

IL TESTAMENTO SPIRITUALE DI FREUD: I TRE SAGGI SU L'UOMO MOSÈ E LA RELIGIONE MONOTEISTICA

David Meghnagi •

(Professore di psicologia clinica all'Università degli studi Roma Tre, dove dirige il Master internazionale in didattica della *Shoah*; Full member dell'International Psychoanalytical Association (IPA); membro ordinario della Società psicoanalitica italiana (SPI); già vicepresidente dell'Unione delle comunità ebraiche italiane. È membro della Delegazione italiana presso la ITFR)

“Ciò che hai ereditato dai padri, Riconquistalo se vuoi possederlo davvero”

(J.W Goethe, Faust, parte prima, *Scena della Notte*)

“Persino nel giudicare lo stile di un autore, abbiamo il diritto e l'abitudine di applicare quello stesso principio esplicativo di cui non possiamo fare a meno nel dedurre il singolo errore verbale. Un modo di scrivere chiaro e inequivocabile ci apprende che l'autore è convinto di quanto dice, mentre dove troviamo espressioni artificiose e contorte che, possiamo ben dire, occhieggiano in molte direzioni possiamo capire che c'è di mezzo un pensiero non risolto a sufficienza che complica le cose, oppure si può udire la voce soffocata dell'autocritica dell'autore”

(S. Freud 1901, *Psicopatologia della vita quotidiana*)

Delle opere di Freud i tre saggi sul *L'uomo Mosè* sono i più enigmatici. Nelle intenzioni di Freud i tre saggi su “L'Uomo Mosè” dovevano chiarire il segreto dell'ebraismo e le ragioni profonde dell'antisemitismo. (Freud ad A. Zweig, 30 settembre 1934, in *Lettere sullo sfondo di una tragedia*, cit.). In realtà l'intera argomentazione dei tre saggi poteva fare a meno dei postulati di partenza secondo cui Mosè sarebbe stato un principe egizio, in seguito assassinato. Che non ne avesse sostanzialmente bisogno, Freud lo fa surrettiziamente pensare nelle pieghe di una scrittura carica di ambiguità, i cui rimandi e le ricapitolazioni creano il sospetto e il dubbio, anziché diradarlo. Come insegna Freud, la tortuosità dell'argomentazione riflette “la presenza di un pensiero non risolto a sufficienza che complica le cose”, oppure “la voce soffocata di un'autocritica dell'autore” (Freud, 1901).

Come ha rilevato Peter Gay, “leggere quest'opera è come partecipare alla sua elaborazione, alle pressioni interne e di carattere politico cui Freud è sottoposto in quegli anni e cogliere l'eco di tempi lontani e meno strazianti” (P. Gay, 1988, p. 549). Per comprendere il *Mosè* occorre avere presente il contesto storico in cui fu concepito e scritto, le opere e gli autori da cui Freud attinge, le letture e i riferimenti a una storiografia che dell'emancipazione dal *giogo* del giudaismo sembrava aver fatto il suo scopo principale e di cui Freud proponeva un rovesciamento di significati- nel momento in cui ne accoglieva i risultati. Occorre riferirsi anche a quanto egli ha scritto prima, dopo e durante quegli anni, nelle opere scientifiche e in quelle divulgative, nelle interviste e nelle lettere ai corrispondenti; alle sue scelte personali e alle azioni concrete da lui ispirate.

Obiettivo della polemica dei lumi era l'emancipazione dall'oppressione e dal controllo della Chiesa in ogni sfera della vita e della cultura. Per ottenere questo senza correre eccessivi rischi, si preferiva colpire alla fonte e questa fonte era l'ebraismo e gli ebrei da sempre ridotti alla condizione di *paria* e dunque impossibilitati di rispondere o difendersi. Sono stati rari i filosofi della libertà

(vanno lodevolmente ricordati Diderot e Montesquieu) che si sono astenuti da questa pratica.

Quest'atteggiamento costituì nei decenni dell'emancipazione un luogo comune, si trattò di un topos da cui hanno attinto tutti, anche quelli che credevano in buona fede di difendere i diritti degli ebrei e della libertà. Non è eccessivo affermare che gli ebrei si sono trovati nel momento in cui erano aperti i ghetti di fronte a un fuoco incrociato: quello di un anticristianesimo laico che contrassegnava l'ebraismo come l'origine dei mali prodotti per due millenni da una "morale da schiavi" (Nietzsche); quello di un antimodernismo clericale che faceva degli ebrei i responsabili di tutti i mali del tempo (è il caso della rivista gesuita "La Civiltà Cattolica"); infine l'antisemitismo di matrice anticapitalista che sulla scia degli stereotipi antiggiudaici iniettati per secoli dalla polemica cristiana vedeva nell'ebraismo il simbolo dell'egoismo. In Germania è il caso della sinistra hegeliana che metteva in discussione i diritti degli ebrei all'emancipazione. In Francia di una numerosa schiera che porta i nomi di Fourier e del capo della Comune di Parigi, Proudhon, il cui odio contro gli ebrei era eguagliato solo da quello nutrito per le donne.

