

**YOSEF HAYIM YERUSHALMI: GIUDAISMO TERMINABILE E
INTERMINABILE. L'ULTIMA RACCOLTA DI SCRITTI**

Simon Levis Sullam

Giudaismo terminabile e interminabile: il sottotitolo dell'opera di Yerushalmi su Freud¹ – a sua volta parafrasi di un noto saggio del fondatore della psicoanalisi² – riassume emblematicamente l'approccio del grande studioso americano alla storia ebraica come emerge ora dall'ultima raccolta di saggi, apparsa postuma e dedicata all'intero arco cronologico della sua produzione: *The Faith of Fallen Jews. Yosef Hayim Yerushalmi and the Writing of Jewish History*.³

Lo sforzo costante di Yerushalmi è stato quello di indagare le condizioni di sopravvivenza dell'ebraismo e le sue trasformazioni per fattori sia interni che, forse soprattutto, esterni. Yerushalmi mise a frutto da principio la lezione del suo maestro Salo W. Baron, a partire dal noto saggio di questi nel «Menorah Journal», *Ghetto and Emancipation* (1928), che invitava a una secolarizzazione – e a una storicizzazione – dello sguardo sulla storia ebraica.⁴ Allo stesso tempo dimostrò, probabilmente più del maestro, una sorta di fede negli ebrei di tipo quasi metafisico, e una maggiore e costante preoccupazione per l'ostilità antiebraica attraverso il tempo (mentre in quel saggio Baron notoriamente invitava al superamento della conce-

¹ Yosef Hayim Yerushalmi, *Il Mosé di Freud. Giudaismo terminabile e interminabile*, trad. di Gaspare Bona, Torino, Einaudi 1996 (ed. orig. New Haven, London, Yale University Press 1991).

² Sigmund Freud, *Analisi terminabile e interminabile* (1937), trad. di Renata Colorni, in Id., *Opere*, a cura di Cesare L. Musatti, vol. XI, Torino, Bollati Boringhieri 1979, pp. 497-537.

³ Yosef Hayim Yerushalmi, *The Faith of Fallen Jews. Yosef Hayim Yerushalmi and the Writing of Jewish History*. Edited by David N. Myers and Alexander Kaye, Waltham, Massachusetts, Brandeis University Press 2014, I numeri di pagina indicati tra parentesi nel testo si riferiscono a questo volume. Traduco dall'inglese i testi che non siano già disponibili in italiano.

⁴ Robert Liberles, *Salo Wittmayer Baron. Architect of Jewish History*, New York and London, New York University Press 1995, pp. 39-48.

zione “lacrimosa” della storia ebraica). In questo senso, la fede dell’ebreo secolarizzato – «the faith of the fallen Jew», che dà il titolo al volume – è in Yerushalmi sia la fede in un certo senso metafisica nella sua sopravvivenza, che anche la fede storicistica nella possibilità di scriverne una storia secolarizzata;⁵ e lo sforzo costante dello storico è appunto di documentare “terminabilità” e “interminabilità” dell’ebraismo: entrambe condizioni dialetticamente possibili, sempre presenti e allo stesso tempo proiettate in un utopico, spesso minaccioso, futuro.

Uno dei saggi generatori di questo approccio è il testo di Yerushalmi del 1977, in origine una conferenza in ebraico presso l’Accademia Nazionale delle Scienze di Gerusalemme, *Spinoza and the Survival of the Jews*, dedicato all’analisi di alcuni aspetti del *Trattato teologico-politico* (1670) del filosofo ebreo olandese. Secondo Yerushalmi, Spinoza spostò per primo la storia ebraica su un terreno secolarizzato, sostenendo che la sopravvivenza del popolo ebraico non dipendeva da suoi doni particolari o risorse interiori, ma – paradossalmente – dall’ostilità antiebraica, come dimostrato dagli eventi della cacciata degli ebrei dalla penisola iberica alla fine del XV secolo. «La sopravvivenza degli ebrei – scrive Yerushalmi – è concepita [da Spinoza] non in termini metafisici ma come un prodotto della sola storia; questa storia non fu generata né da Dio, né dagli ebrei, ma dalle nazioni del mondo» (p. 233). Inoltre, aggiungeva lo storico: «La vera sorpresa è che Spinoza collochi l’origine della sopravvivenza ebraica nelle mani dei nemici degli ebrei» (p. 223).

