

Direttore: Massimo Ferretti

Comitato scientifico: Carmine Ampolo, Francesco Benigno, Pier Marco Bertinotto, Luigi Blasucci, Lina Bolzoni, Glen W. Bowersock, Horst Bredekamp, Howard Burns, Giuseppe Cambiano, Stefano Carrai, Ettore Casari, Sabino Cassese, Michele Ciliberto, Claudio Ciociola, Gian Biagio Conte, Roberto Esposito, Flavio Fergonzi, Nadia Fusini, Andrea Giardina, Carlo Ginzburg, Luca Giuliani, Anthony Grafton, Serge Gruzinski, Gabriele Lolli, Michele Loporcaro, Daniele Menozzi, Glenn W. Most, Massimo Mugnai, Salvatore S. Nigro, Nicola Panichi, Armando Petrucci, Adriano Prosperi, Mario Rosa, Gianpiero Rosati, Salvatore Settis, Alfredo Stussi, Alain Tallon, Paul Zanker

Comitato di redazione: Emanuele Berti, Luca D'Onghia, Massimo Ferretti, Anna Manetto, Ilaria Pavan, Lucia Simonato, Andrea Torre

Segreteria scientifica di redazione: Patrizio Aiello, Ignazio Veca

La quinta serie è pubblicata, con periodicità semestrale, in due fascicoli di circa 300 pagine ciascuno.

Abbonamento:

Annuale: Italia € 90,00 - Estero € 140,00

Fascicoli singoli: Italia € 45,00 - Estero € 70,00

Le vendite vengono effettuate previo pagamento anticipato. A distributori e librerie sarà praticato lo sconto del 15%.

Per informazioni: edizioni.orders@sns.it

Annali della Classe di Lettere e Filosofia
Scuola Normale Superiore
Piazza dei Cavalieri, 7
56126 Pisa
tel. 0039 050 509220
fax 0039 050 509278
edizioni@sns.it - segreteria.annali@sns.it
www.sns.it/scuola/edizioni/annalilettere/

Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa

Classe di Lettere e Filosofia

serie 5
2018, 10/1



EDIZIONI
DELLA
NORMALE

Pubblicazione semestrale
Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 7 del 1964
Direttore responsabile: Massimo Ferretti

ISSN 0392-095x

Indice

«SONGS FROM THE SPIRIT»
THE TRADITION OF SPIRITUAL VERSES
IN RENAISSANCE ITALY

<i>Introduzione</i> STEFANO SANTOSUOSSO	3
Costruire la santità. Primi appunti sulla produzione poetica in onore di Bernardino da Siena (secc. XV-XVI) LUCA D'ONGHIA	9
Dalla devozione popolare ai modelli colti nella poesia spirituale femminile RITA LIBRANDI	37
She who 'aggrandised and ennobled' her gender: the Virgin Mary and the spiritual temples of poems MAIKO FAVARO	53
I <i>sonetti spirituali</i> di Isabella Andreini: lessico, temi e fonti STEFANO SANTOSUOSSO	67
Engendering mysticism and stigmatization: Lucrezia Marinella's four sonnets to Catherine of Siena «piagata da Christo» LEONARDO GIORGETTI	89

STUDI E RICERCHE

- A naval official among the gods: Basileia as ταμίας ἐς τὰ νεώρια
in ARISTOPH. *Av.* 1537-43
FRANCESCO MOROSI 113
- Il commento umanistico a Lucano nel codice Vat. Lat. 3284
ALESSIO MANCINI 125
- «Convien fare cotali luoghi (aviarii) lontani per mal odore».
La reconstitution de la volière de Varron (*Rust.* 3, 5)
par Pirro Ligorio (1512-83)
GINETTE VAGENHEIM 167
- Bellori, le *Vite* e gli scrittori antichi: percorsi di lettura
tra Filostrato, Svetonio e Quintiliano
ALESSANDRO GIARDINI 189
- Il pensiero politico-religioso di Jacques Bahar
e il *Nationalhumanismus* nell'intelligenza ebraico-sionista
di fine Ottocento (1897-99)
STEFANIA RAGAÙ 227

NOTE E DISCUSSIONI

- La tradizione manoscritta delle *Metamorfosi* di Apuleio:
considerazioni sulla Classe I
GIULIA AMMANNATI 259
- Le metamorfosi del sangue. Una discussione
a proposito di F.P. de Ceglia, *Il segreto di San Gennaro*.
Storia naturale di un miracolo napoletano, Torino,
Einaudi, 2016
TOMMASO CALIÒ, ANDREA NICOLOTTI,
FRANCESCO PAOLO DE CEGLIA 269