L'idea che Mosè fosse un principe egizio non era nuova. Si ritrova sia nell'opera di un pensatore profondo come Max Weber (M. Weber, 1921), sia in un rappresentante del pensiero razzista quale Houston Stewart Chamberlain. Nella forma di racconto fantastico compare nelle *Fantasie di un realista* di Joseph Popper Lynkeus, ingegnere di professione, noto in Austria per i suoi scritti in sostegno di un'ampia riforma sociale, di cui Freud conosceva l'opera avendone riconosciuti nel „23 certi legami con la sua teoria del sogno (S. Freud, 1923 pp. 575-577).

Facendo nascere la *vera conoscenza* nella valle del Nilo, se ne rendesse conto o meno, Freud faceva propria una vecchia tesi polemica della filosofia dei lumi che si ritrova in certe credenze massoniche. In seguito, come rileva Poliakov, soprattutto tra i metafisici tedeschi, sarebbero stati gli indù e i persiani a occupare il

posto degli “antichi nel disputare agli ebrei i loro titoli” (Poliakov, 1973b, pp. 314-315.).

A sostegno alla sua tesi, Freud si appoggiò alla ricostruzione di Ernst Sellin, storico archeologo e biblista, che in un’ottica di rifiuto dell’assunto evolutivo della ricerca storiografica di quegli anni, affermava che il monoteismo era già pienamente formato all’epoca di Mosé. Secondo Sellin, dopo “l’assassinio” di Mosè, desunto arbitrariamente da alcuni passi oscuri di Osea (12:15; 13:1-2), l’insegnamento monoteistico si conservò nella forma di una dottrina segreta presso una cerchia ristretta di seguaci, che lo trasmise come insegnamento esoterico sino a che non s’impose.

Per vie diverse, specularmente opposte, tanto Sellin, con la sua rivendicazione dell’insegnamento originario di Mosè, quanto la maggioranza di chi poneva l’accento sulla gradualità evolutiva del processo che dal politeismo ha poi condotto al monoteismo vero e proprio, vedeva nell’avvento del cristianesimo il compimento di un ciclo. In entrambi i casi, l’ebraismo appariva come un anacronistico resto, superato dagli eventi storici e culturali.

L’analisi di Freud si distacca da queste conclusioni affidando al contrario agli ebrei il ruolo di unici veri eredi dei valori del monoteismo. Ciò che Freud sembrava apparentemente voler concedere all’apologetica cristiana, come ai suoi continuatori secolarizzati, affermando che “per ciò che attiene alla storia della religione, cioè in riguardo al ritorno del rimosso”, il cristianesimo costituiva “un progresso”, e da allora in poi “la religione ebraica fu in un certo modo un fossile”, è parte di una lettura che rinfaccia alla religione cristiana di aver costituito “una nuova vittoria dei seguaci dei sacerdoti di Ammone sul dio di Ekhnaton dopo un intervallo di millecinquecento anni e su una scena storica più vasta” (S. Freud, 1934-38, pp. 409-410). I *limiti* della religione ebraica sono per Freud l’altra faccia delle vette morali e intellettuali raggiunte dagli ebrei con cui Freud s’identifica apertamente (*ibid.*, 434-435).

Se non fosse per l'argomentazione tragica, saremmo tentati di pensare a un *Witz* mancato, di quelli che più sarebbero piaciuti a Freud per la capacità di sciogliere nel riso i drammi dell'esistenza ebraica. In *l'Io e l'Es* ave descritto l'Io come un campo di battaglia di spinte opposte provenienti dall'Es e dal Super Io. Trasponendo i problemi riscontrati nell'individuo nel *disagio della civiltà*, Freud era giunto a vedere in questo il vero grande problema di un'umanità civilizzata, alle prese con un fardello di colpa immaginaria insostenibile. Facendoci partecipi delle sue convinzioni più intime, che prima si era guardato bene dal mostrare così chiaramente, Freud ci informa ora che è questo il vero problema dell'ebraismo, il suo tratto distintivo rispetto ad altre forme di civilizzazione, la ragione profonda per cui gli ebrei sono da sempre oggetto di ostilità.

L'odio contro gli ebrei è per Freud *odio di sé* proiettato sull'immagine primigenia del padre. Non potendo, o non volendo entrare nel regno della simbolizzazione, i popoli che da sempre opprimono gli ebrei, li considerano colpevoli di *avere imposto* loro una morale troppo alta. Il problema degli ebrei è il problema dell'uomo civilizzato che antepone la rimozione all'aggressione contro il suo simile e per ciò stesso è oppresso da un sentimento di colpa inconscio non dovuto ad azioni malevole commesse.

Per argomentare le sue tesi, Freud fa ricorso a un'operazione discutibile di omologazione e sovrapposizione arbitrarie di dati fra loro non riducibili. Confonde l'*enoteismo* egizio, l'esistenza di una divinità suprema incentrata sul culto solare col monoteismo (Il Dio ebraico non è un Motore immobile posto sopra il mondo, è un Dio dialogico che partecipa alle sofferenze dell'uomo). Procedo per analogie fra storia individuale e storia collettiva, sovrapponendo categorie concettuali differenti di razza, nazione e lingua, con ipostasi e fughe lamarckiane nel filogenetico, che richiamano semmai le tesi di Carl Gustav Jung (D. Meghnagi, 2004, p. 123).

