove il suo «Hamlet-Spuk» e giunge alla sua purificazione e al suo rinnovamento nel credo religioso: si libera dalla retorica dei grandi discorsi e delle lunghe conversazioni, dalle tenebre dell'*hybris* intellettuale, dall'escapismo estetico e dal rifiuto delle proprie responsabilità morali.

Indem der Autor das Hamlet-Motiv zur Illusion erklärt, führt er seine Hauptfigur zu einem Ethos selbständiger Verantwortungsübernahme für die zukünftige Formung der Gesellschaft<sup>662</sup>.

Come Friedrich Becker anche Edward Allison resta infine da solo ma consapevole della sua personale responsabilità nei confronti del mondo. Giunti alla loro purificazione, i due protagonisti sono pronti ad affrontare la *natura defecta* della società. Hanno saputo rielaborare il dolore in modo positivo, l'hanno superato e, forti di questa nuova e rinnovata consapevolezza, sono riusciti a raggiungere la verità e la salvezza. Döblin presenta un'immagine del dolore che è in accordo con la recente teologia morale e la concezione del dolore che questa propone.

---

<sup>661</sup> Schärf, *Artistik und Theologie. Zu Alfred Döblins Spätwerk*, cit., p. 306.

<sup>662</sup> Wambsganz, *Das Leid im Werk Alfred Döblins. Eine Analyse der späten Romane in Beziehung zum Gesamtwerk*, cit., p. 165.

Wir lernen kaum noch, daß Leiden auch empfunden werden kann als Erleichterung und Entlastung, als Möglichkeit zu Einkehr und Umkehr, als Selbstbestätigung und Selbstbestrafung auch oder als Herausforderung, als Läuterung und Selbstverwirklichung und Rechtfertigung, und, wir erfahren es nur selten noch, daß Leiden auch als eine Form «höchster Seeligkeit» gepriesen werden kann<sup>663</sup>.

In *November 1918* e in *Hamlet* il dolore, da esperienza negativa e traumatica, diventa una «schrittweise Erkenntnissteigerung des passiven Helden»<sup>664</sup> e conduce i protagonisti ad una profonda riflessione e all'azione su se stessi. La condizione necessaria per il raggiungimento della verità è lo sconvolgimento della vita provocato da situazioni limite che si presentano nella sofferenza, nel dolore, nella lotta e nella consapevolezza della propria colpa. Friedrich ed Edward cadono, sembrano destinati a fallire, ma questo alla fine si rivela l'inizio di un successo personale che li porta alla loro verità. Come sostiene Wambsganz, nell'opera del tardo Döblin, la malattia, il dolore e la sofferenza sono i mezzi con cui lottare contro la malattia della guerra che ha travolto la società: «Die Krüppel und Psychotiker des Spätwerks sind gerade durch ihre Leiden gereifte Idealisten und politisch denkende Menschen, welche den Gesunden Wege der Gesellschaftsreform anbieten und vorleben»<sup>665</sup>.

## 2. Döblin sulla via di Taulero e Kierkegaard

Döblin si avvicinò a Taulero quando iniziò a scrivere *November 1918*. Le fonti non sono molto chiare, ma dal materiale custodito nel suo archivio e da quanto riporta Auer, Döblin sembra abbia studiato il mistico domenicano tedesco dal testo del 1892 di Wilhelm von Langsdorff, *Johannes Tauler, Ausgewählte Predigten* e dalla terza parte dell'opera di Wilhelm Preger, *Geschichte*

---

<sup>663</sup> *Leiden*, a cura di Heinrich Schipperges et al., in *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg, Herder, 1981, vol. X, p. 69.

<sup>664</sup> Wambsganz, *Das Leid im Werk Alfred Döblins. Eine Analyse der späten Romane in Beziehung zum Gesamtwerk*, cit., p. 179.

<sup>665</sup> *Ibid.*, p. 216.

*der deutschen Mystik im Mittelalter*, intitolata *Johannes Tauler. Der Gottesfreund vom Oberlande*<sup>666</sup>. Inoltre, da quanto riporta Robert Minder, durante l'esilio Döblin portò con sé in California una copia di Taulero, ma non si sa di quale opera<sup>667</sup>.

Döblin dedicò letture approfondite alle prediche di Taulero, nei confronti delle quali maturò da subito un grande interesse. La svolta, la trasformazione, la crisi esistenziale e la conseguente conversione sono i temi più cari alla dottrina tauleriana e furono proprio questi ad esercitare un enorme fascino sullo scrittore. Questo interesse alla figura di Taulero e ai suoi insegnamenti dovevano prestarsi ad una sorta di trapasso, di mediazione, tra le teorie che aveva precedentemente sviluppato e sostenuto e quelle che avrebbe poi trovato, in forma più approfondita, in Kierkegaard. In Taulero Döblin ritrovò delle notevoli analogie con le sue teorizzazioni, in modo particolare la dottrina dei tre stadi, o vie della vita spirituale, del mistico medievale corrisponde ai tre stadi del processo di sviluppo, come i tre «salti» di Wang-lun e le tre «conquiste» di Franz Bieberkopf. Rimase inoltre affascinato dalla polarità tra uomo esteriore e uomo interiore e dalla teoria della necessità del dolore per lo sviluppo e la purificazione da uomo esteriore a uomo interiore, così come si vede in Franz Bieberkopf e in *Unsere Sorge der Mensch*, in cui l'autore parla del «seelenbildenden Charakter des Leidens»<sup>668</sup>.

Come si è visto in precedenza, la dottrina tauleriana si presta a caratterizzare il personaggio di Becker. Il punto di partenza è lo sguardo alla propria interiorità. La conoscenza di se stessi è la base per il cammino di salvezza e «Osserva te stesso» è il suo imperativo.

La conoscenza di sé pretesa da Taulero e richiesta a ogni individuo della comunità che ascolta le sue prediche dovrebbe mutare tutti gli ambiti e i livelli di persona umana. In quanto principio ascetico, la conoscenza di sé dà accesso all'unione mistica con Dio, ossia a quel congiungimento e unità dell'uomo con Dio che si realizzano oltre, al di

---

<sup>666</sup> Cfr. Auer, *Das Exil vor der Vertreibung*, cit., p. 67.

<sup>667</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 69 e Minder, *Begegnung mit Alfred Döblin in Frankreich*, cit., p. 62

<sup>668</sup> Döblin, *Unsere Sorge der Mensch*, cit., p. 44.

fuori e al di sopra di ogni cosa raggiungibile attraverso le proprie facoltà e capacità umane<sup>669</sup>.

Guardando in se stesso l'uomo si rende conto della propria nullità e comincia a cercare la fonte del proprio essere.

Figlie, ci vuole una grande e straordinaria diligenza perché l'uomo conosca bene le sue intenzioni; gli occorre studiarci e pensarci sopra giorno e notte, esaminarsi e vedere cosa lo spinge e muove in tutte le sue opere. E deve con tutte le sue forze ricondurre direttamente a Dio tutto il suo operare. Allora l'uomo non dice più bugie<sup>670</sup>.

L'individuo decide così di iniziare un percorso di liberazione dai contenuti finiti, dalle briglie dell'individualità che ostacolano l'esperienza di Dio, nella ricerca di una purissima esperienza intellettuale di Dio che implica una trasformazione della conoscenza e della sua persona intera, fino all'unione con Dio stesso.

Il cammino vero e proprio si svolge in tre fasi, la prima delle quali è la «via purgativa» costituita dalla conversione, vale a dire dal prestare attenzione non più all'uomo esteriore ma all'interiore. Nasce così l'esigenza della purificazione, di superamento di quell'indolenza che pervade l'uomo a causa del peccato originale. Per prima cosa l'uomo animale deve liberarsi dall'attaccamento alle cose terrene. L'uomo deve procedere ad esercizi ascetici con sacrifici scelti volontariamente ed altri mandati da Dio ed accettati con serenità. A questa segue una seconda fase, la «via illuminativa» che è quella dei proficienti, coloro che, pur essendosi liberati dal dominio della propria volontà e da ogni egocentrismo, sono perseveranti nel voler continuare sulla via della perfezione e cominciano ad intravedere l'illuminazione. Questa fase è costituita dal discernimento, «Bescheidenheit»<sup>671</sup> nel linguaggio di Taulero, che è la «via illuminativa», nel senso che l'uomo guardando dentro di sé cerca di eliminare tutto ciò che non è diretto verso Dio. Nella terza fase, la «via unitiva», l'uomo

---

<sup>669</sup> Louise Gnädinger, *Johannes Tauler: Lebenswelt und mystische Lehre* (1993), trad. it. *Ambiente di vita e dottrina mistica*, trad. it. di Cristina Riva, Milano, San Paolo edizioni, 1997, p. 110.

<sup>670</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>671</sup> *Ibid.*, p. 126.

lascia dietro di sé la parte animale come pure la parte razionale per raggiungere Dio con la parte spirituale. È solo l'uomo «spirito», «Gemüt»<sup>672</sup>, cioè l'uomo figlio che può salire il monte e questo è il cammino per la «via unitiva», la quale porta all'«unio mystica»<sup>673</sup>. Quando l'uomo si immerge in Dio con la parte divina di se stesso «la scintilla dell'anima»<sup>674</sup>, il bagliore, è tale che non vede più nulla, ed è tutto immerso nella tenebra luminosa: «Come l'uomo nel suo stato increato era eternamente Dio in Dio, così deve riportarsi completamente in Dio nel suo stato di creatura»<sup>675</sup>. In tale assunzione dell'aspetto divino, «gotvar»<sup>676</sup>, l'uomo vive la sua unione mistica, e l'unica differenza fra lui e Dio è che questi è Dio per natura, l'uomo è Dio per grazia. L'uomo si affida passivamente a Dio, si abbandona alla sua volontà, e lascia che sia Dio ad operare in lui: «L'uomo più interiore, infatti, non ha alcuna attività, perché l'attività in lui è solo quella di Dio, ed egli se ne sta passivo sotto l'azione di Dio»<sup>677</sup>. La sua passività è il luogo in cui si rivela l'attività divina e pertanto essa, la passività, diventa attività poiché le opere dell'uomo sono opere di Dio. Parlando degli uomini spirituali, Taulero diceva: «Dio compie in essi tutte le loro opere nella misura in cui si sono abbandonati a lui, e da questo punto di vista tali opere sono tanto buone e lodevoli»<sup>678</sup>. Le opere sono loro, quindi sono gli uomini ad essere attivi, però è Dio che le compie in loro e, quindi, sembrerebbero passivi. «Lo spirito vien meno alla sua propria conoscenza e alla sua propria attività, ed è Dio che deve operare ogni cosa in esso, conoscere in esso, amare in esso»<sup>679</sup>. Nella sua apertura a Dio l'uomo è mosso dall'esperienza del suo limite, del suo nulla ed in Dio intravede la possibilità del suo senso, della sua unità, della sua salvezza

---

<sup>672</sup> *Ibid.*, pp. 206–215.

<sup>673</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>674</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>675</sup> Giovanni Taulero, *Opere*, a cura di Bernardino de Blasio, Alba, edizioni Paoline, 1977, p. 549. Questa citazione è tratta da una sua predica, la numero 70, *Per la diciannovesima Domeinca dopo la Trinità*.

<sup>676</sup> Gnädinger, *Johannes Tauler: Lebenswelt und mystische Lehre*, cit., p. 143.

<sup>677</sup> Giovanni Taulero, *I Sermoni*, a cura di Marco Vannini, trad. it. di Franca Belski, Milano, Paoline, 1997, p. 691.

<sup>678</sup> *Ibid.*, p. 436.

<sup>679</sup> *Ibid.*, p. 494.



dal nulla: «Si può dire che Dio in questi uomini si conosca, si ami e si goda, perché non c'è che una vita, un essere e un agire»<sup>680</sup>.

Il percorso di Becker rispecchia perfettamente la via del mistico delineata da Taulero. Il protagonista dell'opera, dopo aver affrontato il male e la sofferenza, trova consolazione solamente attraverso la fede religiosa, la quale lo conforta e lo solleva dallo stato di disperazione, in cui era caduto in seguito alla guerra e ad una profonda crisi esistenziale. Un percorso analogo anche a quello dello scrittore che deve vivere il dramma della Guerra e dell'esilio, il lutto e il dolore per intraprendere un cammino verso la fede che lo porta alla definitiva conversione al cattolicesimo. Molto interessante è la riflessione Kiesel sulla corrispondenza tra il titolo di una sezione di *Schicksalsreise* e un concetto tauleriano. Il titolo in questione è «Das ist die Zeit der Beraubung»<sup>681</sup>, con il quale si vuole intendere la fine della sicurezza dell'esilio in Francia e l'inizio della perdita di identità. Nonostante questa spiegazione, la metafora acquista un'ulteriore interpretazione che deriva proprio dal termine «beraubung» che Taulero usa per indicare l'abbandonarsi a Dio. Con questo significato, evidenzia Kiesel, la metafora si adatta perfettamente al momento storico che l'autore stava narrando<sup>682</sup>.

A partire dal 1935 Döblin si dedicò anche alla lettura di Kierkegaard, circa quattro anni prima essersi dedicato a Taulero<sup>683</sup>. Nell'*Epilog* Döblin parlò del suo rapporto con Kierkegaard e di ciò che maggiormente lo interessava del filosofo danese.

Danach trat Kierkegaard hervor, und jetzt, 1936, verschlang ich einen Band nach dem anderen (oh, damals waren meine Augen noch gut, ich konnte lesen und lesen).

Ich zog lange Parteien aus, schrieb Hefte voll. Er erschütterte mich. Er war redlich, wach und wahr. Seine Resultate interessierten mich nicht so wie seine Art, seine Richtung und der Wille. Er drängte mich nicht zur Wahrheit, aber zur Redlichkeit<sup>684</sup>.

---

<sup>680</sup> *Ibid.*, p. 505.

<sup>681</sup> Döblin, *Schicksalsreise*, cit., p. 123.

<sup>682</sup> Cfr. Kiesel, *Literarische Trauerarbeit*, cit., p. 438.

<sup>683</sup> Cfr. Minder, *Begegnung mit Alfred Döblin in Frankreich*, cit., p. 61.

<sup>684</sup> Döblin, *Epilog*, cit., pp. 447-448.

Di Kierkegaard a Döblin sembrava soprattutto interessare, molto più delle sue costruzioni teologiche, la sua indole e la sua disposizione interiore. Döblin era affascinato dalla «Geistesverwandschaft»<sup>685</sup> con il filosofo danese.

Die Auseinandersetzung mit Kierkegaard gibt Döblin – der bezeichnenderweise auch nach der Konversion der Einzelgänger blieb, der er immer war – in seiner Isolation wohl auch nach das Erlebnis der Selbstbestätigung und bedingter Gemeinschaft<sup>686</sup>.

Negli anni della sua crisi interiore, Kierkegaard si interessò a Taulero e anch'egli propose tre livelli di esistenza, quelli ben noti dell'uomo estetico, etico e religioso. Anche in lui il dolore e la degradazione, l'umiliazione davanti a Dio assumono un valore particolare, così come gli elementi relativi alla violazione e al pentimento, sulla definitiva scelta per grazia degli uomini da parte di Dio. Secondo il filosofo danese non esiste nessuna mediazione tra questi tre stadi, ma richiedono un «salto» che implica un capovolgimento totale della propria esistenza, una svolta radicale. Kierkegaard sottolinea come solo la «scelta» renda possibile il costituirsi di una personalità morale dotata di solidità e coesione, perché scegliere significa proprio dare concretezza a ciò che nel momento della possibilità e della riflessione presenta i caratteri dell'astrattezza. In polemica con la dialettica hegeliana, nella cui prospettiva i contrasti possono essere mediati in una sintesi superiore, Kierkegaard evidenzia la radicalità di ogni scelta, che, strutturandosi come un aut-aut, modifica completamente il corso dell'esistenza dell'individuo. Essa lo costringe, infatti, a una decisione che rappresenta nel medesimo tempo l'affermazione del proprio volere e il rifiuto di altre infinite possibilità esistenziali, rivelando così il carattere abissale della sua libertà, che agisce tra le contraddizioni e le lacerazioni continuamente proposte dalla vita.

Bisogna comunque tener presente che Döblin non giungerà mai alla radicale condanna della sfera estetica che invece si legge in Kierkegaard. Per il filosofo danese l'estetica proietta l'individuo, emblematizzato dal Don Giovanni di Mozart, verso una vita segnata dall'immediatezza e nel continuo cambiamento,

---

<sup>685</sup> Monique Weyembergh-Boussart, *Alfred Döblin. Seine Religiosität in Persönlichkeit und Werke*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1970, p. 349.

<sup>686</sup> Auer, *Das Exil vor der Vertreibung*, cit., p. 147.

privandolo del tempo per riflettere sulle proprie scelte, o per meglio dire sulle inclinazioni istintive, e rendendolo del tutto incosciente delle azioni che compie. E proprio la mancanza di riflessione fa sì che, al di là delle apparenze, la vita del seduttore si snodi sotto il segno dell'angoscia, che si esprime nel continuo riproporre un gesto – la seduzione – che ha un oggetto sempre diverso, ma che non è che la ripetizione in forme differenti di un medesimo movimento dello spirito. Al contrario, si è visto come in *Hamlet* l'arte assuma una funzione centrale, poiché è uno strumento capace di condurre Edward alla verità. Ancor prima di *Hamlet*, Döblin affrontò il tema dell'arte e della sua utilità nell'opera *Unser Dasein*, uscita a Berlino nel 1933, la quale continuava in più punti il tema del rapporto tra io e natura, puntualizzato già nel saggio filosofico *Das Ich über der Natur* pubblicato a Berlino nel 1927, ampliandolo anche agli aspetti estetici, sociali, etici e psicologici dell'epoca oltre che a quelli legati all'ebraismo. Si trattava in queste opere dell'enunciazione di una sorta di religiosità privata, che, a partire dalle scienze naturali, tendeva a concepire la presenza di un'anima negli elementi. Nel saggio *Unser Dasein* Döblin definisce l'arte come una «Bewegung des unvollständigen Individuums»: l'arte, accanto alla religione, è un mezzo con la quale l'uomo, che è un individuo incompleto, può tendere alla perfezione, poiché l'arte crea un collegamento con il mondo naturale e annulla l'isolamento in cui si trova l'uomo stesso.

In der Kunst – aber auch in der Religion, dort auf andere Weise – drängt der Mensch, mit jener Keimkraft behaftet und begabt, mit dieser Fruchtbarkeit und Baukraft, auf Entwicklung seiner Anlagen und Ansätze, auf Ausgestaltung, soweit es seine Genenaltracht zuläßt. Wir werden das richtig verstehen. Die beherrschende Genenaltracht, Mensch geheißen, ist da; sie ist eine Isolierung in dem universellen Weltgeschehen, aber Geburt und Tod, Atmung, Essen und Trinken, kurz die Unvollständigkeit der Individuation zeigen an, wie nötig wir die Gemeinschaft mit der einen universellen Welt haben. [...] Diese Bewegung und Hinwendung, der Drang des unvollständigen Individuums auf Vollständigkeit, ist nun in Ethik wie in Kunst die Hauptkraft. [...]

Die Kunst stellt einen Durchgriff der nichtmenschlichen – tierisch-pflanzlich-anorganischen – Welt auf menschliche Erzeugnisse dar. Über diese kosmische Artung des künstlerischen Scheingebildes ist die menschliche gelegt, so daß der Aufbau von Kunstwerken bald stärker bald schwächer dem Aufbau des Menschen selbst ähnelt. [...]

Also Kunst naturalisiere nicht den Menschen, sondern humanisiere ihn<sup>687</sup>.

L'arte, inoltre, può rompere le barriere e i vincoli del tempo e dato che il dolore è strettamente legato alla dimensione temporale, l'abolizione di quest'ultima dimostra che l'arte è uno strumento per superare il dolore stesso.

Es wird aus einem unzeitlichen oder doch zeitunbestimmten Medium hervorgebracht. Es geht diagonal durch viele Epochen, und zwar auch dann, wenn ein Werk etwas ganz Heutiges darzustellen vorgibt<sup>688</sup>.

L'inserimento, in particolare in *Berlin Alexanderplatz* e in *Hamlet*, della Bibbia, di racconti appartenenti alla tradizione antica e cristiana e di altri importanti testi della tradizione letteraria, è da interpretare proprio in questo senso: l'arte, anche se passata, era in grado di contribuire nel presente. Nell'artista viveva la «Erbschaft» e la grande, generale, «Lebenssubstanz», che lo univano con la propria sfera personale e con quella esterna della società e, allo stesso tempo, con la natura. L'arte, quindi, è in grado di salvare l'uomo dal suo isolamento, completarlo e, come scrisse Klaus Müller-Salget, «sie bestätigt ihm seinen besonderen Rang, zeigt den Menschen in ihrer eigentümlich zeitenthobenen Existenzweise als Herrn der Natur»<sup>689</sup>.

Friedrich Becker ed Edward Allison possono essere considerati rappresentanti viventi del livello estetico dell'esistenza secondo le categorie di Kierkegaard, nella misura in cui all'inizio appaiono come personaggi eccentrici che hanno eletto il loro «io» a valore assoluto e vivono nell'immediatezza e nella superficialità, come Don Giovanni. Per questo motivo giungono ad uno stato di disperazione che li porta ad intraprendere un cammino etico per raggiungere la fede religiosa: «durch das Tor des Grauens und der Verzweiflung muß er gehen. Er bleibt am Leben. Er findet sich zuletzt gebrochen und gewandelt als Christ»<sup>690</sup>, così Döblin parlava di Friedrich Becker, ma queste parole si prestano

---

<sup>687</sup> Döblin, *Unser Dasein*, a cura di Walter Muschg, Olten und Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1964, *Ausgewählte Werke in Einzelbänden*, pp. 241–243.