Fin dai tempi della tesi di dottorato con Baron alla Columbia University, sfociata nel primo grande articolo *The Inquisition and the Jews of France in the Time of Bernard Gui* (1970, ma il saggio risale al 1964),⁶ dedicato all’Inquisizione medievale francese ai tempi del frate domenicano Gui, inquisitore attivo a Tolosa negli anni 1307-1323, Yerushalmi mostrò di interessarsi della persecuzione religiosa degli ebrei con un approccio che tendeva a leggerci una costante della storia ebraica ed europea. L’enfasi sulla continuità all’interno di una visione essenzialista dell’antiebraismo furono

⁵ Sulla «ricerca sia di verità storica che di significato spirituale» in Yerushalmi, cfr. David N. Myers, *Of Marranos and Memory: Yosef Hayim Yerushalmi and the Writing of Jewish History*, in Elisheva Carlebach, John M. Efron, David N. Myers (a cura di), *Jewish History and Jewish Memory. Essays in Honour Yosef Hayim Yerushalmi*, Hanover and London, Brandeis University Press and University Press of New England 1998, p. 17.

⁶ «Harvard Theological Review» 63 (July 1970), pp. 317-376 ora in *Faith of the Fallen Jews*, cit., pp. 60-124.

una preoccupazione e sono un fattore che attraversa tutta l'opera dello storico. Così l'Inquisizione francese era presentata come un «archetipo» (p. 62) di quella iberica, e un «laboratorio in cui il meccanismo inquisitoriale venne testato per la prima volta», già «quasi completo nella maggior parte dei dettagli» (p. 71), rispetto a quella che sarà più tardi la sua applicazione massiccia in Spagna e Portogallo tra XV e XVI secolo. Allo stesso tempo Yerushalmi studiava qui il movimento di ritorno e rigiudaizzazione dei perseguitati ebrei e i loro rituali, e quindi la sopravvivenza dell'ebraismo alla persecuzione inquisitoriale: persecuzione e sopravvivenza. Si tratta di temi che affronterà nella sua opera maggiore – *Dalla corte al ghetto* del 1971⁷ – attraverso un confronto iniziato per Yerushalmi già da qualche tempo, anche in seguito alla pubblicazione in traduzione inglese della *History of the Jews in Christian Spain* (1961), opera dello storico israeliano Yitzhak Baer. Recensendo Baer, d'altra parte, Yerushalmi notava – «in chiave piuttosto lacrimosa», secondo i curatori di *Faith of the Fallen Jews* – che «elementi catastrofici erano impliciti nello sviluppo dell'ebraismo spagnolo fin dal principio» (p. 38).

Nella lezione di alcuni decenni più tardi (presentata in origine a Monaco nel 1993 e in seguito alla Emory University nel 2005), sfociata nel saggio recentemente tradotto in italiano con il titolo: *Servitori di re e non servitori di servitori: alcuni aspetti della storia politica degli ebrei*,⁸ Yerushalmi indagava, di nuovo anche a partire da suggestioni di Salo Baron, le condizioni di stabilità e permanenza del gruppo ebraico nella Diaspora e i suoi rapporti con il potere statale. Ma le conclusioni di questa lezione – attraverso una rilettura critica dell'Hannah Arendt di *Eichmann a Gerusalemme* (1963) – esaminavano la situazione ebraica ancora una volta *in extremis*: nell'atroce contesto dei consigli ebraici (*Judenräte*) creati dai nazisti durante la Shoà, per mostrare la persistente necessità di una struttura comunitaria nella storia ebraica (era stato del resto proprio quello il contesto culturale, e diremmo psicologico, in cui aveva avuto luce la riflessione dello stesso Baron, con il volume ispiratore su *The Jewish Community*, 1942).

⁷ Yosef Hayim Yerushalmi, *Dalla corte al ghetto. La vita, le opere, le peregrinazioni del marrano Cardoso nell'Europa del Seicento*, trad. di Maria Sumbulovich, presentazione di Michele Luzzati e Michele Olivari, Milano, Garzanti 1991 (ed. orig. Seattle, University of Washington Press 1981).

⁸ *Faith of the Fallen Jews*, cit., pp. 345-276 e in italiano il volumetto tradotto da Paola Buscaglione Candela, con introduzione di David Bidussa, Firenze, Giuntina 2013.