La scienza biologica, afferma Freud, non vuole sentir parlare “di proprietà acquisite dai discendenti per eredità”. Ciononostante “in tutta modestia” egli non può rinunciare a “questo fattore di partenza nello sviluppo biologico”. Mescolando

la trasmissione per via culturale e quella per via biologica, Freud afferma che “nei due casi” non si tratta dello stesso meccanismo. Nel primo caso si tratta “di proprietà difficile a cogliersi”, nell’altro di tracce mnestiche, “d’impressioni esterne, per così dire palpabili”. Si tratta in ogni caso di un processo combinato in cui la trasmissione per via di un insegnamento segreto si combina alla fissazione di una traccia mnestica. Rompendo ogni prudenza Freud afferma che la struttura psichica ebraica si trasmette “identica” da secoli (S. Freud, 1934-1938, p. 420). È un’idea che lo accompagna da sempre. E a conferma di questa scelta non esita a utilizzare con riferimento alla riduzione della frattura “che i vecchi tempi dell’umana arroganza hanno allargato tra l’uomo e l’animale”, il termine inconsueto per lui di *Instinkt* (Freud 1934-38, cit. pp. 420 e 449).

Proprio in quegli anni, con la formulazione del concetto di *costruzione* (Freud, 1937, pp. 536-552), egli aveva impresso una svolta all’ermeneutica e al significato dell’interpretazione nella pratica clinica. È la dimostrazione che approcci diversi al sapere clinico e alla storia convivevano in lui e che il passaggio da un modello a un altro non comportava una rinuncia totale. Il Freud “novecentesco” che rivoluziona il sapere conviveva con quello “ottocentesco” in un difficile equilibrio. Il Freud che si dichiara darwiniano resta nel profondo lamarckiano.

Affermare che Mosè era un nobile egizio, ucciso nel corso di una rivolta di gente per la quale egli era vissuto e in cui aveva creduto, non era per Freud un gesto facile. *Mosè egizio* poteva essere l’ultimo e il più doloroso (perché condotto da uno dei figli) *attacco* a un’etnia già provata e alle prese con problemi terribili, che presto si sarebbe trovata braccata in ogni angolo d’Europa. Era l’ultima *ferita al narcisismo*: il più venerato dei profeti, figlio de suoi oppressori! Freud confessa in apertura del primo saggio il suo disagio. Ciò che sta per fare non era per lui “gradevole”, né “facile”: sta per “privare un popolo”, dell’uomo “che esso celebra

come il più grande dei suoi figli” ed egli “appartiene a quel popolo”. (Freud, 1934-38 cit., p. 337).

Freud non era nuovo a questo tipo di operazioni. Con Shakespeare non si era comportato meglio, e non vi era ragione per pensare che con gli ebrei si sarebbe comportato diversamente. Come avrebbe affermato per giustificarsi, era *una prerogativa ebraica* difendere sino in fondo la verità.

Che per Freud si trattasse di una preoccupazione reale e non di una semplice figura retorica, lo attestano i dubbi espressi un ventennio prima sul fatto di dare alle stampe col proprio nome il saggio *Il Mosè di Michelangelo*. (Freud, 1913, pp. 293-328).

“Perché screditare Mosè ponendo il mio nome al saggio?”, così Freud aveva scritto all'incredulo Jones che con Ferenczi aveva insistito perché il saggio su Mosè *di Michelangelo* non uscisse anonimo, tanto più che dallo stile sarebbe stato comunque facile risalire all'autore. Ad Abraham, Freud dette altre ragioni: a) “è solo uno scherzo”; b) vergogna per l'evidente carattere dilettantistico del saggio; c) infine perché i miei dubbi circa le mie conclusioni sono più forti del solito: è solo per le insistenze di Rank e Sachs che ho acconsentito a pubblicarlo” (E. Jones, cit., vol. II. p. 440). Accanto al disagio vi era però anche la certezza, che la trasgressione contenesse un elemento di fedeltà che avrebbe compensato la perdita operata con la ferita arrecata al *narcisismo ebraico*. All'influenza esercitata da Mosè sulla psiche ebraica, si doveva, “l'immanentizzazione della concezione della vita e il superamento del pensiero magico, la rinuncia al misticismo” (S. Freud, Lettera a N. N. del 14 dicembre 1937; Lettera a E. Freud, 17 gennaio 1938).

In *Totem•e Tabù* (1912-13) il mito dell'orda e del parricidio primitivo era stato utilizzato da Freud per spiegare qualcosa che sta *al di qua* della storia. Nel parlare di parricidio primitivo Freud sapeva di parlare di un avvenimento che si era ripetuto innumerevoli volte: la civiltà nata a un certo momento perché la colpa prese il sopravvento rendendo possibile uno spazio per la simbolizzazione di

quel primitivo atto di barbarie. In Mosè e il monoteismo ci troviamo *dentro* la storia e c'è un *avvenimento* che segna una diversa evoluzione storica e culturale.