<sup>688</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>689</sup> Müller-Salget, *Alfred Döblin. Werk und Entwicklung*, cit., p. 275.

<sup>690</sup> Döblin, *Epilog*, cit., p. 448.

a descrivere in modo altrettanto incisivo le vicende di Edward Allison e dello stesso autore. Inoltre, il protagonista di *Hamlet*, con un'esplicita lettura di alcune pagine di Kierkegaard, si dichiara portavoce della sua filosofia. Attraverso Edward lo scrittore vuole lodare la passione di Kierkegaard per il sapere, la speculazione e la volontà di verità, per la quale egli è disposto ad assumere su di sé i peggiori rischi.

Anche il destino della pellegrina Aetheria, narrato nell'omonimo racconto *Die Pilgerin Aetheria*, concepito a Baden-Baden tra il 1947 e il 1949 ma pubblicato solo parzialmente dal giornale «Michael, Zeitung des Jungen Volkes» nel 1955, rimanda all'insegnamento kierkegaardiano della fede come sfida eterna, anelito e lotta, intimamente congiunta con il paradosso, l'angoscia e il dolore. Tale sofferenza è però anche legata alla beatitudine, nella comune convinzione di Döblin e di Kierkegaard che la fede debba essere raggiunta attraverso il male e la sofferenza. La fede, per Döblin come per Kierkegaard, risulta dal salto definitivo che allontana l'individuo dalla logica e dalla comprensione e lo proietta verso l'accettazione delle leggi dell'assoluto. Il passaggio non è logico, poiché implica un salto ancora più radicale di quello che scindeva la dimensione etica da quella estetica. La scelta di abbracciare la fede è una decisione individuale che apre e determina un rapporto problematico tra uomo e Dio. Si tratta, infatti, di un passaggio irrazionale, che prevede un salto emozionale e illogico dalla ragione verso la fede, e conduce alla presa di coscienza dell'Universale. Lo stadio religioso è descritto in *Timore e tremore*, lo scritto che, dopo l'esaltazione della vita etica prevalente in *Aut – Aut*, testimonia la necessità di andare oltre quella vita per compiere il salto nella dimensione religiosa. Già nel titolo l'opera esprime la natura dolorosa e sofferta dell'atteggiamento religioso nei confronti della trascendenza. Rispetto alla vita sociale e all'insieme di regole di comportamento e convivenza che essa comporta, l'uomo di fede è assolutamente solo: il suo unico rapporto si svolge con un «salto di fede» verso Dio, non più con gli altri, con le leggi o con la famiglia. La dimensione religiosa comporta una sospensione dell'etica condivisa, poiché essa si centra esclusivamente sull'adesione cieca alla volontà di Dio, una volontà inconoscibile e persino divergente dalle comuni leggi umane. La sospensione dell'etica, come quella che compie Abramo di fronte all'ordine divino di sacrificare il figlio, è teleologica nel senso che l'etica è

abbandonata in nome di un *telos* esterno ad essa, cioè in nome della fede, ma al contempo l'etica viene conservata in questo *telos* più alto<sup>691</sup>.

Attraverso il peccato e la sofferenza dell'esilio, Döblin arriva a compiere quel salto verso la fede e verso l'assoluto. Nei primi tempi del suo esilio americano, lo scrittore descriveva con struggente intensità questo momento decisivo del suo cammino religioso.

Die Katastrophe, in die ich hingerissen war, sollte aufbewahrt werden und der Verschüttung durch die Zeit entgehen. Es sollte ihr ein Denkmal gesetzt werden. Und das sollte kein bloßes Erinnerungszeichen sein.

Das Christentum – war ich schon so weit? Womit? Worin? [...] Mir war sicher, obwohl ich nicht wußte warum: es war das Christentum, Jesus am Kreuz, was ich wollte<sup>692</sup>.

L'esperienza della fede coinvolgeva tutta la persona e Döblin si immerse completamente in essa.

Von hier leitet sich Religion ab: Das Samenkorn keimt und berührt den Menschen an seiner wahren, hinter der Gestaltung liegenden Wurzel. Sie berührt ihn in der Person. Die Person wird der Schicksalsträger, und für die Reise, die er vorhat, der eigentliche Passagier.

Person heißt das, was den Menschen zur geistig-körperlichen Ganzheit macht<sup>693</sup>.

Secondo la filosofia kierkegaardiana, nella fede ogni uomo è solo con Dio. La fede è data dalla fusione di quella manifestazione di temporalità, di finitezza, di possibilità, in una parola di esistenza, che è l'uomo, con l'elemento dell'eternità e dell'infinito. Con la nozione di «attimo», Kierkegaard indica proprio l'irrompere dell'eternità nel tempo con cui Dio si rivela all'uomo. Nell'attimo, l'infinito si manifesta al finito, cosicché nella verità che ciascun credente porta soggettivamente nel suo cuore è contenuta la stessa verità divina. Anche per Döblin la manifestazione del divino si è condensata in un attimo, più

---

<sup>691</sup> Cfr. Søren Aabye Kierkegaard, *Timore e tremore*, in *Opere*, a cura di Cornelio Fabro, Firenze, Sansoni, 1972, p. 6572.

<sup>692</sup> Döblin, *Schicksalsreise*, cit., p. 277.

<sup>693</sup> *Ibid.*, p. 286.

precisamente in quel «Zeichen», che si era già mostrato nel suo aspetto più doloroso durante la fuga dalla Germania<sup>694</sup> e che si manifestò più avanti, attraverso il catechismo e la lettura dei Vangeli, portando lo scrittore alla conferma di fede che stava aspettando da lungo, la conferma cioè dell'esigenza della sua conversione.

Der Finger Gottes! Das Zeichen! Nun wurde das Zeichen in dieser Form gegeben, in dem Glücksgefühl. Wie noch zweifeln, ob man auf dem rechten Weg war.

Wir zögerten nicht, den Weg zu gehen<sup>695</sup>.

Döblin scrisse che di Kierkegaard gli interessavano «seine Art, seine Richtung und der Wille»<sup>696</sup> più che le sue costruzioni filosofico-teologiche. Sebbene Döblin sia rimasto ben lontano dalle strette e scoscese scogliere del paradosso, dove spesso si incaglia la filosofia kierkegaardiana, egli mostra un'importante influenza da parte del pensiero del filosofo danese non solo nelle sue opere e nei suoi personaggi, come si è visto, ma anche nella sua stessa vita e nel suo percorso religioso. Come per Kierkegaard, anche per Döblin la fede era un atto esistenziale necessario per raggiungere la salvezza e porre fine alle sofferenze e alla disperazione. Solo la fede e la figura di Cristo potevano sottrarre l'uomo all'angoscia e alla disperazione, che costituiscono strutturalmente la sua esistenza. Per lo scrittore il Cristianesimo agisce come una terapia che porta l'uomo alla vera salute: «Das Christentum befiehlt die Menschheit als eine höhere Gesundheit, als die wahre Gesundheit der Menschheit»<sup>697</sup>.

Questo pensiero emerge nel secondo *Religionsgespräch, Der Kampf mit dem Engel*, composto tra il 1950 e il 1952, nel quale l'Io, divenuto con la conversione in rapporto con il Tutto della creazione divina, è il singolo che trova posto nella comunità, il corpo di Cristo. L'esistenza del male e della sofferenza trovava una sua giustificazione superiore, non accessibile razionalmente, ma raggiungibile

---

<sup>694</sup> Cfr. *Ibid.*, *Teil II, Gestrandet*, pp. 99–202, in particolare pp. 105–109, 123–125, 143–146, 167–169.

<sup>695</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>696</sup> *Id.*, *Epilog*, cit., pp. 447–448.

<sup>697</sup> *Id.*, *Schicksalsreise*, cit., p. 288.

attraverso la grazia e la salvezza. Le angosce dello scrittore sul destino dell'uomo trovavano dunque sollievo nella dottrina cristiana della caduta e della redenzione per mezzo della morte e del sacrificio di Cristo. Nell'ultima pagina dell'*Epilog*, Döblin sintetizzò in modo pregnante questa sua visione.

Aber wir geben keine Ruhe. Wir können uns nicht bescheiden. Unser verruchter Geist kann nicht still sein. Es ist sein Kainserbe. Jeder unserer Tage wiederholt den Sündenfall. Unser Geist träumt und hofft dennoch, er erreiche etwas, er weiß nicht was.

Satan geht zwischen uns. Man darf nicht daran zweifeln. Man lasse sich durch die Heiligkeit des Tages nicht betrügen. Auch die Elektrizität gibt nicht das wirkliche Licht, und die Atombombe sprengt nichts.

Aber es gibt den ewigen, gütigen und gerechten Gott. Nur vor ihm wird der Graus verständlich. Wie sehr wir uns von ihm abgelöst haben, wird deutlich. Die Beklemmung, Trostlosigkeit, die Erbärmlichkeit hier ruft nach ihm.

Wie Sonne und Freude als Zeichen und Reste himmlischer Vollkommenheit da sind, so ist der ganze Himmel da, und der ewige Gott – ›Jesus‹ unter uns genannt – hat sich einmal in unser Fleisch gesenkt und in diesem wüsten Gehäuse das alte Feuer angezündet.

Nur Gott preisen, nur die Himmlischen loben sollte man, und zuerst diese Bewegung, die uns vor dem Nichts schützt: Jesus von Nazareth, getragen von der süßen Gottesmutter, gelegen in der Krippe, erwachsen, Gnadenspender, Wundertäter, Lehrer unter den Menschen, der sich geradeaus auf das Marterholz hin bewegte, um unsere Gärung und Verfaulung, die menschliche Verwesung aus der Welt zu schaffen. Denn er sah: wir können uns nicht helfen.

Was kann die Existenz zum Inhalt haben, welche Aufgabe kann sie uns stellen, wodurch die düstere Art unseres Daseins rechtfertigen, – wenn nicht dies: Reinigung, Erhebung, Aufrichtung verschaffen, die Befreiung von dem Bösen vorbereiten, sich lösen aus der Verstrickung, aus der schändlichen Erniedrigung durch den Bösen. Wohl dem, der mehr hat als seine Augen, mehr als seine Logik und seine Mathematik. Glückselig der, der mühelos reifen konnte. Aber wohl auch uns, die wir zeit unseres Lebens gefragt, gesucht und geirrt haben, wohl uns, wenn wir auch als Wrack noch in den Hafen einlaufen und am Fuß des Leuchtturms stehen oder liegen, den unser inneres Auge immer erblickte<sup>698</sup>.

Döblin è consapevole dell'esistenza del male. Esso è sia all'interno degli

---

<sup>698</sup> Id., *Epilog*, cit., p. 451.



uomini, i quali, dopo il peccato originale, sono tutte creature ferite, un misto di bene e male. A volte il bene prende il sopravvento, altre volte il male. Tanto che l'Io, è un Io che non è sempre responsabile ma è spesso un Io egoista, violento, dominatore, erede di Caino. È allora che gli uomini devono guardare a Dio, figura eterna, indulgente ed onesta, ed è dinanzi a lui che essi prendono coscienza della loro angoscia, della loro disperazione e miseria. Dio capisce che l'uomo non può salvarsi da solo e dunque interviene riaccendendo nella sua anima la fiamma della fede religiosa e infondendo in lui la purificazione e il conforto e liberandolo dal male e dalle umiliazioni subite. La fede in Dio è un atto necessario per la propria salvezza, per proteggersi dal nulla e dal male presente in se stessi e nel mondo. L'uomo rimane se stesso, ma, reso più forte dall'adesione alla fede religiosa, ora può superare la sua finitezza e riconoscere la sua dipendenza da Dio e ritornare così a quel «Leuchtturm» da cui il male l'aveva staccato. Attraverso la trascendenza, l'uomo giunge quindi alla nuova immanenza. Döblin menzionò la matematica come *topos* letterario per un pensiero preciso ma automatico e senz'anima con l'intenzione di opporre al positivismo delle ideologie della violenza una metafisica religiosa che doveva generare non solo l'unione con Dio, ma anche un'etica politica. Kierkegaard sosteneva che, poiché il soggetto è sottoposto al divenire, la verità non può darsi in modo oggettivo e sistematico, ma viene colta attraverso la determinazione esistenziale dell'individuo stesso, ovvero attraverso una dimensione che coinvolge tutto il suo essere e mette in gioco la sua libertà.

La via della riflessione oggettiva trasforma il soggetto in qualcosa di accidentale, e quindi riduce l'esistenza a qualcosa di indifferente, di evanescente. Allontanandosi dal soggetto, si finisce nella verità oggettiva e mentre il soggetto e la soggettività diventano indifferenti, lo diventa anche la verità, ed è questa precisamente la sua validità oggettiva, perché l'interesse si trova, come la decisione, nella soggettività. La via della riflessione oggettiva porta dunque al pensiero astratto, alla matematica, alla scienza storica di varie specie; essa allontana sempre dal soggetto, la cui esistenza o non-esistenza, oggettivamente con ogni ragione, è infinitamente indifferente: con ogni ragione, perché l'esistenza e la non-esistenza, come dice Amleto, hanno soltanto significato soggettivo<sup>699</sup>.

---

<sup>699</sup> Soren Aabye Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, in *Opere*, cit. pp. 362–363.

La fede non può essere dimostrata per mezzo di analisi storiche e filologiche, né può essere fondata su una filosofia speculativa che la riconduca, come aveva fatto Hegel, a una determinazione della ragione umana. La fede è, piuttosto, il risultato di un atto esistenziale con cui l'uomo va oltre ogni tentativo di comprensione razionale, accettando anche ciò che al vaglio della ragione o della critica storica appare assurdo. L'essenza intima della fede non è una verità oggettiva, determinabile con gli stessi strumenti di indagine con cui si analizza un fenomeno naturale o un problema logico-matematico, al contrario, essa è soggettiva poiché è fondata esclusivamente sul rapporto del soggetto con la rivelazione divina. Soltanto nel rapporto con Dio la vita dell'uomo trova l'approdo che la sottrae al male e alla perdizione.

### *3. Il ritorno all'«Urgrund»: azione e terapia degli ultimi anni*

Negli ultimi anni della sua esistenza, tutte le certezze sembravano improvvisamente crollate al cospetto della storia. Rimanevano solo la fede e la certezza dell'esistenza del male, che si assolutizzava nelle vicende storiche. Tuttavia, dagli scritti dell'ultimo periodo, appare evidente come Döblin rifiutasse l'ascesi e la rinuncia e intendesse invece concentrarsi sull'interiorità dell'individuo per portare avanti un programma di terapia e, al tempo stesso, di azione. Dopo aver assistito al fallimento del suo programma di rieducazione proposto con «Das Goldene Tor» e aver visto sfumare le sue idee di «Entmilitarisierung», «Entnazifizierung» e «Umerzziehung» del popolo tedesco, la religione cristiana appariva allo scrittore come l'ultima ancora di salvezza. Alla fine del romanzo *Hamlet*, tutti i personaggi giungono ad una personale assicurazione della loro salvezza, ad una *Heilsgewissenheit*, e in questa loro conquista si rispecchia la speranza di redenzione dello stesso Döblin e la dimensione escatologica dei suoi ultimi scritti. Il capitolo della sua autobiografia *Schicksalsreise* intitolato *Nachher* presentava già delle profonde riflessioni che diventarono poi veri e propri precetti di vita.

---

Religion führt durch den Glauben die menschliche Person an die zentrale Dinge, die schöpferischen Kräfte der Welt. Und so führt Glauben zu einer psychophysischen Veränderung. [...] Die transzendente Kraft wird nicht als fremde angenommen und ist auch nicht fremd. Sie erscheint als Segen und Gnade. [...]

Das Große an der Religion, groß für unser Bewußtsein und unser Empfinden, ist, daß sie den Menschen öffnet, ihn in die Welt führt und mit dem Weltablauf zusammenschließt. Die Welt ist Geschichte, Tat – und die Person ist herrlich daran beteiligt.

Es gibt keinen Tod. Kein Selbstmord ist möglich<sup>700</sup>.

La fede conduce l'uomo direttamente alle forze creatrici del mondo, lo accompagna nel mondo e attraverso la storia fino a raggiungere la salvezza. In questo suo percorso, tuttavia, come si è visto per Friedrich ed Edward, l'individuo deve confrontarsi con il male ed affrontare continue prove.

Das göttliche Hauptwort über der menschlichen Existenz ist und bleibt aber: die Prüfung. In der Prüfung, zwischen Irren, Fallen, Bereuen, Begehren, Enttäuschung, Sichaufraffen und Weitersuchen lebt die Person<sup>701</sup>.

Così scriveva Döblin nel 1946, nel primo *Religionsgespräch*, *Der unsterbliche Mensch*. Essa è un lungo dialogo tra un anziano ed un giovane, che in realtà è una sorta di confronto dello scrittore con se stesso, un raffronto tra il giovane scettico ed agnostico, che crede nella scienza positivista e nella tecnocrazia, e l'anziano convertito che abbraccia una fede neo-panteista. In questo scritto Döblin denunciava l'assolutizzazione dell'intelletto, l'oggettivismo esasperato e il positivismo imperante. Egli tradiva un atteggiamento scettico nei confronti della ragione e affermava laconicamente: «Die «Vernunft ist keine Rettung aus der Misere»<sup>702</sup>, e più tardi il giovane dice che «der objektive metaphysische Vorgang übersteigt die Natur und die menschliche Vernunft»<sup>703</sup>. Dinanzi a tale

---

<sup>700</sup> Döblin, *Schicksalsreise*, cit., pp. 287–290.

<sup>701</sup> Id., *Der unsterbliche Mensch, ein Religionsgespräch*, a cura di Anthony W. Riley, Olten, Walter-Verlag, 1980, *Ausgewählte Werke in Einzelbänden*, p. 214.

<sup>702</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>703</sup> *Ibid.*, p. 244.

concetto sull'esistenza di un carattere metafisico della fede l'uomo non può che pregare<sup>704</sup>. Questo atteggiamento non va frainteso come una manifestazione di quietismo, apatia o rinuncia. Religione e fede non rappresentano una capitolazione della ragione, ma l'adesione ad una realtà ben più complessa di quanto gli organi sensoriali e le capacità razionali possano far comprendere. Nel secondo *Religionsgespräch*, *Der Kampf mit dem Engel*, Döblin recuperò il messaggio biblico dell'asservimento della natura da parte dell'uomo, ma in una visione pienamente religiosa, caratteristica anche dei suoi ultimi scritti autobiografici. L'opera dell'uomo sulla natura era considerata come un intervento divino, poiché «der Mensch, der Träger der Vernunft, ist sein Ebenbild in geschöpferlicher Gestalt», l'uomo è dunque l'immagine di Dio e in questa affermazione vi è anche la conferma del posto che in una visione cristiana e religiosa veniva riservato alla ragione.

Ja, indem die Natur vom Menschen geordnet und noch zahlmäßig sich reiht und ordnet, muß sie, die von Gott geschaffen wurde, sich von ihrem Herrn angesprochen fühlen. Der Mensch beweist sich als Ebenbild Gottes vor der Natur, indem er denkt. Und nebenbei, mein Freund, will ich dies zur Verteidigung von Vernunft, Wissenschaft und auch von Technik gesagt haben, gegen die manche Sturm laufen, was aber eine Kurzsichtigkeit und nicht Frömmigkeit ist<sup>705</sup>.

In questa lotta, che è un dialogo con l'angelo, l'anziano fa capire al giovane che il messaggio di Cristo contiene la possibilità di grazia e di salvezza, frutto del libero arbitrio. Sta dunque all'individuo attraversare una «Prüfung» e compiere quel salto di fede di matrice kierkegaardiana che si ritrova in *November 1918* e in *Hamlet*. Le ultime parole dello scritto non parlano di una certezza di fede o di un'intolleranza di un *beatus possidens*, che attende la propria salvezza con una coscienza autocompiacente, ma di un uomo che rifiuta «den Wahn eines Ich» e, come Döblin racconta di Lessing nel *Geleitwort* di «Das Goldene Tor», si immerge in una lotta alla ricerca della verità: «Suche nahe dem Reich

---

<sup>704</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 261.

<sup>705</sup> Id., *Der Kampf mit dem Engel, Religionsgespräch (Ein Gang durch die Bibel)*, a cura di Anthony W. Riley, Olten, Walter-Verlag, 1980, *Ausgewählte Werke in Einzelbänden*, p. 608.

Gottes und seiner Gerechtigkeit, glaube und vertraue. Es wird Dir zufallen, was Dir nottut»<sup>706</sup>.

Dopo il fallimento della rivista «Das Goldene Tor» e dopo l'interruzione della breve esperienza di vicepresidente della *Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, avvenuta a causa delle sue problematiche condizioni di salute, Döblin vagava di clinica in clinica. In quest'ultimo periodo diviene preponderante il ruolo del Nuovo Testamento, con riferimenti alla vita di Cristo, con l'uso di parabole e di citazioni, ma anche attraverso il Vangelo di Giovanni e soprattutto le lettere di San Paolo, quella ai Romani e ai Corinzi in particolare. San Paolo ricopre un ruolo fondamentale nei pensieri del tardo Döblin, in modo particolare riguardo ai temi del peccato, della caduta e della predestinazione, a cui si legano i concetti della grazia e della salvezza.

Zu den wesentlichsten Eigenschaften, welche den Menschen von der Natur unterscheiden, gehöre das Wissen von der Vergänglichkeit. [...] Da heißt es in einem Römerbrief: «Doch bleibt der Schöpfung die Hoffnung, daß sie von der Knechtschaft der Vergänglichkeit frei werde und an der herrlichen Freiheit der Gotteskinder teilnehmen werde». Und nun kommt ein großartiger Satz, der alles, was man über Vergänglichkeit sagen konnte, überschattet, und ich glaube, ich werde ihn noch öfter zitieren: «Wir wissen ja, durch die ganze Schöpfung zieht sich ein Seufzen. Sie liegt in Wehen bis zur Stunde». Und vorher: «Der Sünde Sold ist der Tod. [...] Erst so, bei Paulus, bekommt die Zeitlichkeit ihr wahres Gesicht, vor dem Hintergrund der Sünde. Nicht die Vergänglichkeit hat man zu beachten, von der Knechtschaft der Vergänglichkeit hat man sich zu befreien, wozu auch die Ablehnung des Glaubens an menschlichen Fortschritt gehört»<sup>707</sup>.

