

Introduzione di Harold Bloom

Leo Strauss, filosofo politico e maestro ebreo di saggezza, scrisse, nel 1962, una lunga prefazione alla traduzione inglese del suo *La critica della religione di Spinoza*. Meditando sulla genesi del suo libro quasi trentacinque anni dopo la sua stesura, Strauss fu spinto a scrivere la sua personale elegia intellettuale per l'ebraismo tedesco. In un certo senso, quella prefazione è un classico saggio sulla «storia e la memoria ebraica», ovvero quello che è anche il sottotitolo del libro inquietante ed eloquente di Yosef Hayim Yerushalmi. *Zakhor*, il titolo, è il verbo usato in tutta la Bibbia ebraica ogni volta che Israele viene ammonito: «Ricorda». Strauss, in modo appena più implicito della Bibbia, ci ha anch'egli ammonito a ricordare:

La creazione dello Stato d'Israele è la modificazione più profonda che sia accaduta, della Galut [la diaspora, o esilio], ma non è la fine della Galut: in senso religioso, e forse non solo in questo senso, lo Stato d'Israele è una parte della Galut. Le questioni finite, relative possono essere risolte; le questioni infinite, assolute non trovano soluzione ... è come se il popolo ebraico fosse il popolo eletto almeno nel senso che la questione ebraica è il simbolo più evidente della questione umana in quanto questione sociale o politica.

Esaminando la tradizione della critica della religione, all'inizio del suo libro su Spinoza, Strauss osservava sulla visione epicurea della storia:

Epicuro non presta alcuna attenzione ai dolori passati. Ricorda il suo passato solo in quanto esso è stato piacevole. È il carattere distintivo dell'epicureo il fatto che sia incapace di soffrire per il suo passato.

Niente potrebbe essere più non ebraico, e ancora una volta si comprende perché i grandi rabbini usassero il termine «epicureo» come un termine fortemente offensivo. L'atteggiamento epicureo nei confronti della memoria è antitetico a quello ebraico. Yosef Hayim Yerushalmi è un esemplare storico ebreo della storia ebraica, e con *Zakhor* diventa un teorico esemplare della rottura preoccupante e probabilmente irconciliabile tra la memoria ebraica e la storiografia ebraica. *Zakhor* è un libro di piccole dimensioni, ciò nonostante è anche un contributo permanente al pensiero ebraico sui dilemmi dell'ebraicità, e in quanto tale può unirsi al canone della letteratura sapienziale ebraica.

Yerushalmi, il successore di Salo Baron alla Columbia University, è uomo di vasta e profonda erudizione per tutto quello che riguarda la storia ebraica, ma in particolare sui marrani (gli ebrei sefarditi che, nel XV secolo, furono costretti a convertirsi al cristianesimo ma continuarono a condurre segretamente una vita ebraica), sull'Inquisizione e, in pratica, su tutto l'ebraismo sefardita. L'origine di *Zakhor* è in un suo saggio precedente, *Clio and the Jews*, di cui importanti sezioni sono state poi da lui inserite nel nuovo lavoro. Leggendo i suoi libri precedenti, troviamo quel modello speculativo che lo ha portato a *Zakhor*. *Dalla corte al ghetto* narra la carriera di Yitzchak [Jitzhaq] Cardoso, un marrano del XVII secolo, medico e difensore dell'ebraismo. Il nucleo di *Zakhor* è già presente quando Yerushalmi medita sul trauma dell'espulsione degli ebrei dalla Spagna nel 1492:

... aveva sollevato l'eterno problema dell'esilio e della sofferenza ebraici a un nuovo livello di urgenza. Gli ebrei nel XVI secolo avevano cercato a tentoni una nuova comprensione degli antichi enigmi, e avevano risposto con

nuovi orientamenti nella storiografia, nella mistica e nel messianismo. Nel XVII secolo la passione messianica stimolata precedentemente dal diffondersi della Cabbalà luriana sarebbe infine esplosa in quella conflagrazione mondiale del movimento sabbatiano, con i suoi concomitanti elementi antinomici.