L'insufficienza delle prove e la preoccupazione di non esporre il movimento psicoanalitico viennese all'ostilità della Chiesa, spinge Freud a utilizzare uno pseudonimo per pubblicare la prima parte dell'opera. Quando decide a pubblicare la parte più significativa e dirompente nell'esilio londinese, non fa niente per nascondere o mascherare le contraddizioni del testo sin nella struttura della composizione e nei titoli stessi dei saggi: il titolo del primo saggio, *Mosè egizio* (Freud, 1934-1938, pp. 337-345), che in tedesco è espresso nella forma di domanda, esprime le idee di Freud nella forma d'ipotesi da dimostrare. Il titolo del secondo, *Se Mosè era egizio* (*ibid.* 346-378), sembra essere stato concepito per respingere al livello di mere ipotesi ciò che s'intendeva dimostrare. Si potrebbe continuare col sottolineare la conclusione del primo dei tre saggi "ma tal prova non è stata trovata, e faremo quindi meglio a non parlare delle altre illusioni che procedono dal convincimento che Mosè fu egizio" (*ibid.*, 345)- che suona come una dichiarazione di impossibilità e rinuncia, e la decisione invece di procedere alla stesura degli altri due saggi. Il seguito, per usare le parole di Marthe Robert, è un susseguirsi di *se* e *ma* che sembrano volte più a rafforzare il dubbio che a eliminarlo (M. Robert, 1974). •

"Nulla di ciò che è da disposizione su l'Uomo Mosè, scrive •Freud nell'*Avvertenza inedita* del '34, può definirsi sicuro" (Freud, 1934-1938, pp. 334-335). La scrittura freudiana si aggira tra i frammenti della tradizione, rivelandosi agli occhi dello stesso autore, come "una ballerina in equilibrio sulla punta di un piede" (Freud, giugno 1938, *ibid.*, p. 382). Si cercano punti di appiglio, ma alla fine ci si deve rassegnare a dare la preferenza a "ogni ipotesi, cui si possa ascrivere la maggiore verosimiglianza" (Freud, 1934, *ibid.*, p. 1938, p. 335). Freud cerca la verità, ma deve confessare che le conclusioni cui è pervenuto sono al più verosimili: un'interpretazione che si basa su fatti materiali inaffidabili, può al più essere inverosimile. Se non avesse trovato "un sostegno nell'interpretazione

analitica del mito dell'esposizione" e non si fosse potuto collegare "di qui alla congettura di Sellin sulla fine di Mosè", l'intera "meditazione non avrebbe potuto essere scritta ...". (Freud, Avvertenza del giugno 1938, *ibid.*, p. 382). Dichiarazione più esplicita d'impossibilità non poteva darsi. Ciononostante Freud non esita a difendere alla lettera le conclusioni cui perviene, reagendo con fierezza contro chi lo invita a desistere dalla decisione di dare alle stampe il libro, contro chi avrebbe voluto proporre una lettura puramente romanzesca: "Il dado è tratto" (*ibid.*, p. 382). Tornare indietro non è più possibile. La storia dell'Esodo è interamente a partire da alcune analogie fra il racconto biblico di Mosè, il mito dell'esposizione e il "romanzo familiare" dei nevrotici.

Nella prefazione all'edizione ebraica di *Totem e Tabù* Freud aveva espresso la speranza di potere un giorno rendere accessibile "all'esame scientifico" quella "cosa essenziale" che lo fa sentire ebreo, nonostante la rinuncia alle tradizionali forme d'identificazione ebraica (Freud, 1930, pp. 8-9). Ora che la morte era vicina, questa "cosa" diviene il centro della sua meditazione, un'ossessione che lo spinge a scrivere e riscrivere la stessa opera. Dopo aver pubblicato separatamente i primi due saggi, Freud affida, non a caso, un paragrafo che considera particolarmente prezioso e rilevante alla figlia "Antigone-Anna", che considera fedele erede e continuatrice, perché lo legga al Congresso internazionale di Parigi dell'estate 1938 (Freud 1934-1938, pp. 430-434). Il paragrafo tratta del progresso della spiritualità ed è un vero testo apologetico dell'ebraismo farisaico e della sua etica. Letto nella massima assise del movimento suona come un testamento spirituale dell'autore, una risposta al dilagante estendersi delle restrizioni antiebraiche, che ormai non sono più prerogativa del Reich tedesco (nello stesso anno il regime fascista promulga il "Manifesto della razza").

Negli anni in cui Freud medita sull'uomo Mosé sdoppiandone la persona (un nobile egizio e un ebreo seguace di un culto vulcanico) egli è conquistato dalla figura di uno dei leader più autorevoli del movimento farisaico all'epoca dell'assedio delle legioni romane contro Gerusalemme (S. Freud, 1938, cit. in E. Jones,

1972, p. 266). Freud - Mosè che si ferma davanti alla Terra promessa... Freud - Jochanan che, nell'imminenza della catastrofe, si fa trasportare in una bara fuori dalle mura della città santa, per salvare il giudaismo dall'estinzione, fanno parte della stessa storia. Destino individuale e destino collettivo, storia dell'ebraismo e vicende del movimento psicoanalitico si saldano nel discorso qui riportato come nell'antico detto talmudico secondo cui ogni ebreo, di qualsiasi tempo e in ogni luogo, deve raccontare ai propri figli la storia dell'esilio e dell'esodo come se fossero state scritte per quella generazione (*Talmud babilonese, Trattato di Pesachim* 116b). L'odio antiebraico è rivolto contro l'idea biblica dell'unità del genere umano. La principale *colpa* degli ebrei è di avere diffuso questa idea tra i popoli. Come affermerà la figlia molti anni dopo resignificando il dolore, l'accusa alla psicoanalisi di essere "una scienza ebraica", dal quale Freud cercò invano di difendersi, "nelle odierne circostanze" poteva "considerarsi" un "titolo d'onore" (A. Freud, 1978). Ascoltando quelle parole a Gerusalemme, c'era da chiedersi se la figlia Anna alla quale nel '38 aveva affidato il compito di esplicitare il suo mito, non parlasse anche questa volta a suo nome (H. Yerushalmi, 1996, p. 148).