Con il termine «caducità», Döblin, come San Paolo, vuole indicare la strumentalizzazione delle cose materiali ai fini dell'egoismo umano, che le ha deteriorate, pur senza mutarne la natura. Nel racconto *Die Pilgerin Aetheria* e nel *Religionsgespräch Der unterbliche Mensch*, Döblin affrontò i temi della «Vergänglichkeit» e della liberazione dalla «Knechtschaft». L'uomo è un «Degenerationsprodukt»<sup>708</sup>, costantemente segnato dal peccato e dalla

---

<sup>706</sup> *Ibid*, pp. 615–617.

<sup>707</sup> *Id.*, *Von der Vergänglichkeit*, in *Journal 1952/53*, cit., p. 511.

<sup>708</sup> *Id.*, *Der unsterbliche Mensch, ein Religionsgespräch*, cit., p. 130.

sofferenza che, come dimostra Aetheria, non può trovare consolazione in questo mondo. L'unica salvezza per liberarsi da questa «schiavitù» della corruzione nella vita terrena, è dunque affidarsi a Dio e riconciliarsi con la fede religiosa.

Aetherias Leben erfüllt sich in der Pilgerreise zu ihrem eigenen Seelenheil, sie wird von allen Bindungen an das gewöhnlichen Leben gelöst und damit frei gemacht für die existentielle Erfahrung der verzweifelten Orientierungslosigkeit, die Voraussetzung für die Erfüllung ihrer Auserwähltheit<sup>709</sup>.

La «Pilgerreise» di Döblin verso il suo «Seelenheil» continuava e il 29 aprile del 1953 si spostò di nuovo in Francia. I pensieri sulla «Krankheit, Alter und Tod»<sup>710</sup> si facevano sempre più forti; egli si ricordò del «Glockenlied» di Nietzsche, il «Nachtwandlerslied» tratto da *Also sprach Zarathustra*, e nel tentativo di coglierne il suo significato, giunse ad un'importante scoperta.

Das tönt weiter in mir. Es sind keine Gedanken, sondern eine allgemeine Stimmung, ja es ist eine Wahrheit, die ich noch nicht aussprechen kann und die mir nicht losläßt. [...] Körperlich, den Sinnen zugänglich ist die Welt, die wir bewohnen und zu der wir gehören. Wir welken, wir trocken ein, ab fällt alles von uns, – und bleibt etwas? Es scheint nichts übrig zu bleiben, – und das wäre also unser Tod. Wir wissen nichts weder von solchem Tode noch von einem andern. Was wir wissen ist nur: jetzt steht uns nicht mehr dieses Herz, dieses Hirn, diese Muskulatur, dieses Eingeweide zur Verfügung, im ganzen diese Stoffmasse. Aber: da stutze ich und zögere und frage sehr nachdenklich: stand sie uns denn vorher zur Verfügung? Wie stand sie zu uns? Wer sind wir? Was bedeutet an uns und mit uns diese organische und organisierte Stoffmasse, die nun welkt, trocknet und dem Laub gleich zerfällt?<sup>711</sup>

La vita è assediata dal male, costellata di sofferenze, dolori, malattie e profondi turbamenti d'amore, che si ripetono continuamente «mit ihrer

<sup>709</sup> Andreas Solbach, *Poetik der Grenzüberschreitung in Alfred Döblins Die Pilgerin Aetheria*, in «Jahrbuch für Internationale Germanistik», vol. LXXV, *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Strasbourg 2003, Der Grenzgänger Alfred Döblin 1940-1957- Biographie und Werk*, cit., pp. 153–169, qui p. 162.

<sup>710</sup> Döblin, *Von der Vergänglichkeit*, in *Journal 1952/53*, cit., p. 513.

<sup>711</sup> Id., *Paris, Mai 1953*, in *Journal 1952/53*, cit., p. 519.

chaotischen Lust und ihrem rapiden Ende, mit ihrer Vergänglichkeit. Denn alle Lust will Ewigkeit, will tiefe tiefe Ewigkeit». Ma con questa consapevolezza Döblin giunse ad una profonda verità: «Leben hieß ein Abschnitt unserer großen Reise». A parlare era un Döblin speranzoso e fiducioso che scopriva un'altra forma di amore, che non abbaglia né distrugge.

Stünde diese Lust, – im Zuge des Wachstums, des Blühens und Fortlebens – allein in der Natur, so wäre alles klar enthüllt, keine Geschichte wäre da, es wäre mit Lust, Mord und Tod, mit Feuer und Flammen eine einfache Hölle, die teuflische Existenz. Aber – es breitet sich in unserer Welt zugleich damit und daneben auch aus Ruhe und Schönheit und Frieden. Es gibt eine andere Form der Liebe. Es gibt Liebe, in der, ohne sich zu stören und zu zerstören, Person zu Person, Seele zu Seele sprechen kann. Wo ist der Schlüssel? Werden wir ihn finden, schon im Irdischen? Es gibt neben der grausamen, märchenhaften Lust noch die Freude in dieser geschaffenen Welt, in der Welt unserer Ära. Es bleibt dabei: diese Weltära ist nicht einfarbig, hat nicht eine einzelne Schicht, sondern spielt auf vielen Ebenen<sup>712</sup>.

Si tratta di un amore molto più profondo che ha le sue radici in un altro livello dell'esistenza, che trascende il tempo e la caducità umana. Per Döblin, «die Welt ist Geschichte»<sup>713</sup>, il mondo, dunque la dimensione terrena, non è oggettivo e il suo decorso è legato alle attività umane. I mondi sono dunque «limitati»<sup>714</sup>. Eppure le parole di San Paolo continuavano ad occupare la sua mente: «Doch bleibt der Schöpfung die Hoffnung, daß sie von der Knechtschaft der Vergänglichkeit frei werde und an der herrlichen Freiheit der Gotteskinder teilnehmen werde»<sup>715</sup>. Si tratta di una «sottomissione» provvisoria, dato che si è attuata «nella speranza» e che un giorno dovrà dunque necessariamente terminare. Tutto il creato, che ora è sottomesso alla caducità del peccato, un giorno sarà esso pure liberato dalla «corruzione» per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Tuttavia come poteva l'uomo entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio? Nell'uso paolino la corruzione viene tolta non semplicemente mediante l'eliminazione del peccato, ma conferendo al

---

<sup>712</sup> *Ibid.*, pp. 521–522.

<sup>713</sup> *Ibid.*, p. 526.

<sup>714</sup> *Ibid.*, p. 527.

<sup>715</sup> *Ibid.*, pp. 526–527, 539.

soggetto quella trasfigurazione che è propria di chi entra nella sfera di Dio, il quale è per natura incorruttibile. L'apostolo intravede quindi per tutte le creature non solo la liberazione dal peccato al quale sono state sottomesse, ma una vera e propria trasformazione, che le metterà in sintonia con la nuova condizione dei redenti. La liberazione delle creature infatti è orientata «verso la libertà della gloria dei figli di Dio», che sarà propria. In altre parole San Paolo pensa a un nuovo Eden nel quale l'universo, radicalmente rinnovato, sarà in piena sintonia con l'uomo glorificato. Seguendo San Paolo, Döblin cerca la risposta alle sue domande sulla redenzione e la «libertà della gloria dei figli di Dio» nell' «Ursprung» e nell' «Urgrund»<sup>716</sup> che è Dio, il creatore di ogni cosa e di ogni essere vivente: «den Träger des Ursinns, der Weisheit, den Veranstalter und Planer dieser Welt, diese Person müssen wir Gott nennen»<sup>717</sup>. Attorno a lui tutte le creature, in *statu nascendi*, si raccolsero in perfetta armonia, finché il peccato originale non cadde su di loro gettandoli nella caducità e nella colpa.

Katastrophen nach Katastrophen rollten durch die Welt, sie glitt sichtbar ihrem endgültigen Ende zu. Ließ Gott nun den Menschen in dem allgemeinen Untergang verkommen? Von Welt ist nun nicht mehr die Rede, sondern – nur vom Menschen. Wir hören, Gott selber, sein Heiliger Geist überschattete eine Jungfrau und der Menschsohn wurde geboren, der alles aufklärte und eine neue Richtung gab. Griff er in den rasenden Wirbeltanz der Natur ein? Die Dämonen tobten weiter. Geburt, Wachstum, Reife, Welken und Tod, der Ablauf tobte weiter, aber er erwies sich, daß nicht die Dämonen die Welt ausmachten. In all dem Abfall blieb der Ursprung der er war, wir nennen ihn Gott<sup>718</sup>.

Nella precarietà e nella decadenza della vita umana, Dio, «der Ursprung», rimase se stesso. La morte di Cristo e la sua risurrezione sono per Döblin la dimostrazione che la vera vita non si deve fermare dinanzi alla vecchiaia, alla malattia e alla morte.

Das wahre Leben sollte nicht in Alter, Krankheit und Tod verfallen, sondern frei von den dämonischen Mächten, nicht beherrscht von der Stofflichkeit der Materie

---

<sup>716</sup> *Ibid.*, p. 533.

<sup>717</sup> *Ibid.*, p. 536.

<sup>718</sup> *Ibid.*, p. 537.



seinen Weg gehen, den Heimweg zum Himmel<sup>719</sup>.

La vita cristiana è una vita nella speranza e in essa l'ombra sinistra della morte non deve aleggiare sulla vita come ultima parola sull'esistenza.

Der Tod ist zweierlei. Er ist die Gestalt der widergöttlichen Mächte, die sich blendend kleiden in Schönheit und Lust und in der Fortpflanzung triumphieren. Sie werden durch die Zeit gejagt und hoffen sich retten zu können von Gegenwart zu Gegenwart, aber Gott der Jäger gibt nicht nach. Tod ist, was hier hinfällt, und zweitens, Tod ist schon von Haus her, was sich vom Ursprung abgerissen hat. Die Menschen haben ihr Grundgewissen, ihr Grundfühlen bewahrt. Sie preisen die Liebe. Aber die Höllenmächte verfälschen das, und so kommt es, daß die Menschen Völker bilden, aber die Völker wachsen nur eine Zeit lang, dann ergreift es sie, und sie sind nicht mehr nur ein einzig Volk von Brüdern, sondern ein einzig Volk von Eroberern und setzten die Kriege in die Welt. Die Höllenmächte tragen die Schminke des Lebens<sup>720</sup>.

La morte possiede una duplice natura. Essa appare come il trionfo delle potenze del male e come una punizione in seguito all'allontanamento volontario dall' «Ursprung». Ciononostante Döblin giunse ad affermare la positività della morte, la quale si mostra come il momento privilegiato che manifesta la forza ascensionale dell'uomo. La coscienza della propria origine divina genera nell'individuo un grande desiderio di morte come liberazione non solo interiore ma anche esteriore, al fine di potersi ricongiungere a Dio.

Der Tod befreit. Er befreit das Ursprüngliche, das Unversehrte. Er löst aus dem höllischen Zauberring. Er führt, der der wahre Anfang und das wahre Ende ist: der Gott der Gerechtigkeit, zur Stille, Klarheit und zum Frieden<sup>721</sup>.

Döblin citò di nuovo San Paolo, che definì «den Tod der Sünde Lohn». Il traguardo della speranza, il traguardo finale dell'esistenza cristiana, consiste nella comunione indefettibile con Dio oltre la morte o la fine dell'uomo. Nella morte l'uomo si spoglia dei suoi peccati, si riunisce a Dio e con lui raggiunge la

---

<sup>719</sup> *Ibid.*, p. 538.

<sup>720</sup> *Ibid.*, pp. 538–539.

<sup>721</sup> *Ibid.*, p. 539.

giustizia, la chiarezza e la pace.

Tra il 1955 e il 1957 Döblin dettò una serie di appunti che sarebbero apparsi nella rivista tedesco-orientale «Sinn und Form», e che vennero raccolti sotto il titolo di *Vom Leben und Tod, die es beide nicht gibt*. Per molti versi essi appaiono come la *summa* di tutti i suoi scritti precedenti. Pur in una luce profondamente religiosa, l'anziano scrittore si richiamò alle varie tappe della storia umana e considerava gli avvenimenti come vicende di dolore e di sofferenza. Fece accenno alla scoperta dell'America, dunque indirettamente al suo romanzo *Amazonas*, e all'eroina Antigone, quindi ad una delle sue ultime grandi opere *November 1918*, citò Cartesio e si abbandonò a profonde descrizioni della natura che lo circondava. Alla fine dei suoi giorni, lo scrittore non smise di ammirare la bellezza del creato, simboleggiata in particolar modo da un cipresso<sup>722</sup>, e i suoi fenomeni naturali, come il vento e le tempeste. Il centro della sua trattazione non è più solamente Dio, ma lo stupore del Tutto, di tutti gli esseri animali e vegetali. In un momento di contemplazione del paesaggio attorno alla clinica, osservando la natura, scorge delle figure umane: «da saßen offenbar Menschen, pflanzliche Gebilde, mit menschlicher äußerlicher Gestalt»<sup>723</sup>. In queste riflessioni Döblin è accompagnato dalla musica: «der Tannhäuser» di Wagner, «der Graf von Luxemburg» del compositore austriaco di origini ungheresi Franz Lehár (1870–1948), la «Marsigliese» del compositore e poeta francese Claude Joseph Rouget de Lisle (1760–1836), «das Gaudeamus igitur», l'inno internazionale della goliardia, l'elegia «Lang ist es her», «Das Wandern ist des Müllers Lust» del poeta Wilhelm Müller (1794–1827), «Ich hatt' einen Kameraden» scritta dal poeta Ludwig Uhland (1787–1862) e trasposta in musica da Friedrich Silchel (1789–1860), «Ach, wie ist's möglich dann, daß ich dich lassen kann» di Silchel e «Auf, mein Deutschland, schütz' dein Haus» scritta da Heinrich Franz Gaudenz von Rustige (1810–1900) e trasposta in musica da Friedrich Wilhelm Kücken (1810–1882). Condotta dalla musica, Döblin matura una nuova concezione della morte.

---

<sup>722</sup> Id., *Von Leben und Tod, die es beide nicht gibt*, in *Autobiographische Schriften und letzte Aufzeichnungen*, cit., p. 551.

<sup>723</sup> *Ibid.*, p. 557.

Der sogenannte Tod existiert nicht, und das Leben ist nicht ohne den sogenannten Tod. Es gespenstert kein Ich herum ohne eine objektive Last. [...] Der Mensch erscheint auf der Bühne, die Brücke zu Religion und Glaube, zu Liebe und Hoffnung wird geschlagen<sup>724</sup>.

La morte appare come la conclusione di un ciclo vitale, una tappa del continuo rigenerarsi della natura, in cui morte e vita sono un'unica cosa, dunque non esistono, almeno non nella dimensione finita e terrena dell'esistenza umana.

Alla fine del suo percorso Döblin sembra giungere a considerazioni simili a quelle contenute negli scritti degli anni Venti sull'Io e la Natura, che si potrebbero definire parti di una «religione dell'aldiqua». In quegli anni lo scrittore si pronunciò a favore di un panteismo e di un naturismo. Negli scritti di filosofia naturale di quel periodo, soprattutto nei saggi *Das Natur und ihre Seele* apparso in «Der neue Merkur» nel 1922, *Das Ich über der Natur* del 1927 e *Unser Dasein* del 1933, Döblin sostenne il principio secondo cui la natura è animata e i segni della sua anima sono ravvisabili nell'ordine degli elementi, nelle leggi che li regolano e nelle reazioni degli elementi tra di loro. Questa posizione faceva parte di un quadro spirituale che supponeva l'esistenza di un «Ich», che anticipava tutti i processi e i fenomeni di natura e che diffondeva il senso primordiale. Questa istanza non era però ancora conducibile ad un ente superiore creatore, come Dio. Dopo la conversione, l'«io» entra in rapporto con il Tutto e diventa il corpo di Cristo. Barbara Köhn ha analizzato la posizione religiosa di Döblin, confrontando due opere appartenenti a due fasi diverse della sua produzione, e cioè il racconto del 1919 *Die Flucht aus dem Himmel* e il dialogo religioso del 1946 *Der unsterbliche Mensch*<sup>725</sup>. Dall'analisi di Köhn emerge che il cattolicesimo dello scrittore presenta dei caratteri molto particolari che lo allontanano dalla dogmatica patristica cattolica. Nel secondo *Religionsgespräch, Der Kampf mit dem Engel*, Döblin afferma la presenza del male nel mondo e la sua origine divina, un'immagine in netta contrapposizione con la fede cattolica.

---

<sup>724</sup> *Ibid.*, 575.

<sup>725</sup> Barbara Köhn, *Alfred Döblins Katholizismus – Kontinuität oder Diskontinuität?*, in «Jahrbuch für Internationale Germanistik», *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Lausanne 1987*, vol. XXVIII, cit., pp. 51–67.

Ich denke manchmal auch: das Böse ist positiv da, als Böses und als dieses Böse hat Gott es geschaffen. Er fürchtet sich vor dem Bösen nicht. Nein, zu der Welt, die Er sich selber schuf, gehört auch das Böse. Man kann von dem urgewaltigen Gott, scheint mir, keine liebliche Welt erwarten; es würde nicht zu seinem Stil passen<sup>726</sup>.

Anche la visione cristologica di Döblin è dinamica e del tutto particolare.

Indem Christus die Restitutio der Schöpfung einwirkte, leitete er auch eine neue Geschichtsperiode ein. Diese findet ihren Platz in einem System, welches jeder göttlichen Person eine Ära zuordnet: dem Schöpfer die Periode bis zum Fall der Menschen, Christus die Periode bis zum Kreuzestod des Gottmenschen, dem Heiligen Geist die danach folgende Periode<sup>727</sup>.

Nella sua concezione di un Cristo non solo salvatore, ma anche creatore della natura, di un Cristo prima Dio che uomo, si afferma anche l'idea secondo cui l'uomo stesso sia «imago und manus Dei»<sup>728</sup>.

Dabei mündet Döblins geschichtliche Anthropologie vollends in eine theologische Geschichtsphilosophie ein. Das sie konstituierende geschichtliche Element ist der existentielle Augenblick des mystischen Durchbruchs durch die Zeit, der die Perspektiven der Ewigkeit eröffnet. Dabei erfolgt eine wechselseitige Annäherung Gottes und des Menschen: Gottes Ewigkeit, in die Zeit eingetaucht, verwandelt sich in Zeit – Gott vermenschlicht sich; des Menschen Zeitlichkeit hingegen wird Ewigkeit – dank der mystischen Gottesgeburt in seinem Herz<sup>729</sup>.

Dallo studio di Köhn emerge quindi tutta la modernità di Döblin. La sua adesione alla fede cattolica, l'inclinazione alla tematica esistenzialista, ha origine da un razionalismo «mistico» del tutto personale e mostra influenze dalla teosofia, dalla cabala, dall'alchimia e dall'ermetismo<sup>730</sup>.

La religiosità di Döblin non può essere considerata l'adesione

---

<sup>726</sup> Id., *Der Kampf mit dem Engel, Religionsgespräch (Ein Gang durch die Bibel)*, cit., p. 385.

<sup>727</sup> Köhn, *Alfred Döblins Katholizismus – Kontinuität oder Diskontinuität?*, cit., p. 57.

<sup>728</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>729</sup> *Ibid.*, pp. 61–62.

<sup>730</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 62.

incondizionata ad un dogma che si consuma nella meditazione e nella confessione. Come dimostrano le sue ultime opere, in particolar modo *November 1918* e *Hamlet*, la religione non è fine a se stessa ma si fa essa stessa portatrice di un programma di rieducazione, più interiore, in linea con quello più esplicito che Döblin aveva avanzato con «Das Goldene Tor». La sua è una teologia dialettica fondata su un'etica politica che non si esaurisce mai nella rassegnazione. Winfried Georg Sebald sostiene che, con la conversione, l'impeto e la carica politica delle opere di Döblin siano state fortemente indebolite.

Zu zeigen sein wird hier, wie die fortschreitende «Christianisierung» Döblins, die lange vor dem Exil bereits eingesetzt hatte, zunehmend zu einer Verdrängung der rebellischen Komponente des Messianismus durch seine eher resignativen Tendenzen führte<sup>731</sup>.

Quella di Sebald è una posizione criticabile che trascura la portata delle opere e delle riflessioni degli ultimi anni di vita dello scrittore. Si è visto nei paragrafi precedenti come i protagonisti dei tardi romanzi abbiano reagito al dolore e alla sofferenza, assumendo su se stessi la responsabilità cristiana per il mondo intero, in cui doveva regnare la pace. Attraverso la protesta, la discussione e la carità hanno potuto superare il male e ristabilire l'armonia sociale. Secondo Kiesel la produzione di Döblin deve essere considerata come attività terapeutica. «Die Trauerarbeit» va dunque intesa come parte della più vasta opera terapeutica per risanare la società e gli uomini.

Eine psychoanalytisch intendierte Untersuchung [...] hätte allerdings immer auch zu bedenken, inwiefern Heilung Sinn von Döblins Erzählen war und wie zureichend oder unzureichend es ist, Döblins dichterische Produktion unter dem Aspekt des Therapeutischen zu betrachten<sup>732</sup>.

Non vi è alcuna rassegnazione in Döblin, solo delusione per non essere riuscito nel programma di rieducare i tedeschi immediatamente dopo la sua

---

<sup>731</sup> Winfried Georg Sebald, *Der Mythos der Zerstörung im Werk Alfred Döblins*, Stuttgart, 1980, p. 12.