In quel suo vasto «panorama in facsimile di cinque secoli dell'Haggadà a stampa», che è *Haggadah and History*, Yerushalmi nega che la celebrazione della Pasqua ebraica sia semplicemente uno studio delle nostalgie ebraiche e sostiene, invece, una sorta di unione tra la memoria ebraica e la storia ebraica:

Per quanto tenuemente percepite, alla fine si tratta di niente meno che dell'esperienza ebraica e della concezione della storia che vengono qui celebrate...

Perché la Pasqua è soprattutto il grande evento storico del popolo ebraico, e l'Haggadà è il suo libro di ricordo e di redenzione. Qui la memoria della nazione viene ogni anno rinnovata e ricostituita, e la speranza collettiva viene rafforzata.

La memoria e la storia ebraica non sembrano avere qui alcuna relazione complicata, ma il lettore può scoprire che la questione si fa oscura in quell'opera di Yerushalmi, sinistramente impressionante, che è *The Lisbon Massacre of 1506*. L'argomento di questa eccezionale monografia è l'infelice dialettica dell'esistenza ebraica con la quale gli ebrei della diaspora hanno cercato, perennemente e ovunque, un'alleanza con i poteri dominanti, provocando così ulteriormente l'odio di masse già pericolose. Come Yerushalmi osserva, questo modello è prevalente già nel periodo ellenistico, e ha la sua attinenza contemporanea, a sostegno della quale egli cita il controverso secondo capitolo delle *Origini del totalitarismo* di Hannah Arendt, «Gli ebrei e la società». Sebbene egli non lo abbia detto, presumo che Yerushalmi iniziasse a vedere in questo infelice modello un primo esempio di come la memoria e la storia ebraica non riuscissero a comunicare fra di loro.

In *Tra passato e futuro*, la Arendt fece la più utile distinzione che io abbia mai trovato tra il concetto greco di storia e il rifiuto ebraico di un tale concetto. La storiografia greca, come del resto la poesia greca, è interessata alla grandezza: «Attraverso la storia gli uomini diventavano quasi uguali alla natura, e solo quegli eventi, quelle imprese, o le parole che da sole si levavano verso la sempre presente sfida all'universo naturale erano ciò che definiremmo storici». Contro questa storiografia era la memoria ebraica basata «sull'insegnamento completamente diverso degli ebrei, che hanno sempre ritenuto che la vita stessa è sacra, più sacra di ogni altra cosa al mondo, e che l'uomo è l'essere supremo sulla terra». La memoria, come la Arendt teorizzava altrove, può essere un potente modo di conoscenza, e con questo insegnamento si può iniziare a leggere *Zakhor* di Yerushalmi.

Zakhor è diviso in quattro capitoli, che seguono a turno le vicende della memoria e della storia ebraica nelle loro origini bibliche e rabbiniche, nel Medioevo, sulla scia dell'espulsione dalla Spagna, e ai nostri giorni. Tutti e quattro i capitoli sono pregevoli, ma ritengo il primo il più memorabile. Yerushalmi inizia ponendo l'accento sul fatto che «Soltanto presso Israele, e non altrove, l'ingiunzione a ricordare è sentita come comandamento religioso per un intero popolo». Ma c'è in questo una peculiare o particolare psicologia ebraica della memoria? Il primo libro citato nelle note da Yerushalmi è *Memory and Tradition in Israel* di Brevard S. Childs (London 1962), che si pronuncia contro l'idea di un modo della memoria unicamente ebraico, mentre tuttavia insiste che *zakhor*, come parola, ha una più vasta gamma di significati del *remember* inglese, poiché in ebraico ricordare è anche agire (troviamo un parallelo nella parola ebraica *davar*, tradotta come *logos* ma che significa «azione», «cosa» e anche «parola»).