Dal punto di vista storico, Freud ci tiene a rilevarlo, gli ebrei non sono "stranieri". Abitano da tempi più antichi nelle terre da cui sono costretti a fuggire. Si tratta al contrario di un sentimento psicologico che ha come sfondo la riattivazione di un'angoscia arcaica propria delle origini della specie, e del passaggio alla condizione umana, riattivata e resa più acuta dalle condizioni storiche in cui vivono gli ebrei in quanto gruppo minoritario accusato di essere *diverso e non assimilabile*. In questo gioco di specchi, Freud non esita a rintracciare gli elementi del rifiuto cristiano nella struttura del mistero della doppia morte, del sacrificio e della trasfigurazione del Cristo. "Fu come se l'Egitto" rovesciando il senso di un'un'antica credenza antiggiudaica, che si può far risalire a epoca pre-cristiana al sacerdote egizio Manetone- si fosse preso "un'altra volta vendetta degli eredi di Ekhnaton". "Scaturito "da una religione del padre", il

“cristianesimo divenne una religione del figlio. Non sfuggì alla fatalità di doverci sbarazzare del padre.” (Freud, 1934-1938, Terzo saggio, 452).

La strada percorsa dall'ebraismo fu quella della rimozione (e Freud si rassegnò a dichiarare la sua impotenza a spiegare perché ciò sia accaduto (Freud, 1934-1938, p. 453), sino a quando una nuova intuizione (la psicoanalisi), anch'essa scaturita dall'interno dell'ebraismo, non fosse venuta a dire come realmente stavano le cose e indicare la strada. È questo uno dei significati da attribuire alle considerazioni che Freud svolge nella conferenza al *B'nai B'rith*, sugli “oscuri ricordi dell'umanità” che l'ebraismo ha “accuratamente tenuto in disparte” e “forse per questo si è dequalificato come religione mondiale” (Freud cit. in D. Meghnagi, 2004, p. 190). Un'affermazione che egli collega al silenzio delle Scritture ebraiche sulla vita ultraterrena (*ibid.*, pp. 191-192).

I dilemmi dell'uomo civilizzato oppresso dal senso di colpa, analizzati nel saggio sul *disagio*, nella strategia dei tre saggi assumono un carattere paradigmatico per definire l'essenza dell'ebraismo e le cause profonde dell'ostilità di cui è oggetto.

Nel processo di civilizzazione umana, la religione monoteistica, che Freud identifica esplicitamente con l'ebraismo, ha svolto un ruolo fondamentale al prezzo di un fardello di colpa che la psicoanalisi ha il compito di alleviare. In questa complessa dialettica la psicoanalisi è un nuovo sviluppo della coscienza “religiosa” ebraica, un suo frutto duraturo.

Si può qui cogliere il senso profondo della domanda retorica e polemica di una lettera di Freud al pastore protestante Oscar Pfister, amico e allievo, del “perché fra tanti uomini pii nessuno” abbia creato la psicoanalisi, e si sia dovuto “aspettare che fosse un ebreo affatto ateo?” (Freud a Pfister, 9 ottobre 1918). Come dire che per fare le sue scoperte bisognava essere insieme “ebrei” e “atei”: ebrei perché nell'ebraismo, più che in ogni altra civiltà religiosa, era stata psicologicamente approfondita, secondo Freud, la tragedia delle origini. “Atei”, perché solo attraverso la rottura operata da Spinoza e dalla secolarizzazione era

stato reso possibile il disvelamento di ogni tradizione religiosa, compiuto dalla psicoanalisi (Meghnagi, 1985, 1987; 1992, 2004; Yerushalmi, 1992). Il che non significa per Freud l'abbandono dei valori che la fondano. Quanto piuttosto la ricerca disperata di una nuova fondazione che li riaffermi oltre la sfera strettamente religiosa. Sta qui forse uno dei motivi psicologici della sua adesione alle teorie di Lamarck. Il lamarckismo forniva a Freud una via di uscita all'enigma che lo aveva tormentato e inseguito lungo l'intera esistenza. In questo modo Freud non aveva più bisogno di trovare una spiegazione religiosa o culturale per la sua appartenenza all'ebraismo in quanto era *già data*. L'adesione consapevole non faceva che esplicitare ciò che nel profondo già esisteva e che bisognava *riconquistare* (cfr. Meghnagi, 1985, 1987; 1992, 2004; Yerushalmi, 1996).

Ciò che il cristianesimo aveva storicamente contenuto nella forma di compromesso ambivalente, tornava, secondo Freud, con il nazismo in forma brutale. Freud sembra qui voler rispondere a quanto scriveva negli stessi anni l'ex amico e seguace, Carl Gustav Jung, sull' "imponente fenomeno del nazionalsocialismo" che "il mondo intero guarda con occhi attoniti" (C. G. Jung, 1934, pp. 236-237).

I dilemmi della condizione ebraica occidentale, che sembrava giunta a un vicolo cieco, tra marginalità creativa e impossibilità reale di contare, tra attaccamento alle origini e sentimento d'impotenza che derivava dall'appartenere a una condizione *altra* - per quanto Freud avesse reagito a questo sentimento d'isolamento tramite l'autoesaltazione dell'uomo "che sta solo"-, toccano in queste pagine punte drammatiche. Arroccato nelle proprie rappresentazioni umanitarie, l'ebraismo rischiava, secondo Freud, di non avere un'adeguata percezione del grado di rifiuto di cui era oggetto per opera di una società pericolosamente attraversata da una psicosi antiebraica.