<sup>732</sup> Kiesel, *Literarische Trauerarbeit*, cit., pp. 70–71.

*Remigration.* La rieducazione si era spostata nell'interiorità degli uomini, era da lì che bisognava partire per poter raggiungere la salvezza: «Reinigung, Erhebung, Aufrichtung verschaffen, die Befreiung von dem Bösen vorbereiten, sich lösen aus der Verstrickung, aus der schändlichen Erniedrigung durch den Bösen»<sup>733</sup>. Per il suo programma di rieducazione e di terapia Döblin si è servito di molti mezzi, ma infine è la religione che si rivela essere lo strumento più importante.

Den umfassenden Rahmen bilden Therapie-Modelle gegen politisch bedingtes Leid, die von religiöser Verantwortung für das Gemeinwohl getragen sind und eine Erörterung der Schuldproblematik einbeziehen. Die darstellerischen Mittel für die religiösen und politisch-ethischen Versuche, Menschen und Staatswesen zu therapieren, umfassen alle Möglichkeiten der Sprachkunst dieses Jahrhunderts vom expressionistischen Schrei über das Nicht-Hinnehmbare und dem Wunschbild vom Neuen Menschen bis zur realpolitischen Auseinandersetzung über ideologische Verhärtungen, falsche Strukturen und schlechte Erziehung. Die Aktionsimpulse zur Verbesserung der politischen Welt kommen aus dem durch das Christentum geprägten Gewissen der Romanhelden. [...] Durch die Gewißheit des Dichters über ein sinngebendes Jenseits – was sich auf die Erzählstrategie auswirkt – wird bereits der gute Wille der Hauptfiguren zur ethischen Leistung transzendiert<sup>734</sup>.

L'esistenza del male e della sofferenza ha una giustificazione superiore, attraverso la grazia e la salvezza e le angosce sulla morte e sul destino dell'uomo trovano infine conforto nella morte e nel sacrificio di Cristo e nella consapevolezza che la vita e la morte sono solo tappe del cammino dell'uomo verso Dio. Per paradossale che possa sembrare, proprio l'esistenza del male nella storia dell'uomo, sia come individuo sia come società, si trasforma, nella riflessione della fede, nella certezza assoluta dell'esistenza non solo di un Dio, «Urgrund», ma dell'unione con il Tutto ed infine della gioia e della pace che Dio concede agli uomini al di là di ogni merito e misura.

Bei dieser Annäherung an den Urgrund fließen der Person die Tugenden und Gnaden zu und wirken sich am Menschen und seiner Gesellschaft aus. Und das bewirkt

---

<sup>733</sup> Döblin, *Epilog*, cit., p. 451.

<sup>734</sup> Wambsganz, *Das Leid im Werk Alfred Döblins. Eine Analyse der späten Romane in Beziehung zum Gesamtwerk*, cit., p. 275.

etwas Neues anderes, als was der Mensch allein aus sich vermag und was er mit sich und seiner Gesellschaft im Rahmen seiner «Geschichte» erreichen kann.

Er geht durch die Tore des Leidens und der Entbehrungen, durch die Tore der Krankheit, des Alters und des Todes. Das ist auf ihn gelegt und das – ist ihm verliehen.

Denn wenn er durch diese Tore schreitet, wird er da nicht von Zuversicht und Hoffnung begleitet, von Freude und Gewißheit geführt?

Friede und Freude wird in ihm gegossen. Die schweren Krusten lösen sich, wie in einem Bad. Die alten schmerzenden Narben erweichen.

Eine schwere Maske fällt von ihm. Er sieht, daß ihn eine dicke Tonmaske preßte und sich für sein Ich ausgab<sup>735</sup>.

Con queste parole Döblin concludeva il suo *Schicksalsreise*. Frasi rivelatrici e dense di significato che ci conducono alla verità che Döblin ha cercato per tutta la sua vita e che, nei suoi ultimi giorni, ci dice che si può trovare solo oltrepassando molte porte, quelle del dolore, della sofferenza, della malattia e infine quella della morte.

---

<sup>735</sup> Döblin, *Schicksalsreise*, p. 367.

## Riassunto

Alfred Döblin è stato uno dei più grandi scrittori del XX secolo, eppure, a parte il successo internazionale del suo capolavoro *Berlin Alexanderplatz*, è stato un autore la cui opera, soprattutto dopo il ritorno dall'esilio, ha goduto di scarsa risonanza ed è stata spesso trascurata. I dodici anni d'esilio, tra Europa e Stati Uniti, non rappresentarono una parentesi di vita, ma furono un'esperienza desolante e deleteria per Döblin, che divenne una vera e propria vittima della dimenticanza e dell'interruzione della continuità spirituale contro cui lui stesso cercò di combattere. All'indomani dell'incendio del Reichstag, Döblin fuggì in Svizzera e nell'agosto dello stesso anno si spostò a Parigi. Non potendo esercitare la sua professione di medico all'estero, la scrittura diventò la sua attività principale e il suo unico sostentamento. Nel maggio del 1940 le truppe tedesche iniziarono la loro avanzata in Francia, segnando l'inizio di una nuova fuga. Per qualche tempo perse i contatti con la moglie e il figlio minore. Fu solo qualche mese più tardi, nel campo profughi di Mende nel Sud della Francia, che Döblin poté rincontrare la moglie e il figlio. Il periodo trascorso a Mende rappresentò un momento fondamentale del viaggio di Döblin, non tanto geograficamente, quanto più spiritualmente. Rifugiatosi in una chiesa, restò da subito affascinato dal crocefisso e nella sua mente si liberarono pensieri su Gesù, su Dio e sulla religione che lo portarono a riflettere sulla sua tragica condizione. Questa era la prima tappa del suo percorso religioso che lo avrebbe condotto, qualche anno più tardi, alla conversione al cattolicesimo. Dopo essersi riunito con la famiglia, passarono per Tolosa e Marsiglia, si diressero poi in Spagna e in Portogallo e continuarono quel lungo viaggio di emigrazione che li avrebbe portati nel settembre 1940 a New York. Fu proprio in quei mesi che Döblin iniziò a lavorare alla sua autobiografia *Schicksalsreise*. Döblin ricevette un contratto della durata di un anno dalla Metro-Goldwyn-Mayer di Los Angeles



ma non riuscì ad inserirsi nell'ambiente lavorativo e per questo, al termine del primo anno di lavoro, il contratto non gli venne rinnovato. La sua condizione finanziaria si faceva sempre più precaria e la sua situazione era aggravata dalle preoccupazioni familiari e dall'isolamento linguistico che rese impossibile ogni integrazione. La sua unica consolazione veniva dai padri gesuiti che Döblin incontrò a Los Angeles, dai quali lui, la moglie Erna e il figlio più piccolo Stephan presero insegnamenti di catechesi e il 30 novembre 1941 ricevettero il battesimo. Solo due anni più tardi Döblin decise di rendere pubblica la sua conversione durante la festa per il suo 65° compleanno ma ciò suscitò forti reazioni di rifiuto. Le difficoltà finanziarie, l'incapacità di integrarsi con la società e la cultura americane, i problemi linguistici e la scarsa, se non nulla, risonanza delle sue opere in America, rendevano sempre più forte il desiderio di ritornare il prima possibile in Europa. Fu così che ad ottobre del 1945, Döblin salpò per l'Europa assieme alla moglie Erna. Iniziò a collaborare con le autorità francesi e da novembre 1945 fino a marzo 1948 Döblin fu a carico del *Bureau de Lettres*, una delle sezioni della *Direction de l'Education Publique* diretta da Schmittlein, dove si occupò di recensire parte dei manoscritti idonei alla pubblicazione e curò la comunicazione con gli autori e gli editori. Döblin contribuì attivamente alla fondazione del *Verband Südwestdeutscher Autoren (VSA)*, l'unico circolo di scrittori ammesso nella zona di occupazione francese e successivamente partecipò al progetto di fondazione della sezione di letteratura della *Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, di cui fu presidente dal 1950 al 1953.

Il compito più urgente era però quello di rientrare in Germania ed iniziare il suo programma di rieducazione, a partire dal confronto con il recente passato per far comprendere al popolo tedesco che cosa fosse realmente stato il nazionalsocialismo e come questo si fosse potuto insinuare nella storia tedesca. L'interpretazione che Döblin dà del nazionalsocialismo non è univoca. In *Kritik der Zeit* Döblin rappresentava il regime nazionalsocialista come una potenza esterna, non un prodotto tedesco ma frutto di una degenerazione europea, che riuscì ad affermarsi in Germania e dominò un popolo silenzioso e oppresso<sup>736</sup>. Seguendo questa interpretazione, dunque, i tedeschi sarebbero stati completamente estranei alla nascita e all'ascesa del regime nazista e la loro unica

---

<sup>736</sup> Cfr. Döblin, *Kritik der Zeit*, cit., pp. 24, 31.

colpa sarebbe stata quella di essersi resi vulnerabili dinanzi alla propaganda nazionalsocialista. La posizione di Döblin si trova in accordo con quella parte della storiografia tedesca che sostenne l'estraneità del nazismo alla storia tedesca. Tra i sostenitori di questa tesi ci fu Friedrich Meinecke che poneva l'accento su fattori spirituali, soprattutto sulla personalità di Hitler, e non tanto economici o sociali. Un altro sostenitore della tesi dell'estraneità della Germania al nazionalsocialismo fu Gerhard Ritter, il quale sostenne la tesi del nazismo come la forma tedesca di un fenomeno europeo, le cui origini stavano nella crisi del liberalismo, nell'industrializzazione e nell'avvento dei partiti di massa. A partire dal 1946, con gli scritti *Die deutsche Utopie von 1933 und die Literatur*, *Die literarische Situation* e *Der Nürnberger Lehrprozess*, Döblin iniziò ad interrogarsi sulle cause che avevano favorito la diffusione e l'ampio successo della propaganda nazista tra il popolo tedesco e maturò una nuova interpretazione del nazionalsocialismo. Döblin ripercorre la storia tedesca, mostrando che già nel XVIII secolo la Prussia di Federico II iniziò a preparare il terreno per il trionfo del regime nazista. Il nazionalsocialismo sarebbe dunque stato un prodotto interno della mentalità del popolo tedesco, frutto della radicalizzazione di tendenze, come l'antisemitismo e il nazionalismo, già presenti in Germania<sup>737</sup>. Nell'appoggiare questa tesi, Döblin si trovava in accordo con quegli storici che vedevano il nazismo come l'inevitabile e conseguente prodotto dello «spirito germanico», come lo studioso francese Edmond Vermeil e George Lachmann Mosse, il quale sostenne che Hitler seppe sfruttare il movimento nazional-patriottico ispirato all'idea del *Volk* nato dal processo di unificazione nazionale.

Le reazioni della popolazione tedesca all'avvento del nazionalsocialismo furono diverse. La prima di queste, diventata un vero e proprio cliché, dava un'immagine dei tedeschi che sembravano estranei alla catastrofe nazista e lontani da quell'inarrestabile precipitare di eventi che condussero il paese allo sfacelo<sup>738</sup>. Ciò che li preoccupava era riuscire a ripartire e a ricostruire tutto ciò che era stato distrutto, come se nulla fosse mai successo. Questo tipo di tedesco, che apparentemente non ha visto né sentito nulla e che presumibilmente non era un nazista, appare anche in *Nürnberger Lehrprozess*<sup>739</sup>.

<sup>737</sup> Id., *Der Nürnberger Lehrprozess*, cit., p. 22-23.

<sup>738</sup> Id., *Ich kannte die Deutschen*, cit., p. 385.

<sup>739</sup> Id., *Der Nürnberger Lehrprozess*, cit., p. 24, 31.

Pur non negando l'orrore, egli visse il nazionalsocialismo con una consapevolezza distaccata e marginale, senza riconoscere le reali responsabilità. Accanto a questo primo gruppo, Döblin individuò coloro che, disorientati e paralizzati, non riuscivano a reagire e a staccarsi dall'apparato nazista e che al contrario sprofondarono in una letargia e in un graduale ritiro alle esigenze più elementari, anziché favorire riflessione critica e coscienza storica<sup>740</sup>. La propaganda e la *Gleichschaltung* dell'opinione pubblica e delle istituzioni, livellarono e manipolarono a tal punto le menti dei tedeschi che questi non riuscivano più a pensare e ad agire se non entro quei ristretti e rigidi schemi che il regime imponeva loro. Come automi, anche dopo la liberazione, essi continuarono a comportarsi come se il *Führer* fosse ancora al potere. L'aggressivo nazionalismo tedesco è stato per Döblin uno dei fattori centrali che ha contribuito al successo del nazionalsocialismo. Esso ha inoltre mascherato i crimini del regime e distolto l'attenzione dalle reali responsabilità dei singoli individui. E ciò che rendeva la situazione ancora più grave era il fatto che, a suo giudizio, questo pathos nazionale era ancora attivo nella letteratura del dopoguerra. La propaganda del nazionalsocialismo trasformò i singoli individui in una massa indistinta e disorientata con l'obiettivo ultimo di distruggere l'individualità dell'uomo ed eclissare la sua ragione, esautorandola dalla possibilità di esercitare la sua funzione critica<sup>741</sup>. La posizione di Döblin si trovava in accordo con le argomentazioni avanzate da Gustave Le Bon e Sigmund Freud sulla psicologia di massa. Secondo le Bon la folla è uno stato d'animo comune, è un momento, generato da determinate circostanze, in cui il singolo si disfa della sua particolarità per acquisire caratteristiche nuove che lo rendono partecipe di un'anima collettiva, ma questo processo determina l'annullamento della personalità cosciente e razionale a favore del predominio di quella inconscia ed irrazionale, rendendola influenzabile e manipolabile. A giudizio di Freud nelle masse artificiali al singolo è negata ogni autonomia, c'è totale asservimento a tutto ciò che il capo-ipnotizzatore comanda ed afferma. La massa estende tale processo ipnotico, poiché alla relazione istituita con l'oggetto, cioè il capo, e alla sostituzione dell'ideale dell'Io con lo stesso, essa vi aggiunge l'identificazione con gli altri individui. La massa non è altro che la

<sup>740</sup> Id. *Schicksalsreise*, cit., pp. 327–328.

<sup>741</sup> Cfr. Id., *Kritik der Zeit*, pp. 32, 34, 76, 78 e 124.

reincarnazione dell'orda primordiale e la psicologia della massa corrisponde ad uno stato di regressione psichica analoga a quella dell'orda primordiale.

Anche la letteratura, come il popolo tedesco, necessitava di un intervento urgente. Fino al 1933 la letteratura si era sviluppata liberamente ed autonomamente sul territorio tedesco, generando autori eccellenti ed illustri. In questo processo lo stato ricoprì un ruolo minimo o addirittura nullo, poiché stato e letteratura esistevano come due poteri separati, una separazione questa che ebbe numerosi aspetti utili e positivi. Usando una classificazione poco obiettiva e per moti versi anche poco coerente, Döblin suddivise la letteratura del periodo antecedente all'avvento del regime nazista in tre gruppi distinti: il gruppo feudale, il gruppo umanista e quello progressista<sup>742</sup>. Il primo gruppo, quello conservativo e feudale, era un gruppo che si rivolgeva al passato e che tendeva al classicismo. Tali scrittori però caddero nell'imitazione epigonale della letteratura passata. Il secondo gruppo era quello umanista-borghese. Gli autori che facevano parte di questo gruppo si erano confrontati con le idee dell'Illuminismo e della Rivoluzione del 1789 e avevano fatto propri gli ideali di libertà e umanità. Essi sostenevano questi ideali e la loro missione consisteva proprio nel tramandarli e nel garantirne la continuità ma erano destinati al fallimento a causa del loro atteggiamento decadente. Il terzo gruppo era quello progressista, il quale, in deciso contrasto con il gruppo feudale e con quello umanista, introdusse un nuovo modo di affrontare la realtà e la letteratura. Questi scrittori amavano sperimentare, la loro letteratura era in continua evoluzione, il loro linguaggio non trovava mai un'unica e rigida cristallizzazione. Con l'avvento del potere utopico nazista nessuno dei tre gruppi riuscì a salvarsi. La letteratura venne così tanto mutilata e storpiata che diventò «Rumpfliteratur»<sup>743</sup>, una letteratura che vegetava all'interno della serra dell'utopia biologica. Il potere utopico terrorizzò e corruppe la letteratura fino a farla ammutolire e imputridire interiormente, obbligandola ad ubbidire solo agli ordini della propaganda. Fu però impossibile raggiungere un totale allineamento interiore in tutti gli intellettuali. Per molti scrittori la lacerazione interiore condusse ad un corazzamento dell'io, ad una recessione nel proprio intimo, alla cosiddetta *Innere Emigration*, ma essi rimasero vittime di una asfissia dovuta al

<sup>742</sup> Cfr. Id., *Die deutsche Literatur (im Ausland seit 1933)*, cit., p. 317.

<sup>743</sup> Id., *Die literarische Situation*, cit., p. 438.

soffocamento della vita spirituale e della parola e poiché si era costretti ad un totale mutismo. Si doveva uscire da questa paralisi, che ancora dilagava, e risanare la letteratura, e per fare ciò era necessario «inoculare nuovi semi»<sup>744</sup>, i quali dovevano provenire sia dall'esterno sia dall'interno. Era dunque necessario agire sull'interiorità e sulla spiritualità dei tedeschi e anche la letteratura doveva adattarsi a questa nuova missione.

Uno strumento fondamentale di questo programma di rieducazione e di risanamento fu rappresentato dalla rivista «Das Goldene Tor», fondata da Döblin nel 1946 grazie alle sovvenzioni delle autorità francesi. La «Porta d'Oro» della «libertà e solidarietà dei popoli», che si richiamava alla tradizione democratica della storia tedesca iniziata da Lessing, doveva essere il suo strumento di rieducazione e il mezzo per raggiungere la verità. La rivista si mostrava come simbolo di libertà e di solidarietà tra i popoli. Essa voleva recuperare quella continuità spirituale che il nazismo aveva bruscamente interrotto e allo stesso tempo rafforzare il senso di realtà al fine di favorire il confronto critico con essa. Il riferimento a Lessing era un chiaro tentativo di voler riportare i lettori, e in misura più estesa l'intero popolo tedesco, all'uso sapiente della ragione e al recupero delle capacità di giudizio critico ed autonomo. Un ruolo fondamentale spettò alla letteratura straniera, la quale non solo avrebbe allontanato il lettore da quella presunzione culturale in cui viveva da più di un decennio, ma costituiva anche uno strumento fondamentale per favorire l'avvicinamento e la comprensione tra i popoli. L'interesse per la letteratura straniera, in tutte le sue forme, era il tentativo dell'editore di raggiungere una democratizzazione della letteratura, e con essa Döblin voleva anche ampliare l'orizzonte letterario e culturale dei lettori tedeschi, includendo popoli extraeuropei, un tempo tra i più forti, come ad esempio i popoli cinese e persiano, tutto ciò però sempre con la consapevolezza della propria identità nazionale. Döblin riteneva necessario confrontarsi con la passata tradizione letteraria e tramandare una corretta eredità culturale. Nel secondo anno della rivista egli inaugurò una rubrica dal titolo *Revision literarischer Urteile*, nella quale intendeva recuperare gli scrittori oppressi e perseguitati dal regime nazionalsocialista e rivisitare la tradizione culturale del paese. Dovevano essere recuperati autori come Hölderlin, letto secondo schemi concettuali ampiamente

---

<sup>744</sup> Cfr. Id., *Die deutsche Utopie von 1933 und die Literatur*, cit., p. 388.

confluiti nell'ideologia e nella propaganda del regime, come Hebel, Mörike e Stifter, sminuiti a rappresentanti di una piccola letteratura di paese e i classici tedeschi, dei quali Döblin voleva correggere la ricezione restaurativa e borghese e restituire loro la forza educativa ed istruttiva che realmente possedevano. La figura chiave nella costruzione di questa tradizione letteraria era Arno Holz. Fu proprio con Holz che Döblin decise di aprire nel 1947 la rubrica *Revision literarischer Urteile* e nel 1951 la collana *Verschollene und Vergessene* della *Mainzer Akademie*. Nella *Grabrede für Arno Holz*, che Döblin aveva tenuto il 30 ottobre 1929 alla *Sektion für Dichtkunst*, l'autore elogiò Holz e la sua attività e tracciò un fondamentale parallelismo con Lessing. Arno Holz fu colui che tra i primi cercò di rompere con la passata tradizione letteraria, puramente estetica ed epigonale, e promosse un ritorno alla realtà, non solo nei contenuti ma anche nella forma, animato dalla volontà di rinnovare la lingua ed elaborare nuove strutture sintattiche<sup>745</sup>. Un ruolo fondamentale nel programma di ricostruzione spirituale e culturale del paese era ricoperto anche dagli autori in esilio. Tuttavia, nonostante i suoi ripetuti sforzi, Döblin non riuscì a convincerli a collaborare continuativamente con «Das Goldene Tor» e già un anno dopo l'uscita del primo quaderno della rivista egli si lamentava della scarsa risonanza dei suoi ripetuti appelli. Accanto alle oggettive difficoltà delle comunicazioni postali e all'insolvenza della rivista nei confronti degli autori in esilio, vi erano altri motivi alla base di questa mancata collaborazione, tra cui soprattutto il modo in cui portò avanti, all'interno della rivista, la sua controversia con Thomas Mann, accusato di aver abdicato alla vita e di aver elevato ad un principio estetico la sua intera esistenza. Dopo l'insuccesso con gli autori in esilio a New York e in California, tra il 1948 e il 1949 Döblin si concentrò principalmente sui cosiddetti *Verschollenen*, ovvero quegli autori che erano morti durante l'esilio o che rischiavano di cadere nel dimenticatoio. Si trattava spesso di scrittori con cui lo stesso Döblin ebbe contatti personali prima del 1933, come Stefan George, Jakob Haringer, Max Herrmann Neißé, Georg Kaiser, Else Lasker-Schüler, Robert Musil e Alfred Wolfenstein. Negli ultimi due anni della rivista Döblin diede spazio ai *Remigranten*, gli scrittori che, come lui, ritornarono in Germania, tra cui Iwan Goll, Hans Henny Jahnn, Annette Kolb, Albrecht Schaeffer e Karl Thieme. Per quanto riguarda gli intellettuali che fecero ritorno

---

<sup>745</sup> Cfr. Id., *Grabrede für Arno Holz*, p. 136.

nella zona di occupazione sovietica, solo Johannes R. Becher collaborò alla rivista fino al 1949. Döblin voleva raggiungere un'unità culturale e spirituale del paese, impegnandosi per un legame tra le due Germanie e l'interesse dell'autore per Becher ne era la dimostrazione. Inoltre nella battaglia di Becher per il ritorno degli eterni assiomi dell'umanità e della verità, Döblin scorgeva un importante punto di incontro. Un altro importante contributo alla rigenerazione del paese doveva provenire dai giovani scrittori della nuova generazione, ai quali dedicò una sezione speciale dal titolo *Neue deutsche Romantik* che si propose come raccolta letteraria.