Yerushalmi abilmente enfatizza la natura unicamente selettiva della memoria ebraica, che richiede un particolare tipo di azione piuttosto che una sorta di curiosità per il passato: «A Israele viene detto soltanto che dovrà essere un regno di sacerdoti e un popolo santo; non accade mai che lo si inviti a diventare una nazione di storici». I singoli eroi o perfino le imprese nazionali non contano, e Yerushalmi nota che molte narrazioni bibliche sono scandali o episodi vergognosi se giudicati sulla base del loro probabile effetto sull'orgoglio nazionale. Le azioni di Dio e la risposta

d'Israele sono ciò che conta, niente altro. Se questo è ciò che conta, allora sacerdoti e profeti diventano i signori della memoria e gli storici diventano figure improbabili. E, tuttavia, tanta parte della Bibbia è chiara narrazione storica, narrazione che è umana nella dimensione, concreta nei fatti e nei dettagli, principalmente cronologica e, raramente, fittizia o leggendaria come può sembrare. Questo paradosso sollecita una delle formulazioni fondamentali di Yerushalmi:

... il significato degli avvenimenti storici, il ricordo del passato, e la scrittura della storia non sono affatto la stessa cosa: nella Bibbia, certo, questi tre elementi sono legati l'uno all'altro, e tendono a confondersi nei momenti critici, tanto che, in generale, è meglio considerarli insieme, all'interno di una rete di sottili equilibri e reciproche intersezioni; in epoca postbiblica, come si vedrà, cominceranno invece a separarsi l'uno dall'altro. Già nella Bibbia, peraltro, la storiografia appare solo come uno dei mezzi destinati a esprimere il senso della storia e la necessità di ricordare, e non certo come mezzo privilegiato o condizionante: il primo infatti viene esplorato più a fondo e direttamente nei testi profetici che in quelli storici, e la memoria collettiva viene trasmessa in modo più efficace dal rituale che dalle cronache.

I profeti e i sacerdoti trattano la storia sacra, e quando il canone della Bibbia fu portato a termine dai rabbini, intorno all'anno 100 dell'era volgare, sembra che dal quel momento gli ebrei abbiano smesso di scrivere perfino la storia sacra. Le opere di Giuseppe Flavio, scritte tra la fine degli anni 70 e i primi anni 90 del primo secolo dell'era volgare, furono ignorate dagli ebrei. Yerushalmi nota che «sarebbero passati quasi quindici secoli prima che un altro ebreo si definisse "storiografo"». I rabbini che fondarono l'ebraismo che conosciamo, la religione di Akiba, persero ogni interesse nella storia mondana. Avevano la legge scritta e quella orale, e avevano fiducia nel patto, che assicurava loro il futuro. La storia romana, la storia dei Parti, perfino la storia ebraica contemporanea degli Asmonei e della dinastia di Erode, erano scarsamente degne dell'analisi rabbinica.

Quando il grande Akiba, da vecchio, proclamò Messia Bar Kochbà, favorendo in qualche modo i grandi massacri da parte dei romani, la calamità ebraica del II secolo e.v., egli dette ai suoi colleghi rabbini l'ultima spinta di cui avevano bisogno per dimenticare per sempre la storia contemporanea. Dopo di ciò, come Yerushalmi afferma con forza, i rabbini «evidentemente sapevano di avere a disposizione tutta la storia di cui c'era bisogno». L'ebraismo continuò a credere nell'importanza della storia mentre insegnava modelli di pensiero che erano e sono fortemente astorici. Un ebreo poteva essere un poeta o un filosofo o un cabbalista come anche un rabbino, ma per quindici secoli non avrebbe pensato di essere uno storico.