Eppure il vero interesse di Yerushalmi fu per l'ebreo senza patria, in una fase decisamente precedente la nascita dello Stato ebraico, nonostante il suo attaccamento personale e persino esistenziale verso Israele:⁹ l'ebreo inserito in fiorenti benché difficilissimi contesti diasporici, come quelli delle penisole iberica e italiana post-1492 vissute da Isaac Cardoso (al centro dell'opera maggiore di Yerushalmi), o la Vienna *fin-de-siècle* di Sigmund Freud. Passando per la nascita della storiografia ebraica e i rapporti tra storia e memoria – le lezioni che diedero luogo al prezioso volume *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*¹⁰ – in un contesto ancora di radicamento, o sradicamento, sovranazionale: nascita della storiografia certamente legata da un lato agli sviluppi catastrofici delle persecuzioni antiebraiche, dall'altro al tanto fruttuoso contatto con le culture “ospiti”. Ciò all'interno di una visione in parte eccezionalista della storia ebraica, che forse sottovalutava – pure senza ignorare¹¹ – il parallelo e coevo graduale formarsi di una coscienza storiografica e gradualmente storicistica nelle diverse nazioni europee. In questo senso Yerushalmi si mostrava più “diasporista” alla Simon Dubnov del proprio maestro Baron, che in *The Jewish Community* aveva infatti criticato lo storico russo,¹² a cui invece Yerushalmi in parte si ricollegava anche per motivi biografici a partire dalle proprie origini familiari russe.¹³

Due saggi di *Faith of the Fallen Jews* ci consentono in modo particolare di misurare l'approccio di Yerushalmi tra sopravvivenza e fine dell'ebraismo, giudaismo “terminabile e interminabile”. Il noto *Assimilazione e antisemitismo razziale* (1982) e la breve ma intensa nota *The Purloined Kiddush Cups: Reopening the Case of Freud's Jewish Identity* (1991). Nel

⁹ Si veda qui il saggio *Israel, the Unexpected State: Messianism, Sectarianism, and the Zionist Revolution* (2006), in *Faith of the Fallen Jews*, cit., pp. 277-296.

¹⁰ Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, trad. di Daniela Fink, Parma, Pratiche 1983 (ed. orig. Seattle, University of Washington Press 1982) da cui cito, e la recente riedizione con introduzione di Harold Bloom, Firenze, Giuntina 2011.

¹¹ Y.H. Yerushalmi, *Zakhor*, cit., p. 72.

¹² R. Liberles, *Salo Wittemayer Baron: Architect of Jewish History*, cit., pp. 249-250.

¹³ *To the Russian Reader. Preface to the Russian edition of Zakhor* (Moscow 2004), ora in *Faith of the Fallen Jews*, cit., pp. 25-28, e Yosef Hayim Yerushalmi, *Transmettre l'histoire juive. Entretiens avec Sylvie Anne Goldberg*, Paris, Albin Michel 2012, passim. Vedi anche per il collegamento Yerushalmi-Dubnov: Michael Brenner, *Prophets of the Past. Interpreters of Jewish History*, Princeton-Oxford, Princeton University Press 2010, p. 106.

saggio sui modelli iberico e tedesco di assimilazione e antisemitismo razziale, in origine una lezione al Leo Baeck Institute, recentemente proposta anche in traduzione italiana, pur tra molte suggestioni, emerge una visione essenzialista dell'antiebraismo e l'interpretazione proposta da Yerushalmi – nonostante le sue proteste in senso contrario – spicca per il suo anacronismo e teleologismo: una caratteristica del resto persistente nella storiografia sull'antisemitismo in genere. Pare infatti evidente che le concezioni del “sangue” nella *limpieza de sangre* iberica del XV-XVI secolo e nella Germania del XX secolo fossero notevolmente e necessariamente diverse sul piano epistemologico e anche simbolico. Ciononostante Yerushalmi preliminarmente dichiara:

Nel giustapporre due ambientazioni storiche ovviamente diverse non voglio dire che le analogie e i paralleli che possono emergere siano da considerarsi come equazioni. Né intendo insinuare che vi sia una qualche continuità storica tra le due. Mi limito ad affermare che esistono alcune affinità fenomenologiche tra – i termini sono anacronistici ma ineludibili – assimilazione e antisemitismo nella penisola iberica del quindicesimo e diciottesimo secolo e a Germania dei secoli diciannovesimo e ventesimo; che tali affinità sono troppo impressionanti per essere ignorate; e che il primo fenomeno può, in qualche modo, illuminare il secondo.¹⁴