Tra i suoi compiti la rivista si poneva il raggiungimento della libertà e della solidarietà tra i popoli. Si trattava di una comprensione tra popoli che si articolava in due direzioni, da un lato come mediazione tra vincitori e vinti, dunque tra francesi e tedeschi, dall'altro come mediazione tra Est ed Ovest nel delicato contesto della Guerra Fredda. Döblin voleva agire come portavoce delle volontà dei francesi di instaurare una comunicazione collaborativa e costruttiva e allo stesso tempo come istanza critica tedesca. Per favorire la comunicazione tra i vincitori ed i vinti, l'editore introdusse, nel primo quaderno della rivista, la rubrica che nacque sotto il motto di «Der französische Wille zur Verständigung» ma che prese poi il titolo più neutrale di *Veranstaltungen und Kundgebungen*. Scopo di questa rubrica era valorizzare il lavoro culturale positivo degli Alleati e mostrare che la loro politica di occupazione non era finalizzata solo a punire i colpevoli, ma anche a riportare la pace e la giustizia nel paese. L'altro versante della solidarietà tra i popoli era quello che interessava l'Est e l'Ovest dell'Europa. Nel secondo quaderno del terzo anno Döblin raggruppò sotto il titolo *West-östliche Bilder* testi croati, cechi, ungheresi e finlandesi. In un momento storico in cui l'Unione Sovietica stava estendendo il dominio del partito comunista nell'Europa orientale, la raccolta *West-östliche Bilder* ricopre un'importante funzione politica: essa può essere considerata il tentativo di Döblin di respingere e contrastare, in ambito spirituale e culturale, la linea di demarcazione che si stava tracciando tra il blocco sovietico e quello americano.

A partire dal terzo anno la rivista iniziò ad essere redatta con un chiaro orientamento religioso e nell'ultimo quaderno di quello stesso anno Döblin si espresse a favore del Cristianesimo e della via cristiana lungo la quale voleva accompagnare i suoi lettori lungo per condurli così infine ad un arricchimento

spirituale. A tale scopo l'editore, immediatamente dopo la sua prefazione, decise di pubblicare il saggio di Albert Béguin sul tema *Der Christ und die Dichtung der Zeit*. Béguin si distanziò dalla *Erbauungsliteratur*, la letteratura edificante religiosa e legata alla prassi devozionale, e definì i veri compiti di un autore cristiano, il quale doveva portare avanti un rinnovamento religioso e letterario allo stesso tempo e tentare di realizzare i valori del cattolicesimo autentico. La religione non doveva pertanto essere concepita come un valore statico, saldo e inamovibile, bensì come una forza attiva, dinamica e innovatrice e il poeta cristiano doveva informare su questo tutti gli uomini. Nella sua introduzione Döblin illustrò anche la figura del vero cristiano, il solo che avrebbe potuto percorrere questo cammino ed elevarsi spiritualmente. Il vero cristiano non era colui che professava la fede cristiana, ma era ribelle, poiché cercava di impiegare la fede religiosa per gli scopi pratici dell'agire umano, un tema in stretta analogia con la figura-modello di Lessing e soprattutto con la figura di Friedrich Becker del romanzo *November 1918*<sup>746</sup>.

Il saggio di Béguin introduce un altro importante tema, e cioè il rapporto tra poesia e religione. Döblin riteneva che la letteratura fosse un'arma fondamentale contro il male, il quale anche se non poteva essere sconfitto definitivamente, poteva comunque essere indebolito. Durante il discorso che Döblin tenne nel marzo 1950 alla *Mainzer Akademie*, Döblin affermò che la poesia aveva il compito di mostrare all'uomo perduto ed esiliato nella realtà materiale una realtà superiore che portava in sé elementi di un'altra verità, la quale non poteva essere compresa né con i sensi né tramite schemi concettuali, ma della quale l'uomo era consapevole e accettava. La poesia è in grado di avvicinare l'uomo alla vera cura e alla salvezza: questo è il suo ruolo principale<sup>747</sup>.

Nonostante i suoi ripetuti sforzi, il progetto di rieducare il popolo tedesco e rigenerare l'intero paese attraverso la rivista non riuscì a prendere piede e non incontrò il consenso e l'appoggio che aveva sperato. «Das Goldene Tor» era stata un fallimento ed intanto il male e il peccato e i germi nazisti continuavano a dilagare nella società. Tuttavia, anche negli ultimi anni, lo scrittore portò

<sup>746</sup> Cfr. Id., in «Das Goldene Tor», III, 8, 1948, cit., p. 723.

<sup>747</sup> Cfr. Id., *Die Dichtung, ihre Natur und ihre Rolle*, in *Aufsätze zur Literatur*, cit., pp. 211–268.



avanti un programma di rivoluzione etica, che non risulta in ultima analisi essere giunto ad esiti fatalisti o disfattisti, ma si concentra sull'interiorità dell'uomo, per la quale era lecito ancora attendersi una rivoluzione interiore. La necessità del dolore e della sofferenza era tema noto e caro a Döblin già ai tempi di *Berlin Alexanderplatz* ed era stato approfondito anche nello scritto del 1948, di forte matrice religiosa, intitolato *Unsere Sorge der Mensch*, dove il tema del dolore assumeva i tratti di un vero e proprio sistema dottrinale, dotato di un forte aspetto fecondo. Il dolore e la sofferenza erano parte dell'esistenza umana e dovevano essere vissute come esperienze edificanti, capaci di condurre l'individuo all'evidenza. Per Döblin la presenza del male è il preludio al cammino di dolore e sofferenza che l'individuo dovrà affrontare ma solo percorrendo questo cammino di crisi e di dolore si può giungere alla redenzione e alla verità.

Il protagonista della tetralogia *November 1918. Eine deutsche Revolution* è Friedrich Becker, insegnante di filologia classica e tenente ferito in guerra, che diviene proiezione e catalizzatore della sfaccettata realtà storica presentata dallo scrittore, e che per molti tratti ricalca quella dello stesso Döblin. La storia di Becker è un processo di lenta scoperta e chiarificazione che comincia proprio durante la sua permanenza al lazzeretto militare di Hagenau. Con la figura di Antigone Becker cerca di rielaborare storicamente il tema del dolore e la sua ripercussione sulla sfera politica e così riesce a compiere quel salto, ad intraprendere un percorso che lo porta ad esplorare il male e la sofferenza procurata, riflettendo intensamente sul dolore dei soldati caduti e sulla tragedia della guerra. Egli raggiunge lentamente quello stato di contrizione che è necessario per potersi mettere di fronte al male, uno stato di profonda analisi interiore e di preghiera. La sua preghiera rivolta alla pace conduce Becker alla prima visione del mistico medievale Taulero, il quale, durante le sue apparizioni, annuncia al protagonista un nuovo percorso di dolore e sofferenza per giungere alla verità. Il mistico appare come il predicatore di un rinnovamento della vita, come il fautore della sofferenza che accresce la grazia, di un percorso di fede che passa attraverso l'esperienza del dolore. Guidato da Taulero, Becker ripercorre le tappe del cammino del mistico proposte dallo stesso predicatore medievale. Il protagonista attraversa la «purificazione» (via purgativa) e si distacca dalla sfera estetica, iniziando con il criticare un'opera di significato

epocale, *Tristan und Isolde* di Wagner per abbandonare infine anche dal messaggio umanista. Dopo un'altra apparizione del mistico e dei tre misteriosi accompagnatori egli si dirige verso la «contemplazione» del dolore di Cristo e l'allontanamento da tutto ciò che non è rivolto a Dio (via illuminativa) ed infine giunge alla «divinizzazione», cioè l'unione con Cristo e il passivo affidarsi alla sua volontà (via unitiva), grazie anche all'infermiera cattolica Hilde, la sua prima catechista e successivamente la sua salvatrice. Becker è un cristiano ribelle, un eroe che ha fallito, ma il protagonista viene giustificato perché, con la sua ribellione, porta avanti uno dei doveri del vero cristiano, quello cioè di combattere per liberare se stesso e i suoi fratelli dal male e dai costringimenti terreni e raggiungere così la redenzione, come Döblin annunciò nel saggio del 1950 *Christentum und Revolution*<sup>748</sup>. Attraverso l'esperienza della guerra, del male e dei traumi, e infine, attraverso il confronto con la morte, Becker è giunto all'apice del suo percorso di iniziazione alla fede cristiana, che coincide con il ricongiungimento a Dio.

Anche il protagonista dell'ultimo grande romanzo di Döblin *Hamlet oder die lange Nacht nimmt ein Ende* si fa portatore di questo messaggio. La storia di Edward Allison ha inizio con la mutilazione della sua gamba sinistra subita sul fronte alleato in Asia orientale, durante un bombardamento aeronavale giapponese. Ritornato a casa, in Inghilterra, egli è determinato a cercare la verità e a fare chiarezza sulla colpa e delle responsabilità di guerra. Come Becker, Edward deve percorrere un cammino di dolore per giungere all'evidenza e, come il personaggio shakespeariano di Amleto, questo cammino si compie su due tragitti contrapposti, quello dell'esperienza traumatica della guerra e quello della tragedia familiare. Nella sua evidenza, il rimando all'Amleto di Shakespeare è emblematico della volontà di Döblin di evocare il complesso di turbe psicologiche delle quali soffre Edward: un irrisolto complesso edipico, un altrettanto insuperato conflitto con il padre, la ricerca spasmodica della verità, la perdita di identità e la percezione di uno strappo tra verità e realtà. Edward imposta le sue azioni nei termini kierkegaardiani di «onestà» e «verità» e si identifica con il continuo inquieto interrogarsi del filosofo danese. Questa ricerca della verità sulla guerra si trasforma sempre più in una ricerca della verità

---

<sup>748</sup> Cfr. Id., *Christentum und Revolution* in *Ansätze zur Literatur*, cit., pp. 379–383.

sulla sua famiglia e sui suoi genitori. Il padre Gordon, un famoso scrittore isolato nell'escapismo, per allontanarsi dalle incessanti domande del figlio, organizza delle serate di conversazione, durante le quali ogni partecipante racconta una storia. I racconti sono una resa dei conti, velate confessioni e rivelazioni di verità per alcuni personaggi, per altri invece sono goffi tentativi di nascondere la verità, che però risulteranno pur sempre in un fallimento e avranno il risultato opposto. Le serate narranti ripropongono racconti biblici, miti antichi, leggende medievali, sonetti di Michelangelo, il *Re Lear* e l'*Amleto* shakespeariani, ma pure riflessioni di Kierkegaard, tutti con un profondo significato simbolico. A dare inizio a queste serate di racconti è proprio il padre di Edward, Gordon Allison con la storia di «Lord Crenshaws Abenteuer», scritta da lui stesso. Questo è in realtà un racconto retrospettivo che ripercorre, in modo cifrato, il rapporto conflittuale tra Gordon e la moglie Alice fino al momento del loro matrimonio e introduce anche il problema della ricerca di sé, un altro importante tema del romanzo. La ricerca della verità da parte di Edward raggiunge uno dei suoi più alti picchi quando decide di leggere davanti alla famiglia alcune pagine di Kierkegaard. Il filosofo danese è chiaramente lo stesso Edward e la passione di Kierkegaard per le domande, diventa anche sua. Dopo il racconto di Proserpina e Plutone la madre Alice confessa che Gordon non era il suo vero padre. Con tale frase si rompe il rapporto edipico che legava Edward alla madre e da questo punto in poi vi è un susseguirsi di vicende che segnano un progressivo e veloce crollo degli equilibri, già precari, della famiglia Allison, che alla fine si disgrega completamente. Tuttavia, da questo dolore, Edward capisce che è necessario agire per diventare un uomo indipendente e liberarsi da ogni manipolazione, per riuscire a vedere la realtà in modo consapevole ed autentico e giunge ad un'importante verità sulla responsabilità di guerra. Fino ad allora aveva individuato nel padre, e quindi nella generazione dei padri, la figura principalmente responsabile della guerra e dell'abbassamento della soglia della responsabilità personale, sebbene neppure la madre ne rimase scevra. Tuttavia, Edward capisce che la società è solo uno dei responsabili. Edward capisce che non era solo vittima della società e dei suoi organismi e dell'escapismo della sua famiglia, ma egli prende coscienza anche della propria responsabilità. La colpa della guerra era dunque anche personale e non solo sociale o familiare. Edward è ora vicino alla salvezza, poiché capisce che la

verità va ricercata nella sfera personale e soggettiva. Egli comprende la sua responsabilità dinanzi alla società e al mondo intero ed incarica se stesso per riportare la pace e la verità. Nel 1946, con la prima versione del finale del romanzo, lo scrittore guida il suo eroe protagonista verso lo studio della Teologia e dopo un periodo di riflessione, preparazione e purificazione entra in un convento belga. A questa prima breve conclusione del romanzo, che non venne mai pubblicata, ne seguì nel 1956 una seconda, appositamente pensata per la pubblicazione del romanzo nella Repubblica Democratica Tedesca. In questa nuova versione il protagonista decide di dedicarsi alla sua purificazione immerso nella società, devolvendo tutti i beni del padre ad un istituto di beneficenza e dirigendosi così verso una nuova vita. Questi due finali sono solo apparentemente inconciliabili, in realtà mostrano la rivelazione ultima che Edward raggiunge: alla fine rimane solamente l'individuo che, solo e consapevole, decide il suo cammino, sia esso legato ad una vita di riflessione, di autocritica e di devozione in un convento, o ad un impegno attivo nella società. Becker ed Allison hanno saputo rielaborare il dolore in modo positivo, l'hanno superato e, forti di questa nuova e rinnovata consapevolezza, sono riusciti a raggiungere la verità e la salvezza.

In questo percorso gli insegnamenti di Taulero e la filosofia di Kierkegaard ricoprono un'importanza fondamentale. La svolta, la trasformazione, la crisi esistenziale e la conseguente conversione sono i temi più cari alla dottrina tauleriana e furono proprio questi ad esercitare un enorme fascino sullo scrittore. In Taulero Döblin ritrovò delle notevoli analogie con le sue teorizzazioni, in modo particolare la dottrina dei tre stadi, o vie della vita spirituale, del mistico medievale corrisponde ai tre stadi del processo di sviluppo, come i tre «salti» di Wang-lun e le tre «conquiste» di Franz Bieberkopf. Un percorso analogo anche a quello dello stesso Döblin, che deve vivere il dramma della Guerra e dell'esilio, il lutto e il dolore, per intraprendere un cammino verso la fede che lo porta alla definitiva conversione al cattolicesimo. Rimase inoltre affascinato dalla polarità tra uomo esteriore e uomo interiore e dalla teoria della necessità del dolore per lo sviluppo e la purificazione da uomo esteriore a uomo interiore. Il punto di partenza è lo sguardo alla propria interiorità. La conoscenza di se stessi è la base per il cammino di salvezza. A partire dal 1935 Döblin si dedicò anche alla lettura di

Kierkegaard, del quale lo interessavano soprattutto la sua indole e la sua disposizione interiore. Döblin non giunge mai alla radicale condanna della sfera estetica che invece si legge in Kierkegaard; in *Hamlet*, ad esempio, l'arte assume una funzione centrale, poiché è uno strumento capace di condurre Edward alla verità. Ancor prima nell'opera *Unser Dasein* del 1933 e nel saggio filosofico *Das Ich über der Natur* del 1927 Döblin definisce l'arte come un mezzo con il quale l'uomo, che è un individuo incompleto, può tendere alla perfezione, poiché l'arte crea un collegamento con il mondo naturale e annulla l'isolamento in cui si trova l'uomo stesso. Friedrich Becker ed Edward Allison possono comunque essere considerati rappresentanti viventi del livello estetico dell'esistenza secondo le categorie di Kierkegaard, nella misura in cui appaiono all'inizio come personaggi eccentrici che hanno eletto il loro «io» a valore assoluto e vivono nell'immediatezza e nella superficialità. Per questo motivo giungono ad uno stato di disperazione che li porta ad intraprendere un cammino etico per raggiungere la fede religiosa. Anche il destino della pellegrina Aetheria, narrato nell'omonimo racconto *Die Pilgerin Aetheria* del 1955, rimanda all'insegnamento kierkegaardiano della fede come sfida eterna, anelito e lotta, intimamente congiunta con il paradosso, l'angoscia e il dolore. Tale sofferenza è però anche legata alla beatitudine, nella comune convinzione di Döblin e di Kierkegaard che la fede debba essere raggiunta attraverso il male e la sofferenza. La fede, per Döblin come per Kierkegaard, risulta dal salto definitivo che allontana l'individuo dalla logica e dalla comprensione e lo proietta verso l'accettazione delle leggi dell'assoluto. Lo stesso Döblin, attraverso il dolore dell'esilio, arrivò a compiere quel salto verso la fede e verso l'assoluto. Solo la fede e la figura di Cristo potevano sottrarre l'uomo all'angoscia e alla disperazione, che costituiscono strutturalmente la sua esistenza. Questo pensiero emerge nel secondo *Religionsgespräch*, *Der Kampf mit dem Engel*, in cui l'«io», divenuto con la conversione in rapporto con il Tutto della creazione divina, è il singolo che trova posto nella comunità, il corpo di Cristo. L'esistenza del male e della sofferenza trovava una sua giustificazione superiore, non accessibile razionalmente, ma raggiungibile attraverso la grazia e la salvezza.

Negli ultimi anni della sua esistenza, tutte le certezze sembravano improvvisamente crollate al cospetto della storia. Tuttavia, dagli scritti dell'ultimo periodo, appare evidente come Döblin rifiutasse l'ascesi e la rinuncia

e intendesse invece concentrarsi sull'interiorità dell'individuo per portare avanti un programma di terapia e, al tempo stesso, di azione. La religione cristiana appariva allo scrittore come l'ultima ancora di salvezza e nell'ultimo periodo diviene infatti preponderante il ruolo del Nuovo Testamento, con riferimenti alla vita di Cristo, con l'uso di parabole e di citazioni, ma anche attraverso il Vangelo di Giovanni e soprattutto le lettere di San Paolo, quella ai Romani e ai Corinzi in particolare. San Paolo ricopre un ruolo fondamentale nei pensieri del tardo Döblin, soprattutto riguardo ai temi del peccato, della caduta e della predestinazione, a cui si legano i concetti della grazia e della salvezza. Con il termine «caducità», Döblin, come San Paolo, vuole indicare la strumentalizzazione delle cose materiali ai fini dell'egoismo umano, che le ha deteriorate, pur senza mutarne la natura<sup>749</sup>. Nel racconto *Die Pilgerin Aetheria* e nel *Religionsgespräch Der unterbliche Mensch*, Döblin affrontò questi temi e arrivò alla conclusione che l'unica salvezza per liberarsi dalla schiavitù della corruzione nella vita terrena è affidarsi a Dio e riconciliarsi con la fede religiosa. I pensieri sulla «malattia, la vecchiaia e la morte» si facevano sempre più forti, ma in questo scorrere di riflessioni e ricordandosi del «Glockenlied» di Nietzsche, Döblin giunse ad un'importante scoperta: la vita è assediata dal male, costellata di sofferenze, dolori, malattie e profondi turbamenti d'amore, che si ripetono continuamente, ma essi sono solo una piccola parte del lungo viaggio della nostra esistenza. Nella precarietà e nella decadenza della vita umana, Dio, «der Ursprung», rimase se stesso e la sua morte e risurrezione erano per Döblin la dimostrazione che la vera vita non si deve fermare dinanzi alla vecchiaia, alla malattia e alla morte. Nei suoi ultimi appunti raccolti sotto il titolo di *Vom Leben und Tod, die es beide nicht gibt*, lo scrittore nella contemplazione della bellezza del creato e dei suoi fenomeni naturali, giunge a considerazioni simili a quelle contenute negli scritti degli anni Venti sull'Io e la Natura. La morte gli appare come la conclusione di un ciclo vitale, una tappa del continuo rigenerarsi della natura, in cui morte e vita sono un'unica cosa, dunque non esistono, almeno non nella dimensione finita e terrena dell'esistenza umana. La sua adesione alla fede cattolica, l'inclinazione alla tematica esistenzialista, ha origine da un razionalismo «mistico» del tutto personale e mostra influenze dalla teosofia, dalla

---

<sup>749</sup> Cfr. Id., *Journal 1952/53*, pp. 511–539.

cabala, dall'alchimia e dall'ermetismo. La sua religiosità, che non può essere considerata l'adesione incondizionata ad un dogma che si consuma nella meditazione e nella confessione, non è fine a se stessa ma si fa essa stessa portatrice di un programma di rieducazione, più interiore, in linea con quello più esplicito che Döblin aveva avanzato con «Das Goldene Tor». È una teologia dialettica fondata su un'etica politica che non si esaurisce mai nella rassegnazione, vi è solo delusione per non essere riuscito nel programma di rieducare i tedeschi immediatamente dopo la sua *Remigration*. La rieducazione si era spostata nell'interiorità degli uomini, era da lì che bisognava partire per poter arrivare alla salvezza. Solo oltrepassando molte porte, quelle del dolore, della sofferenza, della malattia e infine quella della morte, ci si può riunire con l'«Urgrund» e si possono così raggiungere la verità e la redenzione.