Bibliografia

Abraham K. (1912), *Amenofi IV (Ekhnaton): contributi psicoanalitici alla comprensione della sua personalità e del culto monoteistico di Aton*, in *Opere*, Torino, Boringhieri, vol. II, 1977, pp. 684-709.

Ater M. (1992), *The man Moses and monotheism*, Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University.

Bakan D. (1958), *Freud e la tradizione mistica ebraica*, Milano, Ed. di Comunità, Milano 1977.

Benjamin W., Scholem G. (1933-1949), *Teologia e utopia. carteggio 1933-1940*, Torino, Einaudi, 1987.

Bereshith / *In Principio* (Genesi), 18, 23.

Bernfeld S. e Cassirer-Bernfeld S. (1981), *Per una biografia di Freud*, a cura di Ilse Grubrich Simitis, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.

Bori P. C. (1979), *Una pagina inedita di Freud. La premessa al romanzo storico su Mosè*, in "Rivista di Storia contemporanea" n. 1 1979, •

Bori P. C. (1975), *Materiale storico-religioso nella biblioteca di Sigmund Freud: alcuni rilievi sul catalogo*, in "Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento", Bologna, Il Mulino, 1975, vol. I, pp. 281-289;

Canestrari R., Ricci Bitti P. E. (a cura di) (1994), *Freud e la ricerca psicologica*, atti del convegno internazionale di Bologna per il cinquantenario di Freud, realizzato nell'ambito delle celebrazioni per il novecentenario dell'Ateneo, Bologna, Il Mulino.

Canestri J. (1993), *The Logic of Freudian Research*, in D. Meghnagi, *Freud and Judaism*, cit., pp. 115-129.

Chasseguet-Smirgel J. (1988), *Some thoughts on Freud's attitude during the Nazi-period*, in D. Meghnagi, *Freud and Judaism*, cit., pp. 73-92.

Chemouni J. (1987), *Freud et les Associations Juives (Contribution à l'étude de sa judéité)*, *Revue française de psychanalyse*, 4, 1987, pp. 1207-1243.

Freud S. (1898), *Meccanismo psichico della dimenticanza*, in *OSF*, vol. II, 419-430

Freud S. (1899), *L'interpretazione dei sogni*, in *OSF*, vol. III, pp. 1-613.

Freud S. (1901), *Psicopatologia della vita quotidiana*, *OSF*, vol. IV, pp. 51-297.

Freud S. (1905), *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, in *OSF*, vol. V, pp. 1-211.

Freud S. (1907), *Azioni ossessive e pratiche religiose*, in *OSF*, vol. V, pp. 337-349.

Freud S. (1908), *Il romanzo familiare dei nevrotici*, in *OSF*, vol. V, 467-474.

Freud S. (1912-13), *Totem e tabù*, in *OSF*, vol. VII, p. 1-164.

Freud S. (1913), *Il Mosè di Michelangelo*, in *OSF*, vol. VII, pp. 294-328.

Freud S. (1914), *Introduzione al narcisismo*, in *OSF*, vol. VII, pp. 439-472.

Freud S. (1914), *Per la storia del movimento psicoanalitico*, in *OSF*, vol. VII, pp. 374-438.

Freud S. (1919), *Il perturbante*, in *OSF*, vol. IX, pp. 77-118.

Freud S. (1921), *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in *OSF*, vol. IX, pp. 257-330.

Freud S. (1922), *L'io e l'Es*, in *OSF*, vol. IX, pp. 469-520.

Freud S. (1923), *Joseph Popper-Lynkeus e la teoria del sogno*, in *OSF*, vol. IX, pp. 575-577.

Freud S. (1924), *Le resistenze alla psicoanalisi*, in *OSF*, vol. X, pp. 45-58.

Freud S. (1925), *In occasione dell'inaugurazione dell'Università ebraica*, in *OSF*, vol. X, pp. 171-175.

Freud S. (1925), *Lettera al direttore del periodico "Juedische Presszentrale Zuerich"*, *OSF*, vol. X, pp. 165-169.