Nel suo secondo capitolo, sulla trasmissione della memoria ebraica nel Medioevo, Yerushalmi rileva che perfino il carattere astorico del pensiero rabbinico non può spiegare l'idea dell'ebraismo medievale che leggere o scrivere la storia fossero semplicemente ciò che Maimonide chiamava una «perdita di tempo». La memoria ebraica si evolveva invece attraverso il rituale e la liturgia, nell'usanza e nella legge rabbinica, ben saldamente definite dopo l'anno 500 e.v., quando il Talmud raggiunse la sua forma definitiva. Yerushalmi identifica quattro veicoli particolari della memoria ebraica medievale: le nuove preghiere penitenziali inserite nella liturgia; i «libri di memorie» delle singole comunità; i «secondi Purim», per celebrare una recente liberazione; e gli speciali giorni di digiuno, per le catastrofi dalle quali non c'era stata liberazione. Insieme con i metodi della creatività spirituale aperti all'ebraismo medievale – *halakhà* (legge), Cabbalà e filosofia – questi metodi della memoria inclusero tutte le possibilità della storia.

Nel XVI secolo, sulla scia dell'espulsione dalla Spagna, all'improvviso alcuni ebrei tornarono nuovamente alla scrittura storica, una rinascita che Yerushalmi affronta nel terzo capitolo. La sua conclusione, tuttavia, è che il fenomeno fu effimero e improvvisamente svanì, in stridente contrasto con l'altra grande reazione intellettuale dell'ebraismo iberico esiliato, la Cabbalà luriana che rapidamente si diffuse da Safed, in Galilea, per dominare la vita spirituale ebraica quasi ovunque. Il mito gnostico, e non la storia, fornirono quell'energia ulteriore di cui la memoria ebraica aveva bisogno per sopravvivere alla sua più recente catastrofe. Yerushalmi è molto preciso riguardo al trionfo della Cabbalà:

... chiaramente, la maggioranza degli ebrei era impreparata ad accettare la storia in termini immanenti. È come se, con la tragedia culminante della cacciata dalla Spagna, la storia ebraica fosse divenuta opaca, e non potesse più fornire risposte soddisfacenti, nemmeno a coloro che, come la maggior parte degli storici, la guardava con un'ottica religiosa. Spiritualmente e psicologicamente, gli ebrei erano invece pronti a ricevere quello che offriva loro la Cabbalà: un'interpretazione mitica della storia che si poneva al di là della storia...

Ciò che rimane allora per Yerushalmi, nel suo ultimo capitolo, è ciò che egli opportunamente chiama i «dilemmi moderni», con il sottotitolo, quasi freudiano, «Il disagio della storiografia», poiché gli storici ebrei moderni non sono gli eredi dei rabbini o dei cabbalisti ma, piuttosto, di Barthold Niebuhr e di Leopold von Ranke, il che è come dire (sebbene Yerushalmi non lo dica) che di tutte le discipline moderne praticate dagli studiosi ebrei la storiografia è di necessità la più non ebraica. Ma ciò non è in sé motivo di maggior scontento, poiché Yerushalmi, giustamente, osserva che «gli incontri intellettuali più vivi fra l'ebraismo e la cultura moderna si verificano proprio grazie ai comuni interessi per la storicità delle cose». Con la memoria collettiva ebraica ora in forte degrado, «la storia diviene ciò che non era mai stata: una fede per gli ebrei assimilati». E qui Yerushalmi individua uno dei motivi di scontento sia del XIX secolo che del XX. La Scrittura è stata sostituita dalla storia come il criterio di omologazione delle ideologie ebraiche, e la sostituzione, egli ritiene, ha generato il caos.