Soprattutto, nel corso dell'articolo, Yerushalmi parla ripetutamente e, diremmo, con noncurante disinvoltura, di concezioni “genetiche” e “biologiche” nell'età moderna iberica; per non dire della forza illocutoria del termine che campeggia nel titolo, cioè quell'“antisemitismo razziale”, solo sfumato nel testo in “antisemitismo *razziale* latente”,¹⁵ o nella definizione generale della ricerca come «una ricerca sul razzismo antiebraico latente, o proto-razzismo, o semplicemente sulla preistoria dell'antisemitismo razziale».¹⁶

Manca in questo saggio un'analisi sufficientemente approfondita sul piano della storia delle idee dei vocaboli “*raza*” e “*razza*” nei secoli XV-XVI prima, e poi nel XIX-XX secolo almeno a partire da Arthur Gobineau, forse un effettivo anello di congiunzione tra le concezioni premoderna e

¹⁴ Yosef Hayim Yerushalmi, *Assimilazione e antisemitismo razziale: i modelli iberico e tedesco a confronto*, trad. di Rosanella Volponi, introduzione di David Bidussa, Firenze, Giuntina 2010, pp. 27-28.

¹⁵ Ivi, p. 51, corsivo nell'originale.

¹⁶ Ivi, p. 53.

moderna per la sua articolazione sociale della questione razziale.¹⁷ C'è inoltre, in Yerushalmi, una sottovalutazione del contesto coloniale crescentemente influente, in cui per spagnoli e portoghesi la questione delle mescolanze razziali si pose in modo particolarmente acuto, come più tardi per l'Europa nell'età dell'imperialismo.

Fu l'odiosamata (da Yerushalmi e molti altri, specie nel contesto ebraico americano) Hannah Arendt a indicare per prima nelle sue *Origini del totalitarismo* (1951), i rapporti tra la concezione elettiva dell'ebraismo e la supposta "eternità" dell'antisemitismo: secondo la filosofa immaginare l'antisemitismo come eternamente identico a se stesso costituiva una proiezione dell'autocoscienza ebraica come popolo eletto. Su un punto, tuttavia, l'autore ha certamente ragione: «Il secolarismo non ha creato l'antisemitismo razziale moderno. Aiutò piuttosto a minare quella moderazione che il cristianesimo, con la sua intrinseca ambivalenza verso l'ebraismo, era stato una volta capace di imporre alla sua ostilità antiebraica».¹⁸ La ricerca sulle origini cristiane, e particolarmente cattoliche, dell'antisemitismo deve quindi proseguire.

Il secondo termine che dà nome al saggio è quello dell'assimilazione: un tema più esplicitamente affrontato da Yerushalmi nel saggio su Freud. Ammesso che l'assimilazione, al di là del significato negativo che ancora assume in una parte della storiografia ebraica, è invece – diremmo con Amos Funkenstein, collega e amico di Yerushalmi – una dialettica permanente e inerente alla storia degli ebrei,¹⁹ la questione dell'integrazione e dell'intreccio culturale, religioso, sociale della minoranza ebraica con le società circostanti si pone in modo più consistente e drammatico che in ogni altro periodo storico per il XIX e XX secolo. L'approccio di Yerushalmi a Freud integra e riequilibra il quadro offerto da alcuni grandi interpreti, innanzitutto lo storico Peter Gay che considerò Freud un «ebreo senza dio», ma per molti versi anche "senza" ebraismo, o meglio interprete di un ebraismo completamente secolarizzato.²⁰ Nel suo *Mosè di Freud*

¹⁷ Per un'analisi sintetica del pensiero di Gobineau e del suo impatto si veda ancora George L. Mosse, *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'Olocausto*, trad. di Livia De Felice, Roma-Bari, Laterza 1980 (ed. orig. New York, Howard Fertig 1978), ad indicem.

¹⁸ Y.H. Yerushalmi, *Assimilazione ed antisemitismo razziale*, cit., pp. 54-55.

¹⁹ Amos Funkenstein, *The Dialectics of Assimilation*, «Jewish Social Studies» I, 2 (Winter 1995), pp. 1-14.