- Freud S. (1927), *L'avvenire di un'illusione*, in *OSF*, vol. X, pp. 431-485.
- Freud S. (1927), *L'umorismo*, in *OSF*, vol. X, pp. 499-508.
- Freud S. (1929), *Il disagio della civiltà*, in *OSF*, vol. X, pp. 513-630.
- Freud S. , *Prefazione all'edizione ebraica di Totem e Tabù*, in *OSF* vol. VII, pp. 8-9.
- Freud S. (1932), *I miei rapporti con Joseph Popper-Lynkeus*, in *OSF*, vol. XI, pp. 305-314.
- Freud S. (1934-1938), *L'uomo Mosè e la religione monoteistica. Tre saggi*, in *OSF*, vol. XI, pp. 334-453.
- Freud S. (1937), *Costruzioni nell'analisi*, in *OSF*, vol. XI, pp. 537-552.
- Freud S. (1938), *Prefazione a Ysrael Doryon, "Il nuovo Stato di Lynkeus"*, in *OSF, Complementi (1885-1938)*, Torino, Boringhieri, 1993, p. 178.
- Freud S. (1938), *Una parola sull'antisemitismo*, in *OSF*, vol. XI, pp. 645-651.
- Freud S. (1938), *Antisemitismo in Inghilterra*, in *OSF*, vol. XI, pp. 653-657.
- Freud S. (1941) [1926], *Discorso ai membri dell'Associazione B'nai B'rith*, in *OSF*, vol. X, pp. 337-343.
- Freud S. (1960), *Lettere alla fidanzata e ad altri corrispondenti: 1873-1939*, prefazione di E. L. Freud, Torino, Bollati Boringhieri, 1990.
- Freud S. (1985), *Lettere a Wilhelm Fliess (1887-1904)*, edizione integrale a cura di J. M. Masson, avvertenza di M. Schroeter. Appendice: introduzione di E. Kris; Torino, Bollati Boringhieri, 1986.
- Freud S. (1993), *Opere. Complementi 1885-1938*, Torino, Boringhieri
- Freud S. (1882-1886), *Lettere alla fidanzata*, Boringhieri, Torino 1963.
- Freud S. (prima del marzo 1938) "Avvertenza prima" a *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*
- Freud S. (giugno 1938) "Avvertenza seconda" a *L'Uomo Mosè e la religione monoteistica*

Freud S. (1990), *L'avvenire di un'illusione. L'illusione di un avvenire*, Torino, prefazione di P. Di Giovanni, Torino, Bollati Boringhieri, 1990.

Freud S., Abraham K. (1965), *A psychoanalytic dialogue. The letters of Sigmund Freud and Karl Abraham (1907-1926)*, Edited by Hilda C. Abraham and Ernest L. Freud, The Hogart Press-Institute of Psychoanalysis, London.

Freud S., Herzl T.H., Zweig A. (1996), *Carteggio ebraico*. a cura di D. Meghnagi, in *MicroMega*, 1, 1996, pp. 39-48.

Freud S., Jung C. G. (1974), *Lettere tra Freud e Jung (1906-1913)*, a cura di W. Mcguire, presentazione di C. L. Musatti, Torino, Bollati Boringhieri, 1990.

Freud S., Pifister O. (1963), *Psicoanalisi e fede. Lettere tra Freud e il pastore Pfister (1909-1939)*, prefazione di E. L. Freud, H. Meng, A. Freud, Torino, Bollati Boringhieri, 1970.

Freud S., Salomé L. A. (1990), *Eros e conoscenza. Lettere tra Freud e Lou Andreas Salomé (1912-1936)*, introduzione. di M. Montinari, Torino, Bollati Boringhieri.

Freud S., Zweig A. (2000), *Lettere sullo sfondo di una tragedia (1927-1939)*, Venezia, Marsilio, edizione italiana a cura di D. Meghnagi, traduz. di M. Meghnagi.

Freud A. (1978), *Inaugural Lecture for the Sigmund Freud Chair at the Hebrew University, Jerusalem*, in "International Journal of Psychoanalysis", LIX, pp. 145-148.

Gay P. (1978), *Freud, gli ebrei e altri tedeschi*, Bari, Laterza, 1990.

Gay P. (1987), *Un ebreo senza Dio. Freud, l'ateismo e le origini della psicoanalisi*, Bologna, Il Mulino, 1989.

Gay P. (1988), *Freud. Una vita per i nostri tempi*, Milano, Bompiani, 1988.

Hessing J. (1989), *La maledizione del profeta*, Firenze, La Giuntina, 1990.

Heine H. (1834), *Storia della religione e della filosofia in Germania*, Lanciano, Carabba, 1917. Traduzione di G. Perticone.

Heine H. (1840) [1824], *Il Rabbi di Bacherach*, Firenze, Casa editrice Israel, 1921. traduzione di Lore Terracini Klonower.

Kereny K. (1969), *Introduzione a Totem e tabù*, in S. Freud, *Totem e tabù*, Torino, Boringhieri.

Klein D. B. (1981), *Jewish origins of the psychoanalytic movement*, The University of Chicago Press, Chicago-London, Praeger Publisher.

Jones E., Freud S. (1951), *Psicologia della questione ebraica*, in *Saggi di psicoanalisi applicata*, vol. I, Rimini, Guaraldi, 1973, pp. 207-220,

Jones E. (1953-1957), *Vita e opere di Freud*, 3 voll., Milano Garzanti, 1977.

Jung C. G. (1933), *Editoriale*, in *Opere*, vol. 10, t. I, Torino Bollati, Boringhieri., pp. 190-191

Jung C. G. (1934), *Situazione attuale della psicoterapia*, in *Opere*, vol. 10, t. I, pp. 227-245.

Jung C. G. (1946), *Wotan*, in *Opere*, vol. 10, t. I, pp. 277-291.

Jung C. G. (1952), *Risposta a Giobbe*, Milano, Il Saggiatore, 1965.

Levy Valensi E. A. (1984), *Le Moise de Freud (ou la reference occultée)*, Collection Hatzour, Paris, Editions du Rocher

Marx K. (1843), *La questione ebraica*, *Opere*, vol. III, Roma, Editori Riuniti, 1976, pp. 158-189.

Meghnagi D. (1985), *Modelli freudiani della critica e teoria psicoanalitica*, Roma, Bulzoni.