Yerushalmi prosegue nella ricerca di maggiori insoddisfazioni nella storiografia ebraica contemporanea, che egli vede come in opposizione al suo stesso argomento, poiché non può attribuire alla volontà di Dio la causa attiva dietro gli eventi ebraici, e non può considerare la storia ebraica come unica. Spinoza, nell'interpretazione di Leo Strauss, è perciò, dopotutto, il solo precursore ebreo della moderna storiografia ebraica, che lo ha seguito nel secolarizzare ciò che era stata storia sacra. Un ulteriore motivo di scontento, come profetizzato anche da Spinoza, diventa ora evidente: l'ebraismo stesso è stato storicizzato, sia dagli storici non ebrei che da quelli ebrei. Con questo procedimento a uno stadio ben avanzato, la memoria e la storia ebraica cominciano ad essere in contrapposizione l'una con l'altra, e qui Yerushalmi trova il suo cruciale dilemma.

La totale coerenza della storia erudita ebraica, qualunque cosa essa diverrà, sarà assai diversa dalla coerenza perduta della memoria ebraica al meglio di sé, che era messianica e pertanto redentrice. La letteratura e l'ideologia sono in competizione per occupare l'abisso che è diventata la memoria ebraica; la ricerca storica ebraica, come ammette Yerushalmi, non ha alcun effetto sulla visione ebraica contemporanea del passato. Gli ebrei, ora come prima, rimangono sostanzialmente astorici. Yerushalmi dice di loro, in modo ironico, che aspettano «un nuovo mito metastorico, per il quale il romanzo fornisce almeno un surrogato temporaneo». Dopo l'Olocausto, l'ebraismo, conclude Yerushalmi, ricorda le generazioni che seguirono l'espulsione dalla Spagna, e così anch'esso preferirà il mito alla storia.

Forse Yerushalmi, malgrado tutto il suo realismo, nutre troppe speranze. I romanzieri e gli ideologi ebrei contemporanei non mi sembrano semplicemente abbastanza forti da sostituire la memoria ebraica perduta. Gershom Scholem era ciò che avevamo di più simile a un moderno Yitzchak Luria, ma egli deliberatamente e in modo evasivo ha portato la sua dottrina solo fino ai confini di un nuovo mito dell'esilio e, alla fine, non ha osato passare dalla storia a una speranza messianica redentrice. Non sappiamo, diceva Scholem, perché certe scintille sopravvivono, anche se così tanto ebraismo si è perso. Forse il mito, o i miti, che tuttavia riaccenderanno la memoria ebraica, qui in Occidente, si possono trovare nelle vite e nelle opere di Freud e Kafka, e anche in Scholem. Non lo sappiamo.

Gli ebrei erano una religione che divenne un popolo, piuttosto che un popolo che divenne una religione. Non sapremo cosa è o cosa non è la cultura ebraica moderna fino a quando non potremo esaminarla in retrospettiva. Freud, Kafka e Scholem possono tuttavia sembrare la più eminente cultura ebraica che abbiamo avuto nel XX secolo. La saggezza di Yerushalmi è più pertinente e bene accetta quando stimola lo storico ebreo moderno a comprendere «di essere egli

stesso un prodotto di questa frattura». Ma ciò è vero anche di tutti gli intellettuali ebrei moderni. Come dice Yerushalmi, una volta consapevoli di ciò, non solo siamo obbligati ad accettarlo, ma saremo liberi di usarlo.