## Zusammenfassung

Alfred Döblin ist ein zu wenig und schlecht gekannter Dichter geblieben, von dem man allenfalls *Berlin Alexanderplatz* zur Kenntnis genommen hat. Im Kanon der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts werden meistens Autoren wie Thomas Mann, Musil, Rilke, Broch und Kafka betrachtet, während der Name Döblin selten erwähnt wird. Warum es ihm so erging, hat verschiedene Gründe: Intoleranz, Ressentiment, Scham waren an der Abwehrhaltung der Verleger, Kritiker und Leser beteiligt. Es stellen sich aber der Rezeption andere Hindernisse in den Weg, und diese sind mit seiner Person und dem dichterischen Werk selbst gegeben. Döblin provozierte Zeit seines Lebens durch ambivalente bis gegensätzliche Positionen, so war er gleichermaßen Anhänger wie Kritiker des Futurismus, linkssozialistisch-anarchistisch, antifaschistisch und konservativ-revolutionär, Mediziner mit Interesse an mystischen, mythologischen und religionsphilosophischen Vorstellungen und ein Jude, der schließlich zum Katholizismus konvertierte. Er war doch gleichzeitig immer auch institutionell und kulturpolitisch engagiert. Hinzu kommt noch, dass sein Schreiben sehr dicht war. Sein Werk verlangt nicht nur eine ungewöhnliche Gesamtheit des Lesens, sondern auch eine rege, lebensspendende Interpretations- und Imaginationstätigkeit. Die vorliegende Arbeit untersucht die Phase nach der Rückkehr aus der Emigration ab 1945, welche bisher die wenigste Aufmerksamkeit in der Forschungsliteratur gefunden hat.

Nach der Machtübernahme Hitlers und dem Reichstagsbrand in Berlin verließ Döblin am 28. Februar 1933 Berlin und in den ersten Märztagen erreichte er Zürich. In der Schweiz durfte Döblin seinen Lebensunterhalt nicht als Arzt bestreiten, weshalb er im September nach Paris übersiedeln musste. Hier verschärfte sich für Döblin die Situation des Exils in mehrfacher Hinsicht.



Schmerzlich empfand er den Verlust der Arztpraxis, die ihm nicht nur den Umgang mit den Menschen, sondern auch die Möglichkeit zur täglich praktizierten Hilfeleistung und damit die Ausgleichung zum literarischen Schaffen gegeben hatte. Entscheidend vertieft wurde auch Döblins Gefühl der Isolation durch die fremde Sprache. Er konnte die Barriere der fremden Sprache zu seinem erheblichen Nachteil nicht vollends überwinden. Inzwischen setzte er aber seine literarische Tätigkeit mit unverminderter Intensität fort. Im Mai 1940 überstürzten sich die äußeren Ereignisse und wurden Döblins schlimmste Befürchtungen bestätigt. Im Zuge der Evakuierung der Pariser Behörden im Juni 1940 floh Döblin zunächst mit seiner Dienststelle vor den vordringenden deutschen Truppen, nahm jedoch seinen Abschied, um seiner Familie auf der Flucht folgen zu können. Es begann eine etwa einmonatige Irrfahrt quer durch Frankreich, die den Schriftsteller in die trostloseste Verfassung brachte. Er war ohne jeglichen Kontakt zu seiner Familie und in ständiger Furcht vor der drohenden Auslieferung an die Deutschen. In der Verlorenheit dieser Situation hatte Döblin angesichts des Kreuzifixes in der Kathedrale von Mende ein zwar möglicherweise nachträglich von ihm selbst etwas stilisiertes, aber wohl doch für seine Konversion wesentliches mystisch-religiöses Erlebnis. Anfang Juli traf er in Toulouse seine Frau wieder und zusammen mit ihrem jüngsten Sohn Stefan emigrierten sie nach Amerika. Sie reisten über Spanien und Portugal und im September 1940 erreichten sie New York. Durch die Vermittlung vom *Emergency Rescue Committee* erhielt er einen einjährigen Arbeitsvertrag bei der Filmgesellschaft Goldwyn-Mayer in Hollywood, wo er sich niederließ. Nachdem sein Vertrag nicht verlängert wurde, lebte er ab Oktober 1941 von Arbeitslosunterstützung. Die Pariser Schwierigkeiten wiederholten sich in Amerika und wegen seiner ungenügenden Kenntnis des Englischen konnte Döblin zu Amerikanern keine engeren Beziehungen anknüpfen. Im amerikanischen Exil, anders als in Frankreich, ist Döblin weder gesellschaftlich noch kulturell noch literarisch als Autor eine Integration auch nur annähernd gelungen. Von entscheidender Bedeutung für Döblins amerikanische Exilzeit wurde die im November 1941 vollzogene und langjährige weltanschaulich-religiöse Entwicklung zur Konversion zum Christentum katholischer Konfession. Die Konversion bedeutete für ihn nicht nur die Integration in eine weltweite Glaubensgemeinschaft, sondern auch eine

mögliche Verbindung mit einer spezifischen amerikanischen Gemeinde. Erst nach Kriegsende, bei der Feier zu seinem 65. Geburtstag in Santa Monica, wurde die Konversion allgemein bekannt, löste aber Reaktionen der Verständnislosigkeit und Empörung bei vielen deutschen Schriftstellerkollegen aus und mag daher zum Desintegration des Autors im kalifornischen Exil beigetragen haben.

Im November 1945 ist der Schriftsteller nach zwölf Jahren des Exils nach Deutschland zurückgekehrt. Döblin ist der einzige prominente deutsche Autor der 20er und 30er Jahre und des Exils, der sich unmittelbar nach Kriegsende in einer der westlichen Besatzungszonen Deutschlands niedergelassen hat. Er betrat Deutschland mit Optimismus, er wollte aktiv an der Entnazifizierung des Landes und der Belebung der kulturellen Trümmerlandschaft beteiligt sein, zunächst als ziviler Kulturoffizier der französischen Militärregierung, danach durch die Mitbegründung des *Akademie der Literatur und der Wissenschaft* in Mainz, deren Vizepräsident er 1949 wurde. Sein Engagement fand seinen Niederschlag u. a. in seinen Besprechungen, seiner Rundfunktätigkeit und als Herausgeber der Zeitschrift «Das Goldene Tor», deren erstes Heft im Oktober 1946 erschienen ist. Mit Hilfe französischer Subventionen konnte die Zeitschrift bis zum April 1951 fortgeführt werden, doch blieb ihr der dauerhafte Erfolg versagt. Im Bewusstsein einer literarisch interessierten Öffentlichkeit ist die Leistung des Autors als Herausgeber nahezu in Vergessenheit geraten. Seit 1951 häuften sich Äußerungen der Enttäuschung, und Döblin fing an, Bekannte vor einer Rückkehr nach Deutschland zu warnen. Das Schicksal der «Remigration» teilte er mit anderen Zeitgenossen, er erlebte sie jedoch auf eine besondere Weise. Die «Remigration» in den Osten bedeutete eine einfachere Integration, wobei im Westen wurden die Remigranten sehr oft Objekte von Ablehnung und Abwehr. Döblin konnte sich nicht heimisch fühlen, er erlebte nur Heimatlosigkeit und Wurzellosigkeit.

Bei seiner Wiederbegegnung mit den Deutschen versuchte Döblin zu klären, was der Nationalsozialismus eigentlich war und wie er sich in die deutsche Geschichte einfügen lassen konnte. Nur auf der Grundlage eines Verständnisses des NS konnte die Umerziehung schließlich glücken. Einerseits stellte er den Nationalsozialismus nicht als Ergebnis spezifisch deutscher, sondern gesamteuropäischer Entwicklungen. Hitler und den

Nationalsozialismus waren als eine von außen kommende Macht zu verstehen. In Absprache mit jenen Geschichtswissenschaftlern wie Friedrich Meinecke und Gerhard Ritter betonte er die Diskontinuität des Nationalsozialismus in der deutschen Geschichte. Meinecke machte das preußische Herrenmenschentum und die innere Fremdherrschaft eines Verbrecherclubs, Ritter den gesamteuropäischen Jakobinismus als Erbe der Französischen Revolution und die dämonische Machthybris Adolf Hitlers für die NS-Verbrechen verantwortlich. Andererseits hielt er den Nationalsozialismus für die Radikalisierung von Tendenzen wie Antisemitismus und Nationalismus, die schon vorher in Deutschland erkennbar waren. Sein Erfolg war also von innen, aus der Mentalität der Deutschen erklärbar. *Die deutsche Utopie von 1933 und die Literatur, Die literarische Situation* und *Der Nürnberger Lehrprozess* stellten die These der Kontinuität des Nationalsozialismus in der deutschen Geschichte in der Sichtweise von Geschichtswissenschaftlern wie Edmond Vermeil und George Lachmann Mosse dar. Vermeil hat bis ins Mittelalter zurückgegriffen und war der exponierteste französische Vertreter der Kontinuitätsthese eines «deutschen Sonderwegs», gemäß der Hitler, in direkter Kontinuität von Luther über Nietzsche und Bismarck stehend, gewissermaßen die zwangsläufige und notwendige Krönung der deutschen Geschichte darstelle. Mosse erkannte die Wurzeln des völkischen und rassistischen Denkens des NS-Regimes in der deutschen Gesellschaft des späten 19. Jahrhunderts. Hierbei sei er zu dem Fazit gekommen, dass sich der Nationalsozialismus in Deutschland vor allem deshalb so stark habe entfalten können, weil er sich Mythen in der deutschen Kultur zu eigen gemacht und – in pervertierter Form – genutzt habe, um eine größere Anhängerschaft an sich zu binden. Döblin versuchte den Nationalsozialismus immer wieder zu erklären, ohne dass er letztendlich zu einer eindeutigen Antwort kam. In seinem Aufsatz *Die deutsche Utopie von 1933 und die Literatur* hielt er die nationalsozialistische Ideologie für eine Kreuzung aus Utopie und Machtstreben. Im Laufe des 19. Jahrhunderts entwickelten sich in Deutschland zwei Utopien, eine ökonomische (kommunistisch-marxistisch) und eine biologische. Die erste Utopie kämpfte für die Abschaffung der Klassenspannungen zwischen den Menschen und die Einrichtung eines kommunistischen Gemeinwesens und gab den Arbeitern ein Klassenbewusstsein. Die zweite Utopie degenerierte und machte Nietzsches

Übermensch und Darwins Theorien zum Mittel, ihre Elemente wurden nach 1918 durch die Vorherrschaft von nationalistischen Tendenzen verändert und dadurch politikfähig, so wurde die Utopie zum aggressiven Militarismus und zum Mittel des nationalsozialistischen Regimes.

Das kritische Deutschlandbild überlappte sich mit einem ebenso kritischen Menschenbild. In der deutschen Bevölkerung gab es natürlich unterschiedliche Reaktionsweise auf den Zusammenbruch des Nationalsozialismus. Im *Nürnberger Lehrprozess* tauchte der typische Deutsche auf, der angeblich nichts gehört und nichts gesehen hatte. Er hatte die verbrecherischen Handlungen des NS-Systems vergessen, nicht als Folge der Verleugnung, sondern als Folge einer auf Erinnerungsbarrieren und Selbstabwehr beruhenden individuellen Psychodynamik. Döblin konzedierte zwar auch, dass es Gruppen gegeben haben, die dem Nationalsozialismus gegenüber immun gewesen sind, kritisierte sie aber, weil sie sich die wahren Verantwortungen nicht erkannten. Es gab dann eine zweite Gruppe von Deutschen, völlig orientierungslos und betäubt. Was der Autor konstatierte, war die Auswirkung des Nationalsozialismus auf das kollektive Bewusstsein. Die nationalsozialistische Propaganda und die Gleichschaltung der öffentlichen Meinung wie der Institutionen haben die Menschen soweit geprägt, dass sie nur noch in jenen vorgegebenen Schemata denken und reden konnten, deswegen verhielten sie sich auch nach dem Sturz des Regimes so, als wäre Hitler noch an der Macht gewesen. Diese kollektive Desorientierung benutzte er als Kennzeichnung der Nachkriegsmentalität, um seine Leser davon zu warnen und sie zur Reflexion zu bringen. Der aggressive deutsche Nationalismus war deswegen ein wichtiger Faktor für den Erfolg des Nationalsozialismus. Döblin bemerkte aber eine Fortdauer dieses Nationalismus, die Ablehnung der Aufklärung über den Nationalsozialismus, soweit sie von den Alliierten initiiert wurde, bis zur Verweigerung, diesen und seine Verbrechen zu reflektieren. Die Besonderheit des nationalsozialistische Propaganda und der Grund für ihren Erfolg lag für Döblin in ihren Massenveranstaltungen, die es schaffen, aus verantwortlichen Einzelnen eine dem Willen der Machthaber unterworfenen «hirnlose» Masse, wie Döblin sagte, zu machen. Diese Erklärung der Wirkung von Massenveranstaltungen im Nationalsozialismus bezog sich auf die ältere Argumentation von Le Bon und Freud und ihre Massenpsychologie. Die Propaganda des Nationalsozialismus

fürhte nach Döblin zu einer Art Massenwahn, in dem die Vernunft des Einzelnen außer Kraft gesetzt wird. Die Masse, das ist ein ganz und gar unmännliches Ungeheuer, erregbar und leichtgläubig. In der Masse wird auch der vernünftigste einzelne unaufhaltsam zu einem unberechenbaren Triebwesen, zum Weib, zum Kind, zum Wilden. Die Masse sehnt sich nach der Macht, mehr aber hoch nach Unterwerfung. Nach dem «Führer» und, das ist mehr als ein Wortspiel, nach dem Verführer. Durch eine Angleichung an die anderen Massenmitglieder erfolgt laut Freud beim Einzelnen eine Aufhebung der eigentümlichen Triebhemmungen. Damit einher geht jedoch ein Schwund der bewussten Persönlichkeit und es entsteht eine Neigung, sich von jedem Affekt innerhalb der Masse anstecken zu lassen und durch «gegenseitige Induktion» wiederum den Affekt zu verstärken. Insgesamt ist die Masse impulsiv, wandelbar und reizbar und sie wird fast ausschließlich vom Unbewussten geleitet. Das «Ich» nimmt eine bedeutsame Analogie am Anderen wahr und identifiziert sich mit ihm. Hinzu kommt eine Bewunderung des Führers einer Masse durch den Prozess der Idealisierung. Dabei fließt die narzisstische Libido auf das Objekt über und man liebt es wegen der Vollkommenheit, die man fürs eigene «Ich» angestrebt hat. *Ich kannte die Deutschen vor 1933* schrieb er und konnte nicht erklären was danach mit ihnen passiert war. Dazu kommt auch den Eindruck, dass sie auch kaum ansprechbar waren. Die Kommunikationsunfähigkeit der Deutschen, auch Döblins Wahrnehmung, dass sie mit ihm nicht reden wollten, führte dazu, dass nicht nur ein Bruch zwischen dem Deutschland, das Döblin kannte, und dem Deutschland des Nationalsozialismus entstand, sondern dass dieser Bruch darüber hinaus auch nicht überwindbar erschien. *Ich kannte die Deutschen* hieß auch: jetzt kenne ich sie nicht mehr.

Die Situation der deutschen Literatur nach der Vertreibung war auch sehr schlimm. In den vergangenen Jahrhunderten bis zu dem Datum 1933 war sie auf dem deutschen Boden gewachsen. Staat und Literatur waren laut Döblin zwei getrennte Mächte und diese Trennung hatte ihre guten und nützlichen Seiten. Der Autor teilte die deutsche Literatur vor 1933 in drei Gruppen ein: die «konservative», mit «feudalistischen, agrarischen und großbürgerlichen Zeichen», eine Gruppe, die rückwärts blickte und zum Klassizismus hinneigte, die «humanistisch-bürgerliche» mit fortschrittlicher Tendenz, bürgerlich

versöhnlich und voll von Menschheitsidealen und Freiheitsvorstellungen und schließlich die «geistesrevolutionäre», eine gegenwärtige und kämpferische Gruppe, die in ständiger Bewegung ist und immer etwas Neues experimentiert. Diese Gliederung erwies sich als zu undifferenziert, teilweise lückenhaft und oft zu subjektiv. Um 1933 warf sich die utopische Macht über die drei Gruppen und zerstörte die Literatur. Ihrem Wesen nach erschien ihm Literatur seit 1933 nur noch außerhalb der Grenzen des deutschen Reichs – oder dort, in geringem Maß, in der Illegalität – möglich zu sein. Im Lande blieb nur eine «Rumpfliteratur», eine «deformierte, verstümmelte und verkrüppelte» Literatur. Was von den Nationalsozialisten geduldet wurde, war in den Augen Döblins als Kunst doppelt diskreditiert: durch die ideologische Bevormundung seitens des Nazismus und durch den ästhetischen Provinzialismus der nationalsozialistischen Zensur. Jene Freiheit, die nach Döblin unabdingbar zum Wesen der literarischen Produktion gehörte, hatten allein noch die ausgewanderten Autoren. Ein Eingreifen war daher dringend und nötig, weil die Literatur ein Mittel der Umerziehung und der geistigen Umstellung war. Man sollte laut Döblin «frische Keime inokulieren», um die Literatur zu heilen, damit sie zugleich das Heilmittel für das zu heilende Land war. Betrachtungen zur deutschen Geschichte und zur Literatur waren in Döblin derart verflochten, dass die Literatur das Schicksal Deutschlands darstellte, und die Wiederherstellung der Literatur identisch war mit der Genesung des Volks. Diese «Keime» sollten sowohl aus der ausländischen als auch aus der inländischen Literatur kommen. Der Exilliteratur kam bei der «Umwertung der Werte» die Hauptrolle zu, weil die ins Exil geflüchteten, die «progressiven» Schriftsteller diese Werte verkörperten. Was sie auszeichnete, war ihre Experimentierlust und ihre Unnachgiebigkeit, ihre Auseinandersetzung mit dem Alltag und ihre Zivilcourage.

Nach einjähriger Vorbereitung kam unter der Regie Döblins als Herausgeber und Anton Betzners als Redakteur im Oktober 1946 das erste Heft der Zeitschrift heraus, die nach einer Reihe anderer Titelvorschläge schließlich den Namen «Das Goldene Tor» erhielt. Die Zeitschrift war ein zentrales Element des Programms zum geistig-kulturellen Wiederaufbau im Nachkriegsdeutschland. Inspiriert durch die Erinnerung an «the Golden Gate» von San Francisco, wo 1945 die UNO gegründet worden war, wählte Döblin

diesen symbolischen Namen als «Symbol für die menschliche Freiheit und die Solidarität der Völker». In seinem *Geleitwort* berief er ausdrücklich auf Gotthold Ephraim Lessing. Er gedachte einen Aufklärungsfeldzug gegen die geistige Leere im Nachkriegsdeutschland zu unternehmen und den Realitätssinn zu stärken, wobei die Literatur des Ausland und der exilierten Autoren den Jüngeren die Richtung weisen sollten. Am Beispiel Lessings verwies Döblin auf die konsequente Anwendung des menschlichen Verstandes, auf Kritik- und Urteilsfähigkeit, begriffliche und gedankliche Schärfe, Nüchternheit und Logik. Nicht allein Lessings Verstandes-Waffen, auch dessen Kampfziele wollte Döblin in seinem Aufklärungsfeldzug übernehmen: Humanität und Wahrheit.