Meghnagi D. (1987) (a cura di), *L'altra scena della psicoanalisi. Tensioni ebraiche nell'opera di Sigmund Freud*, Roma, Carucci, pp. 95-111.

Meghnagi D. (1989), *Freud, la "Bildung" e le "Gefuehlsmaechte"*, in R. Canestrari e P. E. Ricci Bitti (a cura di), *Freud e la ricerca psicologica*, cit., pp. 107-124.

Meghnagi D. (1991), *Jewish humour on psychoanalysis*, in "The International Review of Psychoanalysis", vol. 18, part 2, 1991, pp. 223-228.

Meghnagi D. (1993) (Ed. by) *Freud and Judaism, Foreword* by M. Ostow, atti del seminario internazionale di studi organizzato dalla Casa della cultura di Milano in collaborazione con il Sigmund Freud Center della Hebrew University, Milano 27-28, maggio 1989. Coordinamento scientifico di D. Meghnagi, London, Karnac Books.

Meghnagi D. (1996), *Carteggio ebraico: Sigmund Freud, Theodor Herzl, Arnold Zweig*, in "MicroMega", 1/96, pp. 39-48.

Meghnagi D. (2000), introduzione a S. Freud- A. Zweig, *Lettere sullo sfondo di una tragedia (1927-1939)*, cit., pp. 9-44.

Meghnagi D. (2002), *Tra Vienna e Gerusalemme (Itinerari psicoanalitici)*, Firenze, Libri Liberi.

Meghnagi D. (2003), *Interpretare Freud (Critica e teoria psicoanalitica)*, Marsilio, Venezia.

Meghnagi D. ((1992, 2004) *Il padre e la legge (Freud e l'Ebraismo)*, Marsilio, terza edizione aggiornata e ampliata.

Mosse G.L. (1964), *Le origini culturali del Terzo Reich*, Milano, Il Saggiatore, 1968.

Mosse G.L. (1985), *Il dialogo ebraico tedesco. Da Goethe a Hitler*, trad. di Daniel Vogelmann, Firenze, Giuntina, 1988.

Numberg H., Federn E. (1962-75), a cura di, *Dibattiti della Società psicoanalitica di Vienna, 1906-1908*, Torino, Bollati Boringhieri, 1973

Osea, 12:15; 13:1-2.

Ostow M. (1982), (Ed. by) *Judaism and Psychoanalysis*, New York, Ktav Publishing House.

Ostow M. (1989), "Sigmund and Jacob Freud and the Phippsohn Bible (with an analysis of the birthday inscription)", in "International Review of Psychoanalysis", 1989, XVI, pp. 483-92.

- Ostow M. (1993), *Foreword* a D. Meghnagi (Ed. by), *Freud and Judaism*, cit., pp. XI-XIII.
- Pfrimmer T.H. (1982), *Freud lecteur de la Bible*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Poliakov L. (1955-1994), *Storia dell'antisemitismo*, 5 voll., Firenze, La Nuova Italia, Firenze 1961-1996.
- Poliakov L. (1973) *Il mito ariano (storia di un'antropologia negativa)*, Rizzoli, Milano 1976.
- Poliakov L. (1973b), *Freud e Mosè*, in "Comunità", Milano, ottobre 1973, pp. 303-321.
- Rank O. (1909), *Il mito della nascita dell'eroe*, a cura di M. Marchioro, Milano, SugarCo, 1987.
- Rassial J., Rassial A. (1981) (Textes rassemblee par) *La psychanalyse est elle une histoire juive?*, "Colloque de Montpellier (1980)", Paris, Ed de Seuil.
- Reik Th. (1928), *Il rito religioso. Studi psicoanalitici*, Torino, Boringhieri, 1977.
- Robert M. (1974), *Da Edipo a Mosè (Freud e la coscienza ebraica)*, Sansoni, Firenze 1981.
- Scholem G. (1941), 1957, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano, Il Saggiatore, 1965.
- Schwaber P. (1978), *Title of honor: the psychoanalytic congress in Jerusalem*, in "Midstream", 24, pp. 26-35.
- Simon E. (1957), *Sigmund Freud, the Jew*, in "Yearbook", Leo Baeck Institute, London, 1957, pp. 270-305.
- Spinoza B. (1992), *Etica*, (1677, postumo), Torino, Bollati Boringhieri.
- Spinoza B. (1980), *Trattato teologico politico*, Torino, Einaudi.
- Steiner R. (1989), *It is a new kind of Diapora*, in "International Review of Psychoanalysis", 1989, 16, 35, pp. 35-78.

Talmud Bavli, Trattato di *Pesachim*, 116b.

Weber M. (1921), *Giudaismo antico*, in C. Sebastiani (a cura di), *Sociologia delle religioni*, Torino, Utet, 1976.

Winter J. P. (1980), *Su "Mosè e il monoteismo". Psicoanalisi dell'antisemitismo*, in D. Meghnagi (a cura di), *L'altra scena della psicoanalisi*, cit., pp. 113-149.

Yerushalmi Y. H. (1989), *Freud on the "Historical Novel": From the manuscript draft (1934) of "Moses and Monotheism"*, in "International Journal of Psychoanalysis", 1989, LXX, pp. 375-395

Yerushalmi Y. H. (1991), *Il Mosè di Freud*, Torino, Einaudi, 1996.

Yovel Y. (1989), *Spinoza and other heretics. The adventure of immanence*, Princeton, Princeton University Press, 1989.