II

Nei sei anni successivi alla mia prima lettura di *Zakhor*, ne ho scoperto tracce sia nelle mie considerazioni su Freud, Kafka e Gershom Scholem che nelle mie costanti meditazioni sulla cultura e l'identità ebraiche. Yerushalmi, partendo da una precisa considerazione dell'emergenza della conoscenza storica ebraica moderna, ha rivelato alcune delle inevitabili conseguenze di comprendere quella emergenza «come un fenomeno storico e storicamente determinato». Questo rende Yerushalmi affine a Richard Rorty, che ha insegnato a molti di noi ciò che molti filosofi rifiutano di apprendere: che le nostre individualità sono contingenti e devono affermare la contingenza, una lezione prima insegnata da Nietzsche e da Freud, secondo i loro esegeti, ma che Rorty, saggiamente, ascrive a quei grandi poeti che c'erano prima di Nietzsche e di Freud, come quei grandi pensatori hanno sempre ammesso. La contingenza come la intendono Nietzsche e Rorty può essere afferrata solo dai poeti, e non dai filosofi, dai teologi o dagli storici; perché solo i poeti raggiungono la creazione attraverso il riconoscimento della contingenza, mentre i filosofi e gli storici bramano ottenere l'universalità trascendendo la contingenza. Yerushalmi, a mio parere, è l'unico tra gli storici ebrei nel prendere la posizione nietzschiana, o fortemente poetica, verso la contingenza di ciò che potrebbe essere chiamata la moderna identità ebraica. Piuttosto che vedere quell'identità come dipendente da una visione ereditata della contingenza, Yerushalmi insiste sulla nostra libertà di sapere che l'aspetto essenziale della nostra contingenza ebraica è rottura, o ciò che Nietzsche avrebbe chiamato un tropo dell'auto-superamento. Nietzsche capiva quanto spaventosa era questa rottura, ma è difficile per gli ebrei non vedere la loro propria contingenza come particolarmente terrificante. Come può un qualsiasi intellettuale ebreo, alla fine del XX secolo, dire «così lo volevo» in relazione al passato ebraico? Può un ebreo essere un grande poeta, quando il prezzo della sua arte include la vendetta della volontà contro il tempo e contro il «fu» del tempo? Cynthia Ozick ha ipotizzato che il senso talmudico delle virtù dei padri e delle madri esclude necessariamente qualunque concetto ebraico di tardività, di necessità di rivedere i precursori in forme più accessibili a noi. La Ozick stessa, ciò nonostante, diventa una grande narratrice, come lei ben sa, soltanto quando dà nuova forma alle sue convinzioni sulla contingenza ebraica in «Invidia: lo yiddish in America», «Usurpation» e *Il Messia di Stoccolma*, narrazioni che gridano «così la volevo» alla memoria e alla storia ebraica. La Ozick, malgrado la sua sofferenza morale nell'andare contro la sua visione normativa, sviluppa la sua identità nietzschiana e freudiana come un'altra semplice esperienza di contingenze, elevata a forza solo attraverso una prospettiva pragmatica.

Yerushalmi ammette chiaramente la sua prospettiva nietzschiana, tuttavia potrebbe essere un po' amareggiato nel considerare la sua versione ebraico-americana del pragmatismo, o della contingenza idiosincratice, come Emerson e Rorty desiderano la si chiami. La psicologia della tardività, essendo inesorabile, coinvolge profondamente *Zakhor* nei dilemmi della storiografia ebraica, che così accuratamente descrive. Come Yerushalmi osserva, il dilemma è centrato sulle rotture, le soluzioni di continuità con molti aspetti del passato ebraico. Vorrei far notare che le discontinuità ci sono sempre state nella storia ebraica, e che la differenza ora è concentrata sulla nostra consapevolezza della rottura. Le figure più grandi nella cultura ebraica moderna sono Freud e Kafka, che non erano integrati nelle tradizioni dell'ebraismo normativo. Freud e Kafka diventano così le presenze nascoste in *Zakhor*, perché la loro importanza è il contesto del quale Yerushalmi scrive con cognizione di causa.

La distinzione di *Zakhor* come scrittura storica apre di nuovo l'intera questione della scrittura ebraica moderna. Si tratta di una identità definibile con caratteristiche proprie? Non si può

stabilire se la scrittura ebraica moderna possieda degli elementi comuni senza definire l'insolubile problema di chi è o non è ebreo. Proust è in qualche modo uno scrittore ebreo? Se lo è, allora che ne è di Montaigne? Evidentemente l'ascendenza ebraica è di per sé difficilmente una causa sufficiente per una scrittura ebraica, né possiamo associare l'immaginazione ebraica con l'ebraismo normativo. Per unanime consenso, Kafka non soltanto è il più solido scrittore ebreo moderno, ma è *lo* scrittore ebreo. Il suo solo rivale sembra essere sempre di più Freud che, insieme con Kafka, può ancora ridefinire per noi la cultura ebraica, e cambiare così il nostro senso della memoria ebraica.