Zu den Zielen der Zeitschrift zählte auch den deutschen Lesern die unter dem nationalsozialistischen Regime verdrängte und damit vor allem zeitgenössische ausländische Literatur der Kriegsgegner in Übersetzungen zugänglich zu machen. Döblin wollte seine Leser global orientieren und ihnen Kenntnis von fremden Ländern und Leute vermitteln, um die nationalsozialistischen Vorstellungen abzubauen und kritisch die deutsche Wirklichkeit zu beobachten. In der Vermittlung von ausländischer Literatur sah Döblin eine wesentliche Aufgabe und einen effektiven Beitrag zur Völkerverständigung. Die Beschäftigung mit ausländischer Literatur und Kultur und die Besinnung auf die Ideen des Kosmopolitismus und Internationalismus dürften aber nicht dazu verleiten, darüber die nationale Identität und damit auch die notwendige Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit und mit den eigenen geistigen Traditionen zu vergessen. Bereits in der Weimarer Republik und vornehmlich in deren letzten Jahren hatte sich Döblin aktiv für eine Revision geistig-kultureller Tradition in Deutschland eingesetzt, besonders mit der *Preussischen Akademie der Künste* und ihrer *Sektion für Dichtkunst*. Im zweiten Jahrgang der Zeitschrift eröffnete er eine Rubrik mit dem Titel *Revision literarischer Urteile* und machte damit deutlich, dass es ihm, nicht nur um eine Rehabilitierung in der NS-Zeit verdrängter Autoren, sondern generell um eine Revision der geistigen und kulturellen Tradition in Deutschland ging. Er wollte eine Kulturerbe im Sinne von einer Demokratisierung der Literatur bilden, die sich zur breiten Volksmassen hinwandte und das im Literarischen und im Geistigen verbreitete Obrigkeitsdenken abzubauen. Sinn und Zweck einer literarischen Tradition bestand für Döblin darin, die moralische

Widerstandsfähigkeit der Deutschen zu stärken. Kompensiert werden sollten diejenigen Autoren, die vom Nationalismus ideologisch ausgenutzt worden waren, wie Hölderlin, und diejenigen, die von den Nationalsozialisten als Vertreter einer kleinstädtischen und dörflichen Literatur gehalten worden waren, wie Hebel, Mörike und Stifter. Schlüsselfigur in Döblins Bemühen um eine progressive Tradition war und blieb vor 1933 wie nach 1945 Arno Holz. Mit Holz eröffnete er 1947 seine Zeitschriften-Rubrik *Revision literarischer Urteile* und 1951 im Rahmen der *Mainzer Akademie* die Schriftenreihe *Verschollene und Vergessene*. Bereits in seiner Grabrede auf Arno Holz vom 30. Oktober 1929 zog Döblin eine Parallele zwischen dem Schriftsteller und Lessing. Holz, wie Lessing, kämpfte gegen die epigonale, nachahmende, ästhetisierende Kunstsprache und plädierte für eine an der Realität orientierte Spracherneuerung in der Literatur. Eine führende Rolle beim geistig-kulturellen Wiederaufbau Deutschlands kam auch den emigrierten deutschen Schriftstellern und Intellektuellen. In Döblins Augen war eine direkte Auseinandersetzung der Exilautoren mit der aktuellen Situation im Lande notwendig, denn ihre Literatur hätte auf das geistige Klima in Deutschland anregend wirken können. Er richtete mehrere Appelle an die noch im Exil verbliebenen Autoren, damit sie nach Deutschland zurückkehrten, trotzdem hatten sie geringe Resonanz. Das rasch abnehmende Interesse der exilierten Autoren hatte nicht nur mit der fehlenden Zahlungskraft der Zeitschrift und dem unzuverlässigen Postverkehr zu tun, sondern es dürfte einen anderen Grund gehabt haben, nämlich die Art und Weise, in der Döblin im «Goldenen Tot» seinen kulturpolitischen Feldzug gegen Thomas Mann führte beziehungsweise führen wollte. Die Gründe, die zu dieser Polemik Döblins gegen Thomas Mann geführt haben, sind sehr komplex und in der Fachliteratur bereits mehrfach ausführlich erörtert worden. Neben den literarischen Unterschieden, die bereits vor 1933 zu Spitzen Döblins gegen Thomas Mann Ästhetizismus geführt hatten, und neben der wachsenden Verbitterung über die im amerikanischen Exil und im Nachkriegsdeutschland erfolgreicherer Kollegen, hatten auch die unterschiedlichen weltanschaulichen Positionen eine Rolle gespielt: Döblins eindeutiges Bekenntnis zum Christentum und Thomas Manns diesbezügliche Skepsis. Von zentraler Bedeutung war auch Thomas Manns moralischer Rigorismus und seine Ablehnung, nach Deutschland



zurückzukehren. Nach dem Ausfallen der Exilautoren in Amerika konzentrierte sich Döblin auf die sogenannten «Verschollenen», das heißt auf die Autoren, die während des Exils im Ausland gestorben waren und in Deutschland in Vergessenheit zu geraten drohten. In den letzten beiden Jahrgängen sind vor allem zurückgekehrte Emigranten vertreten. Döblin zeigte Interesse vor allem an Becker und an seinem dichterischen Engagement für den geistigen Neuaufbau Deutschlands. Ein anderer wichtiger Beitrag zum Wiederaufbau der literarischen und geistigen Situation Deutschlands sollte auch vom Nachwuchsautoren kommen, denen Döblin einen «Jugend-Sonderteil», *Neue deutsche Romantik* überschrieben, widmete.

Ab 1948 wurde die Zeitschrift mit einer zunehmenden christlichen Linie redigiert. Nachdem Döblin seinen Dienst als *Chef du Bureau des Lettres* quittiert hatte, fühlte er sich flexibler und unabhängiger von der französischen Kulturpolitik, wobei die religiöse Zurückhaltung in den ersten beiden Jahrgängen der Zeitschrift keineswegs von französischer Seite diktiert war. Im letzten Heft des dritten Jahrganges sprach sich Döblin eindeutig für den christlichen Weg der Zeitschrift in einer Art zweitem Geleitwort. Beim Genesungsprozess war die religiöse Dimension grundlegend: das Christentum hatte eine wesentliche Rolle bei der Aneignung und Aufrechthaltung der ethischen Werte und bei der Bereicherung und Vertiefung des menschlichen Geistes. Döblin wollte seine Leser auf den christlichen Weg führen. Albert Béguins Aufsatz *Der Christ und die Dichtung der Zeit* sollte die Eigenarten des christlichen Wegs beschreiben. Es handelte sich keineswegs um einen strengen und dogmatischen Weg, sondern vielmehr um einen anregenden und erneuernden Prozess. Béguin distanzierte sich vom Selbstverständnis christlicher Erbauungsliteratur und stellte der katholische, christliche Dichter als mitwirkender Teilnehmer an der geistiger Revolutionierung. Dieser Aspekt entspricht durchaus Döblins progressiver Vorstellung von einer «Verweltlichung» des Christentums, weg von einer unverbindlichen und theoretischen Metaphysik. In seiner Einleitung wollte Döblin das wahre Bild der Christen vermitteln: der wahre Christ ist aufständisch und aufsässig, insofern er seinen christlichen Glauben in humanen Handeln zu verwirklichen versucht, eine Forderung, die auch Döblins Vorbild Lessing forciert vertreten hat und zugleich ein Thema, das wesentliche Züge der Friedrich Becker-Gestalt

in Döblins Roman November 1918 bestimmt – so prägnant im übrigen, dass der Autor sich genötigt sah, das Thema im Aufsatz *Christentum und Revolution* erneut zu reflektieren und seine Absage an eine gewaltsame politische Revolution zu formulieren. Münz' Aufsatz *Dämonie und Tragik des französischen Symbolismus* entsprach der Auffassung des Herausgebers, der 1950 in seinem Grundsatzreferat *Die Dichtung, ihre Natur und ihre Rolle* während einer Gesamtsitzung der *Mainzer Akademie* vortrug. Dichtung könne Religion nicht ersetzen, sei bestenfalls eine Vorstufe, insofern sie die Menschen an die Erleuchtung und die Erlösung heranrückt. Die Dichtung besitzt daher eine transzendierende Kraft und eine erleuchtende Wirkung.

Schon mit der Wahl seines Zeitschriftentitels wurde es klar, dass Döblin die Idee der Völkerverständigung zum Ausdruck bringen wollte. In seiner Zeitschrift hat er idealistisch-programmatisch und konstruktiv-kritisch Stellung zur Umerziehung der Deutschen genommen. Er wollte zugleich als Sprachrohr französischen Verständigungswillens und als deutsche kritische Instanz fungieren. Er versuchte, zwischen Siegern und Besiegten zu vermitteln und im Zeichen dieser Vermittlung stand auch die Rubrik *Veranstaltungen und Kundgebungen*. In dieser Rubrik sollte die positive kulturelle Politik der Alliierten gewürdigt und damit verdeutlicht werden, dass ihr Ziel mit dem immer vertretenen Ziel der Kooperation, der Freiheit und der Demokratie im Lande übereinstimmte. «Das Goldene Tor» sollte jedoch nicht den Eindruck vermitteln, in französischen Diensten zu stehen, sondern als Publikationsorgan von einem deutschen Schriftsteller für deutsche Autoren gelten. Im Rahmen der Völkerverständigung wollte Döblin aber auch die Leser über fremde Länder, Lebens- und Denkweisen informieren und aufklären. Bereits Ende 1946 hatte Döblin in seiner Zeitschrift vor einer Politisierung des Schlagwortes «Abendland», seiner bewussten oder unbewussten Gleichsetzung mit dem Westen gewarnt. In den letzten Heften kam er dann nochmal auf die Notwendigkeit zu, zur gegenseitigen Toleranz zu erziehen. Die Gruppierung unterschiedlichster Textgenres unter dem Titel *West-östlicher Bilder* zeigte die intendierte politische Funktion der Heft-Komposition. Als Döblin diese Zusammenstellung im Frühjahr 1948 veröffentlichte, schloss gerade die Sowjetunion erfolgreich in Osteuropa den Ausbau der Herrschaft der Kommunistischen Partei ab und damit festigte sie ihren Einfluss. Mit seiner

Heft-Komposition versuchte Döblin, im geistig-kulturellen Bereich der Demarkationslinie zwischen sowjetischem und amerikanischem Machtblock entgegenzuwirken. Der langlebigen Zeitschrift Döblins blieb trotzdem der dauerhafte Erfolg versagt und die herausgeberische Leistung des Autors nahezu in Vergessenheit geraten. Im April 1951 musste er wegen ständig zurückgehender Abonentenzahl und Kürzung der behördlichen Subventionen ihr Erscheinen einstellen.

Nach dem Scheitern seiner Zeitschrift und seines Versuchs, sie als diskursive Formation für den Entnazifizierungsprozess einzusetzen, wurde Döblin immer religiöser aber keineswegs pessimistisch. Er war immer noch von der Möglichkeit einer ethischen Revolution überzeugt, die aber im Inneren des Individuums stattfinden sollte. Es kam ihm zum Bewusstsein, dass das Böse und das Leid Bestandteile des Lebens selbst sind. Döblins Leidensdarstellung erweist sich auch wegen ihrer religiösen Konnotation als originär, weil der Schmerz nicht nur als etwas Betrübendes, sondern ebenso als Läuterung begriffen wird, die den Leidenden positiv verändert und zu Reflexion über Gegenmaßnahmen bezüglich der eigentlichen, im Gesellschaftlichen vorgeborgenen Leidursachen befähigt. Der Leidende bei Döblin duldet nicht einfach, er denkt nach, er kehrt um und bezieht ein Agieren, das die Zerstörung beenden und einer Heilung dienen soll, in die vielen Möglichkeiten der nach innen und außen gerichteten Erörterungen über den eigenen Zustand ein. Das Böse und das Leid sind zwei Faktoren, die stärken und zur Verantwortung rufen. Diese Auffassung des Leids und des Bösen besteht besonders in den zwei großen Romanen des Spätwerks *November 1918* und *Hamlet oder die lange Nacht nimmt ein Ende* und in Döblins letzten autobiographischen Aufzeichnungen. Die zwei Protagonisten Friedrich Becker und Edward Allison treten durch eine innerliche und äußerliche Leidbewältigung aus dem ohnmächtigen Darniederliegen zugunsten einer inneren Erhellung heraus, die von der neu gewonnenen Christlichkeit der Protagonisten ihre Kraft bezieht.

Der veränderungswilliger Kriegsversehrter Friedrich Becker erlebt die Katastrophenerfahrung des Kriegs und die eigene Verwundung und dabei fängt er an, nicht nur über den Krieg sondern auch über seine eigene Situation nachzudenken ähnlich wie Edward Allison, ein gewandelter Beinamputierter,

der seine Traumen nutzt, um gegen kriegsbejahenden Patriotismus diskutierend vorzugehen und die Wahrheit zu erreichen. Die Erschütterung der Hauptgestalten über die eigene Lage und über den Vernichtungswahn des Krieges reicht bis in das Selbst hinein, so dass eine kritische In-Frage-Stellung der eigenen Rolle im zurückliegenden Krieg erfolgt und eine tiefgreifende persönliche Wandlung ausgelöst wird. Friedrich und Edward lernen aus ihrer Schädigung heraus und kommen zum Schluss zur Wahrheit. Der ehemalige Gymnasiallehrer Becker, der seinen Schülern mittels der Sophokleischen *Antigone* zu einer Wahrnehmung des Gewissens führen will, entdeckt im nachhinein eine individuelle Mitschuld am Krieg und er wandelt sich während eines lernenden Leidens zum Botschafter des Friedens. Johannes Tauler begleitet Friedrich seinen ganzen Weg zur Erhellung und zur Erlösung hindurch. Tauler setzt bei der Verzweiflung des leidenden an, aber er zeigt einen Sinn und einen Ausweg durch den Hinweis auf den Rettungsanker des Glaubens. Tauler tritt in der größten Not auf und trägt dann durch seine Anwesenheit und durch seine klärenden Worte zur Milderung des Leidens und zur Rekonstruktion des geschädigten Seelenlebens Beckers entscheidend bei. Insgesamt bestätigt die Taulergestalt den Leidensprozess Beckers als Heilung des Menschen sowohl durch Tiefenerfahrung als auch zugleich durch Offenbarung und Glaubensbekenntnis.

Wie bei Friedrich geht auch das Leiden Edwards vom Körperlichen bald ins Psychische und dann in eine ethisch-religiöse Fragestellung über, die im Sinne Kierkegaards als existentielle Betroffenheit empfunden wird. Das bohrende Fragen Kierkegaards wird zum System Edwards Suche nach Schuld und Wahrheit. Während der Abendgesellschaften, die vom Edwards Vater, dem Eskapisten Gordon Allison, organisiert wurden, versucht Edward sich aus seiner Vereinzelung der total entfremdeten Umwelt durch Fragen zu assimilieren. Die Wahrheit soll zwar aufgesucht werden, aber auf der Ebene der Geschichten, nicht in der realen Umgebung, von der damit bewusst abgelenkt wird. Gleichwohl wird in den Geschichten die reale Konfliktkonstellation zeichenhaft abgebildet, das ist die eigentliche Wahrheit der Geschichten und durch diese hintergründige, verschlüsselte Wahrheit, der man sich durch scharfsinniges Fragen nähren kann, kommt dem Erzählen therapeutische Bedeutung für Edward zu. Wie Hamlet ist auch Edward ein Frager und seine

objektive Suche nach Wahrheit endet im rein subjektiven Bereich. Nach dem Vater-Sohn Konflikt wegen der Kriegsschuldfrage und der komplizierten ödipalen Mutter-Sohn Bindung ist die Familie am Ende zerstört. Im Verlauf von Edwards Läuterungsprozess verändert sich auch die aggressive Stoßrichtung seines Suchens zugunsten eines kritischen In-Frage-Stellens seiner selbst und des Menschen überhaupt. Edward läutert sich zur Haltung der Eigenverantwortung für die Welt und im Kierkegaardschen Sinn noch mehr auf das Eigene zurückgeworfen verwirklicht die Verpflichtung für eine bessere Welt in sich selbst. Döblin musste zwei Fassungen des Schlusses schreiben, damit der Roman in Ost Deutschland einen Verlag finden konnte. In der ersten Fassung ging Edward ins Kloster, jetzt geht er nicht mehr ins Kloster, sondern er stellt altruistisch den Armen seinen ganzen Besitz zur Verfügung und das Buch mündet in den hoffnungsfrohen Satz «ein neues Leben begann». Ob die Änderung von Döblin ausschließlich aus Opportunitätsgründen vorgenommen wurde, oder auch Zeichen einer am Lebensende veränderten Glaubensgewissheit, ist schwer zu entscheiden. Trotzdem sind sie nicht unversöhnlich, beide realisieren Umkehr: die eine, indem sie die Wahrheit in dem Moment der Buße verabsolutiert, die andere, indem sie die Wahrheit in der Solidarität mit den unteren Gesellschaftsschichten sieht.

Tauler und Kierkegaard sind nicht nur inhaltlich im Rahmen der Identifizierung seiner beiden Helden wichtig, sondern auch für Döblin selbst. Döblin las Tauler und Kierkegaard und wurde von ihren Theorien stark beeinflusst. In Tauler sieht er die Möglichkeit, die Gewichtigkeit des gesellschaftsbezogenen Ethos durch die Unmittelbarkeit des mystisch erlebenden Menschen zu Gott zu erhöhen. Der politisch denkende Autor Alfred Döblin interpretiert Taulers Lehre nicht nur als Modellfall für theologisch-anthropologisch hergeleitete Individualethik, sondern auch als modernen Vorgang des Menschen, der nach einer mystischen Selbstfindung der «via purgativa» sicher genug geworden ist, um aktiv und belastbar eine Ethik der Friedfertigkeit in einer ablehnenden Gesellschaft zu verbreiten, und sich zum Schluss durch den Weg der «unio mystica» mit Gott versöhnt. Im Kierkegaards Existenzphilosophie fand Döblin die Elemente moderner Problematisierung menschlicher Freiheit. Das Ringen zwischen Angst und Mut, um sich für das Selbstsein entscheiden zu können, und die Verzweiflung

während der Suche nach tragfähigen ethischen Kriterien, im Vollzug derer die Verwirklichung von Freiheit erst erfolgen könnte, sind nicht nur in Döblins Spätwerk zu finden, sondern auch in seiner persönlichen Entwicklung auf dem Weg zu seiner individuell geprägten Religiosität. In seiner Autobiographie *Schicksalsreise* erzählte der Autor, dass er wie Kierkegaard die Ohnmacht der menschlichen Situation in der eigenen Tiefe spürt. Der einsam sich seelisch marternde Döblin bewegte sich in Richtung Kierkegaards Sprung zum religiösen Stadium. Auf sich allein gestellt musste der exilierte Döblin gegen Schwermut kämpfen und versuchen, seine Rettung aus dem transzendenten Raum zu erreichen. Nur Gott und der Glaube konnten den Menschen retten und seine Selbstverwirklichung und ethische Zielsetzung ermöglichen, wie auch im zweiten *Religionsgespräch*, *Der Kampf mit dem Engel* auftaucht.

In den letzten Lebensjahren nur der christliche Glaube, gerade im Bereich der Eschatologie, die wiederum in der Offenbarungs- und Erlösungsvorstellung verankert ist, bildete für Döblin den letzten Hoffnungsanker nach der Erfahrung der Verlassenheit und des ins Leere greifenden Versuches der Umerziehung. Der *Hamlet* Roman endet mit einer subjektiven Heilsgewissheit der Hauptfiguren. Die Heilshoffnung des Autors lag nach der Rückkehrerfahrung zu einem großen Teil im kontemplativen Bereich, jedoch war Pessimismus vermieden. Der gute Wille des ernstlich suchenden Menschen kann etwas bewirken. Die 1946 entstandene Dialogschrift *Der unsterbliche Mensch. Ein Religionsgespräch* stellt eine Zusammenfassung der für den Autor bezüglich der Leidensfrage essentielle Problematik von positivistischem Wissenschaftsbegriff und religiös orientierter Geistigkeit dar. Ein typisierter Jüngerer, der die Wissenschaftseuphorie der modernen Technokratie verkörpert, steht einem Älteren gegenüber, der den neopantheistisch geprägten Glaubensbegriff Döblins personifiziert. Der Ältere appelliert an die reife Vernünftigkeit des Lesers, indem er eine Kombination von christlichem Erlösungsglauben und pantheistisch verstandener Konformität zwischen göttlicher und menschlicher Geistigkeit anbietet und religiöse Ordnungs- und ethische Bindungskriterien vorschlägt. Wie auch im zweiten *Religionsgespräch* hat der Jenseitsglaube die Funktion eines potentiellen Korrektivs gegenüber der orientierungslos gewordene Wirklichkeit. Die innere Konstitution des Autors nach dem Zweiten Weltkrieg und nach seinen Enttäuschungen über die

Unwandelbarkeit vieler Deutscher führte zu einer Intensivierung der Darstellung des religiösen Heilsmodells der katholischen Kirche bei gleichzeitiger Erinnerung an seine eigene Naturphilosophie in den Jahren zwischen 1922 und 1932, erinnert sei besonders an *Das Natur und ihre Seele* von 1922, *Das Ich und die Natur* von 1927 und *Unser Dasein* von 1932. In seinen letzten Jahren beschäftigten ihn vor allem die Themen Vergänglichkeit und Tod. Döblins Bibellektüre führte ihn zur Erkenntnis der Vergänglichkeit der Menschen. Die Befreiung von der Vergänglichkeit wird der Befreiung von der Knechtschaft nachgestellt. Beide Aspekte werden in den religiösen Schriften, *Pilgerin Aetheria* und *Der unsterbliche Mensch*, problematisiert. Im Mai 1953 befand sich der Autor in Paris und meditiert über die Todesproblematik. Er erinnerte sich an das *Glockenlied*, das ist das *Nachtwandler-Lied* aus Nietzsches *Zarathustra*, das mit seinem Ausgangsthema Krankheit, alter und Tod zusammenhing und dessen Sinn er zu entziffern versuchte. Die Beschäftigung mit diesem Lied führte ihn zu einer neuen Entdeckung: das Leben ist nur ein Abschnitt der größeren menschlichen Reise. Schmerzen, Krankheiten, wilde Stürme der Liebe und der Fortpflanzung liegen chaotische Lust und Vergänglichkeit zugrunde. Döblin war aber überzeugt, dass die Welt auf vielen Ebenen spielte. Im Aufsatz *Vom Leben und Tod, die es beide nicht gibt* kam Döblin zu einer anderen großen Entdeckung: Leben und Tod existieren nicht, weil sie Teil der Lebensdauer sind. Diese Überzeugung gründete auf der theologischen Erkenntnis vom Ursprung der Welt. Er griff daher auf den Urgrund zurück und dabei betrachtete er ihn als Quelle des Denkens und des Erkennens. Der Urgrund stellte laut ihm Gott dar. In Döblins naturphilosophischer Logik heißt dies aber, dass alle Naturelemente und Wesen vom Urgrund und gleichzeitig voneinander abhängen. Damit war ein holistisches Weltbild entworfen, jedoch ging der Autor in Verschränkung mehrerer Aspekte über einen holistischen Entwurf hinaus und das macht seine Religiosität dialektisch und sehr persönlich. Der religiöse Vorgang war für Döblin nicht Selbstzweck, er diente dem Versuch einer innerlichen Umerziehung und eines therapeutischen Heilungsprozesses. Der religiöse Autor Döblin resignierte letztlich wegen seines Glaubens, der Hoffnung beinhaltete und bewirkte, nicht völlig. Die Resignation bezog sich nur auf das Misslingen einer sofortigen Umerziehung der Deutschen, aber er gab das Heilungsunterfangen nicht auf. Die Heilung und die Aktionsimpulse

zur Verbesserung des eigenen Ichs kommen aus dem christlichen Glauben und aus der Figur Gottes. Erst nach dem Ende der irdischen Existenz und durch die vielen Tore des Grauens und des Leidens findet man seinen Lohn und seine Wahrheit.