²⁰ Peter Gay, *Un'ebreo senza Dio: Freud, l'ateismo e le origini della psicoanalisi*, trad. di Valeria Camporesi, Bologna, Il Mulino 1989 (ed. orig. New Haven, Yale Uni-

Yerushalmi utilizza invece con grande sensibilità e forte empatia alcune fonti note e altre sconosciute attorno alla vita privata del fondatore della psicoanalisi, per documentare la sua più che probabile formazione ebraica (inclusa la conoscenza della lingua), oltre al suo complesso, ambivalente atteggiamento verso le proprie origini, descrivendo quella che lo storico definisce, caratterizzando l'opera *Mosè e il Monoteismo* (1938), una «storia di memoria e oblio».²¹ Una storia fatta, cioè, di repressioni, rimozioni, ma anche idealizzazioni: come la forte e ripetuta identificazione di Freud con Mosè, prima quello di Michelangelo, poi quello biblico.

Come nel *Mosè di Freud* Yerushalmi aveva utilizzato con finezza la dedica in ebraico alla copia della Bibbia donata nel 1891 dal padre a Sigmund trentacinquenne, in uno dei due saggi freudiani raccolti in *Faith of the Fallen Jews*, lo storico recupera alcuni elementi ebraici dimenticati della collezione di oggetti antichi nello studio di Freud, innanzitutto grazie a una foto che ritrae l'appartamento viennese dello psicoanalista poco prima della partenza per l'esilio di Londra: individuando così, tra l'altro, la presenza di due bicchieri da *kiddush* accanto alle antichità egizie (i «bicchieri trafugati» che danno il nome al saggio del 1991 citato sopra).²² In nome del «giudaismo interminabile», Yerushalmi forse parzialmente sottovaluta nella sua interpretazione complessiva di Freud e della storia ebraica più in generale proprio questa coesistenza di elementi ebraici e non ebraici. Secondo lo storico ciò che Freud «desiderò nel corso della maggior parte della sua vita, e ciò che gli sfuggì tanto a lungo, fu la comprensione della natura e della grande intensità» della sua identità ebraica: un processo che Yerushalmi vede culminare nell'opera *Mosè e il monoteismo*, quando Freud finalmente, anche per effetto delle persecuzioni, «trovò le parole» per esprimere i «profondi e oscuri sentimenti» – come disse in un celebre messaggio di adesione al Benè Berith – che lo legavano alle proprie origini (p. 339). Ma non possiamo trascurare che nel suo ultimo grande libro Freud dimostrava paradossalmente le origini egizie di Mosè che – forse soprattutto – buona parte delle teorie del fondatore della psicoanalisi si fondavano su narrazioni tratte dalla

versity Press 1987); Id., *Freud. Una vita per i nostri tempi*, trad. di Margherita Cerletti Novelletto, Milano, Bompiani 1988 (ed. orig. New York-London, Norton 1988).

²¹ Y.H. Yerushalmi, *Il Mosè di Freud*, cit., p. 52 (traduzione modificata).

²² *Faith of the Fallen Jew*, cit., pp. 333-342. Si tratta dell'introduzione al catalogo *Sigmund Freud's Jewish Heritage*, promosso nel 1991 dal Freud Museum di Londra. Di questi bicchieri per il kiddush appartenuti a Freud Yerushalmi parla anche nel *Post-scriptum* a *Il Mosè di Freud*, cit., pp. 167-168.

cultura occidentale non ebraica, in particolare quella greca e quasi per nulla quella biblica.

Sia la storia dell'antiebraismo che quella dell'ebraismo, dunque, affrontate da Yerushalmi con incrollabile fede nell'ebraismo e nello storicismo, non possono forse essere lette in chiave di "terminabilità" e "interminabilità"; ma devono essere viste in un rapporto di costante, dialettica trasformazione, di assimilazione e rielaborazione di fattori interni ed esterni. Fino a dissolvere sul piano sia soggettivo che storico alcuna concezione, e persino percezione, di un "dentro" e di un "fuori". È questa, forse, la vera condizione – se non la fede – del *fallen Jew*.²³

²³ Sul dualismo del marrano e dello storico ebreo moderno, cfr. D.N. Myers, *Of Marranos and Memory*, cit., p. 2.