La scrittura ebraica americana è ossessionata da Kafka, altrettanto si può dire della scrittura israeliana recente, per quanto l'ossessione in questo caso sia molto più oscura nel suo pathos. Mettete a confronto, per esempio, l'effetto di Kafka su Philip Roth in *L'orgia di Praga* con l'influenza dello scrittore praghese su Yehoshua o su Appelfeld. La straordinaria ilarità di Roth, la risata dolorosa che egli evoca, ci riporta alla memoria che il circolo di Kafka trovava incredibilmente buffo l'inizio della *Metamorfosi* e quello del *Processo*. Appelfeld e Yehoshua impiegano l'irrealtà kafkiana allo scopo di svuotare i loro già vuoti protagonisti. Kafka contiene sia Philip Roth che Appelfeld, ma essi non riescono a contenerlo e sono sufficientemente saggi da saperlo. Forse possiamo parlare di loro come scrittori ebrei per il loro comune retaggio kafkiano, ma essi ereditano aspetti diversi del loro precursore, e ci fanno anche riflettere sul fatto che non è strettamente necessario essere ebreo per essere influenzati da Kafka o da Freud.

Kafka e Freud sono così forti e così ebrei che noi ridefiniamo gli ebrei basandoci su di essi, ma cosa c'è in essi di ebraico? Penso che, in fin dei conti, il loro ebraismo consista nella loro intensa ossessione con l'interpretazione, in quanto tale. Tutta la scrittura ebraica tende ad essere esageratamente interpretativa, così che la domanda nietzschiana poco si applica a loro: «Chi è l'interprete, e quale potere spera di ottenere dal testo?». Si può fare a meno della formulazione nietzschiana quando s'interpreta un'interpretazione ebraica, perché il potere cercato nel testo è sempre lo stesso: egli cerca la benedizione, così che il suo nome non venga disperso, così che gli venga concessa più lunga vita in un tempo senza confini. Il Negativo di Kafka opera in modo da rendere l'interpretazione di Kafka virtualmente impossibile, ma, a sua volta, ci costringe a interpretare perché Kafka rende se stesso ininterpretabile. Freud, insistendo sul fatto che ogni cosa è significativa, e può essere interpretata, definisce l'altra polarità della scrittura ebraica. Entrambi evidenziano che vi è un senso in ogni cosa, e in modi opposti negano il senso che si potrebbe cercare di trovare, una negazione affine all'antitesi di Yerushalmi tra storia ebraica e memoria ebraica.

Non si deve essere ebrei per essere un interprete irrefrenabile, ma esserlo, naturalmente, aiuta. Ciò che la scrittura ebraica deve interpretare, infine, e tuttavia indirettamente, è la Bibbia ebraica, dal momento che questa è sempre stata la funzione della scrittura ebraica o, piuttosto, il suo fardello: come aprire la Bibbia alla propria sofferenza. Ma la Bibbia ebraica, diversamente dal Nuovo Testamento o dal Corano, non è mai stata chiusa, non termina con 2 Cronache, o con il *Kuzari* di Yehuda Halevi, o con *La costruzione della muraglia cinese* di Kafka, o con i *Tre saggi sulla teoria sessuale* di Freud. Il desiderio di essere Scrittura non è solo ebraico: Dante e Milton credevano di emettere profezie. Ma credere di unirsi alla Bibbia ebraica aprendola ulteriormente al proprio pathos non mi sembra un'ambizione peculiarmente ebraica per un scrittore. Un racconto kafkiano può essere più biblico di quanto un saggio freudiano cerchi manifestamente di essere, ma tutta l'opera culturale di Freud riscrive la Bibbia ebraica, fino a quando raggiunge il terribile culmine in *Mosè e il monoteismo*, un auto-parodia involontaria da parte di Freud.