## Riferimenti bibliografici

### *Fonti primarie di Alfred Döblin*

Döblin, Alfred, *Ausgewählte Werke in Einzelbänden*, a cura di Walter Muschg, dal 1966 a cura di Heinz Graber et al., e dal 1978 a cura di Anthony Riley, Olten und Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag.

- , *Berlin Alexanderplatz, Die Geschichte von Franz Biberkopf*, , a cura di Walter Muschg, Olten und Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1961.

- , *Unser Dasein*, a cura di Walter Muschg, Olten und Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1964.

- , *Hamlet, oder die lange Nacht nimmt ein Ende*, , a cura di Walter Muschg, Olten und Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1966.

- , *Aufsätze zur Literatur*, a cura di Walter Muschg, Olten e Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1963.

- , *Reise in Polen*, a cura di Walter Muschg, Olten e Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1968.

- , *Briefe*, a cura di Walter Muschg, Olten e Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1970.

- , *Der deutsche Maskenball von Linke Poot, Wissen und Verändern!*, a cura di Heinz Graber, Olten e Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1972.

-, *Schriften zur Politik und Gesellschaft*, a cura di Walter Muschg, Olten e Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1972.

-, *Der Oberst und der Dichter. Die Pilgerin Aetheria*, a cura di Anthony Riley, Olten und Freiburg im Breisgau, 1978.

-, *Autobiographische Schriften und letzte Aufzeichnungen*, a cura di Edgar Pässler, Olten e Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1980.

-, *Der unsterbliche Mensch, ein Religionsgespräch*, a cura di Anthony W. Riley, Olten, Walter-Verlag, 1980.

-, *Der Kampf mit dem Engel, Religionsgespräch (Ein Gang durch die Bibel)*, a cura di Anthony W. Riley, Olten, Walter-Verlag, 1980.

-, *Schriften zu Leben und Werk*, a cura di Erich Kleinschmidt, Olten/Freiburg in Breisgau, Walter, 1986.

-, *Schriften zur Ästhetik, Poetik und Literatur*, a cura di Erich Kleinschmidt, Olten e Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1989.

-, *Kritik der Zeit. Rundfunkbeiträge 1946–1952. Im Anhang: Beiträge 1928–1931*, a cura di Alexandra Birkert, Olten e Freiburg in Breisgau, Walter Verlag, 1992.

-, *Schicksalsreise. Bericht und Bekenntnis*, a cura di Walter Muschg, Olten und Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1993.

Döblin, Alfred, *Das Ich über der Natur*, Berlin, Fischer, 1927

-, *The Chief in Heart of Europe: An Anthology of Creative Writing in Europe, 1920–1940*, a cura di Klaus Mann e Hermann Kesten, New York, Blakiston, 1943, pp. 678–684.

Fiedeler, Hans (Alfred Döblin), *Der Nürnberger Lehrprozess*, Baden-Baden, Neuer Bücherdienst, 1946.

Döblin Alfred, *Unsere Sorge der Mensch*, München, Alber, 1948.

-, *November 1918. Eine deutsche Revolution*, vol. I, *Bürger und Soldaten*, vol. II, *Verratenes Volk*, vol. III, *Heimkehr der Frontgruppen*, vol. II, *Verratenes Volk*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1978.

Döblin, Alfred, «Das Goldene Tor», *Monatsschrift für Literatur und Kunst*, I, 1-3, 1946.

-, «Das Goldene Tor», *Monatsschrift für Literatur und Kunst*, II, 1-12, 1947.

-, «Das Goldene Tor», *Monatsschrift für Literatur und Kunst*, III, 1-8, 1948.

-, «Das Goldene Tor», *Monatsschrift für Literatur und Kunst*, IV, 1-6, 1949.

-, «Das Goldene Tor», *Monatsschrift für Literatur und Kunst*, V, 1-5, 1950.

-, «Das Goldene Tor», *Monatsschrift für Literatur und Kunst*, VI, 1-2, 1951.

### *Fonti primarie di altri autori*

Benn, Gottfried, *Gesammelte Werke in acht Bänden*, a cura di Dieter Wellershoff, Wiesbaden, Limes, 1960–1968, vol. VII.

Borchert, Wolfgang, *Draußen vor der Tür*, in id., *Das Gesamtwerk*, Hamburg, Rowohlt, 1949.

Brecht, Bertolt, *Gedichte III*, a cura di Anthony W. Riley, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1967, *Gesammelte Werke*, vol. X.

-, *Arbeitsjournal*, a cura di Werner Hecht, 1942–1945, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1973, vol. II.

-, *Briefe*, a cura di Günter Glaeser, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981.

Freud, Sigmund, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Frankfurt am Main, Fischer Bücherei, 1967.

Grass, Günter, *Über meinen Lehrer Alfred Döblin in Jubiläums-Sonderausgabe zum 100. Geburtstag des Dichters Alfred Döblins, 1. Die drei Sprünge des Wang-lun, chinesischer Roman*, a cura di Walter Muschg, Olten e Freiburg im Breisgau, Walter Verlag, 1977.

Jahnn, Hans Henny, *Schriften, Tagebücher*, a cura di Thomas Freeman e Thomas Scheuffelen, Hamburg, Hoffmann und Campe Verlag, 1974, *Werke und Tagebücher*, vol. VII.

Le Bon, Gustave *Psychologie des foules*, Parigi, Librairie F. Alcan, 1926.

Lessing, Gotthold Ephraim, *Eine Duplik*, in *Werke, Theologiekritische Schriften III, Philosophische Schriften*, a cura di Helmut Göbel, Carl Hanser Verlag, München, vol. VIII.

Kierkegaard, Søren Aabye, *Opere*, a cura di Cornelio Fabro, Firenze, Sansoni, 1972.

Mann, Thomas, *Briefe 1937–1947*, a cura di Erika Mann, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1963, vol. II.

-, *Briefe 1948–1955 und Nachlese*, a cura di Erika Mann, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1965, vol. III.

Marcuse, Ludwig, *Briefe von und an Marcuse*, a cura di Harold von Hofe, Zürich, Diogenes Verlag, 1998.

Mussolini, Benito, *Dall'attentato Zaniboni al discorso sull'Ascensione*, in *Opera Omnia*, a cura di Edoardo e Duilio Susmel, 36 voll., Firenze, La Fenice, 1951–1963, vol. XXII, 1957.

Nossack, Hans Erich, *Geben Sie bald wieder ein Lebenszeichen. Briefwechsel 1943–1956*, a cura di Gabriele Söhling, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, vol. I.

Sighele, Scipio, *La folla delinquente*, a cura di Clara Gallini, Venezia, Marsilio editori, 1985.

Taulero, Giovanni, *Opere*, a cura di Bernardino de Blasio, Alba, edizioni Paoline, 1977.

-, *I Sermoni*, a cura di Marco Vannini, trad. it. di Franca Belski, Milano, Paoline, 1997, p. 691.

Zuckmayer, Carl, *Als wär's ein Stück von mir*, Frankfurt am Main, Fischer, 1967.

### *Fonti secondarie*

Althen, Christina, *Massenidole versus Metanoia. Notizen zu Döblins Hamlet und der wiedergefundenen Originaldruckvorlage von 1956* in «Jahrbuch für Internationale Germanistik», vol. CVII, *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Berlin 2011, Massen und Medien bei Alfred Döblin*, a cura di Stephan Keppler-Tasaki, Bern, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2014, vol. CVII, pp. 199–228.

Auer, Manfred, *Das Exil vor der Vertreibung, Motivkontinuität und Quellenproblematik im späten Werk Alfred Döblins*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1977.

Bartscherer, Christoph, *Das Ich und die Natur. Alfred Döblins literarischer Weg im Licht seiner Religionsphilosophie*, Paderborn, Igel Verlag Wissenschaft, 1997.

Bernhardt, Oliver, *Alfred Döblin und Thomas Mann. Eine wechselvolle literarische Beziehung*, Königshausen & Neumann Verlag, Würzburg, 2007.

Birkert, Alexandra, *Das Goldene Tor, Alfred Döblins Nachkriegszeit* (*Rahmenbedingungen, Zielsetzung, Entwicklung*), in *Archiv für Geschichte des Buchwesens*, a cura della Historische Kommission des Börsenvereins des deutschen Buchhandels e. V., XXXIII, Frankfurt am Main, 1989, pp. 201–317.

Busch, Arnold, *Faust und Faschismus. Thomas Mann Doktor Faustus und Alfred Döblins November 1918*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1984.

Busch, Arnold, *Überlegungen zu Döblins Konversion zum katholischen Glauben*, in *Internationales Alfred Döblin-Kolloquium Lausanne 1987*, a cura di Werner Stauffacher, Bern, Peter Lang, 1991, pp. 36–50.

Cantarutti, Giulia, *Alfred Döblin, scritti berlinesi*, Bologna, Il Mulino, 1994.

Chiarini, Giorgio, *Jaufré Rudel, L'amore di lontano*, Roma, Carocci Ed., 2003.

Cutro, Antonella, *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Verona, Ombre corte, 2005.

Davies, Steffan e Schonfield, Ernest, *Alfred Döblin: paradigms of modernism*, Berlin, Walter de Gruyter, 2009.

Esposito, Roberto, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004.

Fricke, Gerhard, *Vollendung und Aufbruch*, Berlin, Junker & Dünnhaupt, 1943.

Frühwald, Wolfgang e Schneider, Wolfgang, *Leben im Exil. Probleme der Integration deutscher Flüchtlinge im Ausland 1933-1945*, Hamburg, Hoffman & Campe, 1981.

Gnädinger, Louise, *Johannes Tauler: Lebenswelt und mystische Lehre* (1993), trad. it. *Ambiente di vita e dottrina mistica*, trad. it. di Cristina Riva, Milano, San Paolo edizioni, 1997.

Greiffenhagen, Martin, Greiffenhagen, Sylvia, *Ein schwieriges Vaterland: zur politischen Kultur Deutschlands*, München, List, 1979.

Grevel, Liselotte, *Die «Michelangelo-Komplex» und seine Aussagefunktion in Alfred Döblins Roman Hamlet oder die lange Nacht nimmt ein Ende*, in «Jahrbuch für Internationale Germanistik», *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Strasbourg 2003, Der Grenzgänger Alfred Döblin 1940-1957- Biographie und Werke*, a cura di Christine Maillard, Monique Mombert, Bern, Peter Lang, 2006, vol. LXXV, pp. 89-106.

Grinberg, Leon e Grinberg, Rebeca, *Zur Psychoanalyse der Migration und des Exils*, München, Verlag Internationale Psychoanalyse, 1971.

Hofe, Harold von, *German literature in exile: Alfred Döblin*, in «The German Quarterly», XVII, 1 Gennaio 1944, pp. 28-31.

Jens, Inge, *Dichter zwischen rechts und links. Die Geschichte der Sektion für Dichtkunst der Preußische Akademie der Künste dargestellt nach Dokumenten*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1979.

Kesten, Hermann, *Deutsche Literatur im Exil. Briefe europäischer Autoren 1933-1949*, Wien, München, Basel, Kurt Desch, 1964.

Kiesel, Helmuth, *Literarische Trauerarbeit. Das Exil- und Spätwerk Alfred Döblins*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1986.



-, *Kierkegaard, Alfred Döblin, Thomas Mann und der Schluß des Doktor Faustus*, in «Literaturwissenschaftliches Jahrbuch», XXXI, 1990, pp. 233–249.

Kleinschmidt, Erich, *Döblin's Engagement with the New Media: Film, Radio, and Photography* in *A Companion to the Works of Alfred Döblin*, a cura di Roland Dollinger, Wulf Köpke, Heidi Thomann Thewarson, Camden House, Rochester, NY, 2004, pp. 161–182.

Kleßmann, Christoph, *Die doppelte Staatsgründung. Deutsche Geschichte 1945–1955*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1991.

Kobel, Erwin, *Alfred Döblin. Erzählkunst im Umbruch*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1985.

Kodjio, Nenguie Pierre *Exil, Grenzgängertum und Provokation: Alfred Döblins Nachkriegsdeutschland*, in «Jahrbuch für Internationale Germanistik», *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Mainz 2005, Alfred Döblin zwischen Institution und Provokation*, a cura di Yvonne Wolf, Bern, Peter Lang, 2007, vol. XC, pp. 167–188.

Koebner, Thomas e Rotermund, Erwin, *Rückkehr aus dem Exil. Emigranten aus dem Dritten Reich in Deutschland nach 1945, Essays zu Ehren von Ernst Loenigk*, Marburg, Wenzel, 1990.

Köhn, Barbara, *Alfred Döblins Katholizismus – Kontinuität oder Diskontinuität?*, in «Jahrbuch für Internationale Germanistik», *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Lausanne 1987*, vol. XXVIII, pp. 51–67.

König, René, *Unter Vorbehalt verzeihen*, in *Unter Vorbehalt. Rückkehr aus der Emigration nach 1945*, a cura di Verein El – De – E – Haus Köln, Köln 1997,

Koopmann, Helmut, *Der Schluß des Romans Berlin Alexanderplatz – eine Antwort auf Thomas Manns Zauberberg?*, in «Jahrbuch für Internationale Germanistik»,

*Internationale Alfred-Döblin-Kolloquien Münster 1989*, Marbach a. N., 1991, a cura di Werner Stauffacher, Bern, Peter Lang, 1993, vol. XXXIII, p. 179–191.

Kracauer, Siegfried, *Totalitäre Propaganda*, a cura di Bernd Stiegler, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2013.

Krause, Peter, *Ars militans: Alfred Döblins Ideal von Kunst und dessen Umsetzung im Roman Hamlet oder die lange Nacht nimmt ein Ende* in «Jahrbuch für Internationale Germanistik», vol. LXIX, *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Berlin 2001*, a cura di Hartmut Eggert e Gabriele Prauß, Bern, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2003, pp. 291–310.

Krauss, Marita, *Die Rückkehr der „Hitlerfrischler“: Die Rezeption von Exil und Remigration in Deutschland als Spiegel der gesellschaftlichen Entwicklung nach 1945*, in «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht», XLVIII, 1997, pp.151–160.

-, *Heimkehr in ein fremdes Land: Geschichte der Remigration nach 1945*, München, C. H. Beck Verlag, 2001.

-, *Jewish Remigration: An Overview of an Emerging Discipline*, in «Leo Baeck Yearbook», XLIX, 2004, pp.107–119.

Krohn, Claus-Dieter et al., *Exil und Remigration. Jahrbuch Exilforschung*, IX, München, Text + Kritik, 1991.

-, e Mühlen, Patrick von zur, *Rückkehr und Aufbau. Deutsche Remigranten im öffentlichen Leben Nachkriegsdeutschlands*, Marburg, Metropolis, 1997.

-, et al., *Handbuch des deutschsprachigen Exils 1933-1945*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

-, e Irmela von der Lühne, *Fremdes Heimatland. Remigration und literarisches Leben nach 1945*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2005.

Krüger, Michael et al, *Vaterland, Muttersprache. Deutsche Schriftsteller und ihr Staat seit 1945. Offene Briefe, Reden, Aufsätze, Gedichte, Manifeste, Polemiken*, Berlin, Wagenbach, 1994.

Kyora, Sabine, *Ich kannte die Deutschen, Alfred Döblins Auseinandersetzung mit Nationalsozialismus und Holocaust*, in «Jahrbuch für Internationale Germanistik», *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Strasbourg 2003, Der Grenzgänger Alfred Döblin 1940-1957- Biographie und Werk*, a cura di Christine Maillard, Monique Mombert, Bern, Peter Lang, 2006, vol. LXXV, pp. 187–197.

Meinecke, Friedrich, *Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen*, Wiesbaden, Brockhaus, 1946.

Meyer, Jochen e Doster, Ute, *Alfred Döblin, 1878-1978 : eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs im Schiller-Nationalmuseum Marbach am Neckar*, Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 1978.

Meyer, Jochen, *Alfred Döblin. Im Buch- Zu Haus- Auf der Straße. Vorgestellt von Alfred Döblin und Oskar Loerke*, (Berlino, 1928), Marbach, Deutsche Schillergesellschaft, 1998.

Mertz, Peter, *Und das wurde nicht ihr Staat: Erfahrungen emigrierter Schriftsteller mit Westdeutschland*, München, C.H. Beck Verlag, 1985.

Minder, Robert, *Alfred Döblin zwischen Westen und Osten*, in id., *Dichter in der Gesellschaft. Erfahrungen mit deutscher und französischer Literatur*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1966.

-, *Begegnung mit Alfred Döblin in Frankreich*, in «Text+Kritik», 13–14, 1966, pp. 57–66.

Mitscherlich, Alexander e Mitscherlich, Margarete, *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*, München, R. Piper & Co. Verlag, 1967.

Mosse, George Lachmann, *The Crisis of German Ideology. Intellectual origins of the Third Reich*, New York, Grosset & Dunlap, 1964, trad. it. *Le origini culturali del Terzo Reich*, a cura di Francesco Sana-Sardi, Milano, Il Saggiatore, Milano, 2003.

Müller-Salget, Klaus, *Alfred Döblin. Werk und Entwicklung*, Bonn, Bouvier Verlag, 1988<sup>2</sup>, p. 35.

Muschg, Walter, *Ein Flüchtling: Alfred Döblins Bekehrung*. In: Id., *Die Zerstörung der deutschen Literatur*, Bern, Francke, 1958<sup>3</sup>, pp. 110–140.

Prangel, Matthias, *Alfred Döblin*, Stuttgart, Metzler, 1987<sup>2</sup>.

Ritter, Gerhard, *Europa und die deutsche Frage. Betrachtungen über die geschichtliche Eigenart des deutschen Staatsdenkens*, München, München Verlag, 1948.

Riley, Anthony *The Professing Christian and the Ironic Humanist. A Comment on the Relationship of Alfred Döblin and Thomas Mann after 1933*, in *Essays on German Literature*, a cura di Michale S. Batts e Marketa Goetz Stankiewicz, Toronto, University of Toronto Press, 1968, pp. 177–194.

-, *Jaufré Rudel und die Prinzessin von Tripoli. Zur Entstehung einer Erzählung und zur Metamorphose der Legende in Alfred Döblins Hamlet-Roman*, in *Festschrift für Friedrich Beissner*, a cura di Gaier, Ulrich e Volke, Werner, Bebenhausen, Rotsch, 1974, pp. 341–358.

Sanna, Simonetta, *Selbststerben und Ganzwerdung: Alfred Döblins grosse Romane*, Bern, Peter Lang, 2003.

-, *November 1918. Grenzerfahrung im Akt des Lesens*, in «Jahrbuch für Internationale Germanistik», vol. LXXV, *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Strasbourg 2003, Der Grenzgänger Alfred Döblin 1940-1957- Biographie und Werk*, a cura di Christine Maillard, Monique Mombert, Bern, Peter Lang, 2006, vol. LXXV, pp. 31–58.

Schärf, Christian, *Artistik und Theologie. Zu Alfred Döblins Spätwerk*. in «Jahrbuch für Internationale Germanistik», vol. XC, *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Mainz 2005, Alfred Döblin zwischen Institution und Provokation*, a cura di Yvonne Wolf, Bern, Peter Lang, 2007, vol. XC, pp. 297–308.

Schippergers, Heinrich et al., *Leiden*, in *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg, Herder, 1981, vol. X.

Schnell, Ralf, *Geschichte der deutschsprachigen Literatur seit 1945<sup>2</sup>*, Stuttgart, Weimar, Metzler, 2003.

Schuster, Ingrid e Bode, Ingrid, *Alfred Döblin im Spiegel der zeitgenössischen Kritik*, , Bern, München, Francke Verlag, 1973.

Scimonello, Giovanni, *Alfred Döblin e la crisi di Weimar*, Milano, Arcipelago edizioni, 1991.

Solbach, Andreas, *Poetik der Grenzüberschreitung in Alfred Döblins Die Pilgerin Aetheria*, in «Jahrbuch für Internationale Germanistik», vol. LXXV, *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Strasbourg 2003, Der Grenzgänger Alfred Döblin 1940-1957- Biographie und Werk*, a cura di Christine Maillard, Monique Mombert, Bern, Peter Lang, 2006, vol. LXXV, pp. 153–169.

Stucke, Horst, *Aufklärung in Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, a cura di Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck, Stuttgart, Klett, 1972, vol. I.

Thiess, Frank, *Innere Emigration*, in *Thomas Mann, Frank Thiess, Walter von Molo, Ein Streitgespräch über die äußere und die innere Emigration*, Dortmund, Druckschriften Vertriebsdienst, 1946.

Uecker, Matthias *Verhaltenslehren im Chaos der Stimmen. Modernisierung und Zersetzung des Bildungsroman bei Thomas Mann und Alfred Döblin*, in «Jahrbuch zur Literatur der Weimarer Republik», St. Ingbert, 1996, vol. II, p. 125–155.

Vermeil, Edmond, *Doctrinaires de la revolution allemande*, Paris, Fernand Sorlot, 1938.

Walter, Hans-Albert, *Deutsche Exilliteratur 1933-1950*, Darmstadt, Neuwied, 1972.

Wambsganz, Friedrich, *Das Leid im Werk Alfred Döblins. Eine Analyse der späten Romane in Beziehung zum Gesamtwerk*, Frankfurt am Main, Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1999.

Weissenberger, Klaus, *Alfred Döblin*, in *Deutsche Exilliteratur seit 1933*, a cura di John M. Spalek, Joseph Strelka, Bern, München, Francke Verlag, 1976, vol. I, pp. 299–322.

Weyembergh-Boussart, Monique, *Alfred Döblin. Seine Religiosität in Persönlichkeit und Werk*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1970.

Winfried Georg Sebald, *Der Mythos der Zerstörung im Werk Alfred Döblins*, Stuttgart, Ernst Klett, 1980.