La mimesi della natura essenziale è il classico fardello della rappresentazione, ma costituisce di rado il fardello ebraico. Qualche volta concludo che Platone segna l'autentica differenza tra la Bibbia ebraica e l'ebraismo normativo, poiché l'ebraismo della Palestina del II secolo e.v. non avrebbe potuto verificarsi senza l'enorme influenza delle forme di pensiero platoniche portate con sé dall'ellenizzazione. Se indago su ciò che ha reso così attraente il platonismo ai saggi della scuola

di Akiba, Yishmael e Tarfon, giungo a una risposta inquietante. La rappresentazione di Platone è supermimetica, perché la sua vera lotta è con Omero, della cui priorità Platone si risentiva profondamente. La rappresentazione normativa ebraica apprese un atteggiamento supermimetico dall'ellenismo, anche se i rabbini si gloriavano della priorità della Torà. Invece di competere con la Torà decisero di aprirla a se stessi, e poi ebbero successo, così che quasi tutta la scrittura ebraica successiva è stata commento alla Scrittura, per quanto indiretto, in America o nell'odierna Israele. Gli ebrei non scrivono le poesie sulla loro situazione: essi scrivono poesie sul desiderio di essere diversi, il desiderio di essere altrove. Se Moshe Idel ha ragione, e io sospetto che ce l'abbia, allora la Cabbalà è il modo fondamentale della scrittura ebraica, piuttosto che una deviazione, perché la Cabbalà risale attraverso l'agnosticismo agli elementi antitetici che erano i primi nell'antica religione ebraica, elementi che sono supermimetici perché rifiutano la natura essenziale. Su questo argomento potremmo ipotizzare che i saggi del II secolo platonizzavano perché sentivano, sia pure inconsciamente, che essi erano in lotta con la Torà, così come Platone era consapevolmente in lotta con Omero. Dietro le revisioni della Torà ricevuta c'erano le storie dello scrittore J, o Jahvista, e il Dio di quelle storie era una sorta di essere misterioso, così come i patriarchi in quelle storie erano esseri teomorfi. Un'attitudine platonica, velata ma diffusa, rese possibili i metodi di interpretazione che onorarono i significati letterali della Torà, aprendo tuttavia tutti gli altri livelli a una corrente di commenti, pragmaticamente polemici sebbene non fossero mai polemici nel tono.

Non rimane forse questa, dietro innumerevoli travestimenti, la condizione della scrittura ebraica americana, e di quella israeliana, come era la condizione della Nuova Cabbalà di Franz Kafka? L'ombra della Bibbia ebraica si addensa su ogni pagina scritta da uno scrittore consapevolmente ebreo – perfino sulle pagine di Sigmund Freud, una volta che ci sia liberati delle false luci che Freud ha abilmente creato. Non c'è in alcun luogo alcun testo letterario che sia potente come la Bibbia ebraica. *L'Iliade* è uguagliata dallo Jahvista, e anche lo Jahvista, il più potente scrittore e Grande Originale della Bibbia, è soltanto un elemento nella sua forza infinitamente varia. Senza dubbio la Bibbia ebraica è una fonte inesauribile di vitalità letteraria per i suoi eredi, ma è altrettanto troppo immensa per coloro che vi arrivano, o vi giungono, così tardivamente. Ciò che tiene insieme la scrittura ebraica moderna, che sia in ebraico, in yiddish, in tedesco o in inglese americano, è la Bibbia ebraica. Questo legame è un recinto, ed essere recintati è sia una protezione che una punizione, il che è la condizione perpetua della scrittura ebraica moderna. Ed è anche la condizione della superba meditazione di Yerushalmi sulle contingenze della storia ebraica, una meditazione che è di necessità contenuta entro i dilemmi della moderna scrittura ebraica.

New Haven, Connecticut
Novembre 1988