Intorno a un giudizio di Roberto Vivarelli su Delio Cantimori FRANCESCO TORCHIANI	299
English summaries	311
Autrici e autori	317
ILLUSTRAZIONI	321

Il pensiero politico-religioso di Jacques Bahar e il *Nationalhumanismus* nell'intelligenza ebraico-sionista di fine Ottocento (1897-99)

Stefania Ragà

Con questo contributo si intende ricostruire il breve percorso intellettuale e politico di Jacques Bahar (1859-1923), il quale nell'arco di pochi anni passò dalla critica al sionismo alla sua adesione (1897-99). Trattasi di una figura marginale e atipica, poco studiata, molto probabilmente a causa della scarsità di fonti e di documentazione presente sull'autore. Tuttavia, pur essendo un personaggio periferico, l'itinerario politico di Bahar, diviso tra socialismo anarchico-libertario, riforma religiosa e nazionalismo, presenta importanti tratti comuni, riscontrabili in diversi intellettuali ebrei del suo tempo, non soltanto francesi, che iniziarono ad allontanarsi dall'idea di una possibile assimilazione nei paesi europei, sempre più antisemiti, finendo per abbracciare il nascente movimento sionista. In tal senso, il sionismo assunse per diversi intellettuali questo duplice ruolo di difesa e lotta contro l'antisemitismo europeo e di critica e rottura contro l'ideologia dell'assimilazione, cavalcata dalla precedente generazione di ebrei, dall'ebraismo riformato di matrice tedesca e condivisa dalla comunità francese, come attestano gli studi di Michael Marrus¹. Stando allo spoglio delle prime fonti ebraico-sioniste di fine Ottocento, Bahar è annoverabile tra questi pensatori che iniziarono a ricercare una possibile convergenza tra ebraismo e politica non più all'insegna del patriottismo e del repubblicanesimo nazionale, come auspicato dai sostenitori dell'assimilazione in Francia, ma cercando nuove soluzioni. Il sionismo fu una di queste per Bahar, seppure per un brevissimo periodo.

Va tenuto presente fin da ora che l'adesione di Bahar al movimento sionista non comportò affatto una rinuncia alle sue idee anarchico-libertarie. Al contrario, egli si sforzò di tenere assieme le rivendicazioni sioniste con quei valori frutto della passata Rivoluzione francese, di emancipazione,

¹ M. MARRUS, *Les juifs de France à l'époque de l'affaire Dreyfus. L'assimilation à l'épreuve*, Paris 1972.

libertà ed eguaglianza, valori che ai suoi occhi, con l'emergere dell'antisemitismo, risultavano purtroppo falliti, così come sembrava fallita la soluzione assimilazionista. Rivoluzione e assimilazione, due processi storici associati tra loro nella visione della comunità ebraica francese², vennero infatti messe in crisi dall'antisemitismo sempre più diffuso in Francia, specialmente con lo scoppio dell'Affare Dreyfus (1894-1906). Nell'ottica di Bahar, come vedremo, lungi dal rigettare le precedenti conquiste di emancipazione sociale, il nazionalismo ebraico si configurò come utile strumento per conseguire quegli stessi obiettivi promessi dalla Rivoluzione, ma rimasti incompiuti.

Egli non fu certo il solo a incamminarsi lungo tale strada, alla ricerca di una sintesi tra impegno politico e salvaguardia dell'ebraismo. Una sintesi che prima del sionismo era stata cavalcata proprio dall'assimilazione. Come individuò George Mosse in *The secularization of Jewish Theology* (1980)³, una volta che la vita collettiva ebraica iniziò a modernizzarsi e gli ebrei secolarizzarono il loro patrimonio religioso attraverso la commistione di nuovi valori sociali e politici, si avviò un processo da cui non si poté più tornare indietro⁴. Da un lato, infatti, si indebolì progressivamente il legame con la passata tradizione religiosa, dall'altro l'emancipazione e l'acquisizione della cittadinanza generarono un'intensa aspirazione alla comunità politica e sociale, «che la riforma religiosa ebraica non poteva più soddisfare»⁵. Fu così che diversi giovani ebrei sul finire dell'Ottocento «si volsero verso le “religioni secolari”, più vicine ai loro desideri, quali il sionismo e il socialismo»⁶. Questo valse per le giovani generazioni di ebrei tedeschi, così come per quelle francesi: del resto le dinamiche tra i due paesi furono molto simili, seppur con alcune differenze⁷.

² *Ibid.*, pp. 112-3.

³ G.L. MOSSE, *The secularization of Jewish Theology*, in *Id.*, *Masses and Man: Nationalist and Fascist Perceptions of Reality*, New York 1980; tr. it. *La secolarizzazione della teologia ebraica* in *Id.*, *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, Firenze 1991, pp. 27-43. Seguiamo qui l'edizione italiana.

⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁵ *Ibid.*, p. 43.

⁶ *Ibid.*, p. 28.

⁷ Come notò all'epoca Simon Debré, in Francia non si determinò un movimento di riforma analogo a quello tedesco: S. DEBRÉ, *The Jews of France*, «The Jewish Quarterly Review», 3, 1891, pp. 367-435; vd. anche MARRUS, *Les juifs de France*, p. 71.

Nel presente articolo ci occuperemo dunque della figura di Jacques Bahar, inserendolo all'interno di questa giovane generazione di ebrei assimilati, in lotta contro l'antisemitismo dell'epoca e impegnati a costruire una sintesi tra una nuova politica ebraica e un ebraismo da riformare, nello sforzo collettivo di tenere assieme due elementi difficilmente conciliabili tra loro: ovvero il nazionalismo e gli ideali di emancipazione sociale e politica, definiti genericamente in molte fonti «aspirazioni umanistiche-universali»⁸. Tale sovrapposizione dette vita fin da subito a una corrente interna al sionismo e identificabile con il termine usato da Max Brod (1884-1968) *Nationalhumanismus*, a cui Mosse negli ultimi anni del suo lavoro dedicò una certa attenzione⁹. Secondo Mosse, il primo a essersi occupato di tale *Nationalhumanismus* fu lo storico Hans Kohn (1891-1971) con il libro *L'humanisme juive* (1931). In tale lavoro, scrive lo storico, «Moses Hess, Ahad Ha'am, Aaron David Gordon e Martin Buber erano annoverati, assieme ad altri, come coloro che tentarono di conciliare nazionalismo e universalismo, creatività individuale e comunità etnica»¹⁰. Soffermandosi su tale *Nationalhumanismus*, Mosse colse un aspetto non secondario delle origini del sionismo e della sua storia, ovvero la ricerca di una possibile convergenza tra la tradizione religiosa ebraica, secolarizzata nell'idea di «vago umanesimo», come temeva Théodore Reinach¹¹, e la nascente politica sionista, divisa tra tendenze universaliste ed esclusiviste. Lo spoglio delle fonti fatto finora conferma la presenza di tale *Nationalhumanismus*, quale tentativo di sintesi elaborato da una parte dell'intelligenza ebraica

⁸ Il sintagma in questione, così come il rinvio all'umanesimo sembrano esser stati usati dai primi sionisti per definire l'emancipazione sociale e politica, perseguita dagli ebrei, a cui essi sovrapposero poi l'idea di matrice religiosa di emancipazione dell'intera umanità, quale compito precipuo dell'ebraismo.

⁹ G.L. MOSSE, *Can nationalism be saved? About Zionism, Rightful and unjust Nationalism*, The 1995 Annual Chaim Weizmann Lecture in the Humanities (Rehovot, 29 novembre 1995). Il testo venne poi pubblicato in «Israel Studies», 1, 1997, pp. 157-73.

¹⁰ *Ibid.*, p. 159.

¹¹ T. REINACH, *Juifs*, in *La Grande Encyclopédie: inventaire raisonné des sciences, des lettres, et des arts, par une société de savants et de gens de lettres*, Paris 1885-1902, XXII (1896), pp. 278-9. Come nota anche Marrus, soffermandosi sull'ultima parte della voce, Reinach prevedeva che «in avvenire, l'ebraismo si sarebbe a poco a poco trasformato in un vago umanesimo che avrebbe riunito tutte le altre religioni» (MARRUS, *Les juifs de France*, p. 137).

tra fine Ottocento e primi decenni del Novecento. Nel partire dagli ideali di emancipazione, di libertà e di eguaglianza alcuni intellettuali ebrei, delusi dalla reazione antisemita europea, giunsero ad abbracciare il nazionalismo ebraico, ricorrendo poi a richiami all'umanesimo – inteso come generico appello di emancipazione dalla religione – per epurare l'ideologia sionista dalle sue tendenze escludiviste, le quali avrebbero negato i presupposti della loro ricerca intellettuale e politica.

In tal senso, il caso di Bahar rappresenta nel contesto francese dell'epoca uno tra i primi esempi di sintesi, ancora embrionale, tra nazionalismo e umanesimo. È nostra impressione che fu proprio tale ricerca a portare Bahar, nell'arco di pochissimi mesi, dalla critica alla proposta di Theodor Herzl (1860-1904), contenuta in *Der Judenstaat* (1896), all'adesione al suo movimento politico. Il nostro contributo si occuperà di tale trapasso, cercando di esaminare la parabola intellettuale di Bahar non come il caso isolato di un pensatore solitario e atipico, bensì come un esempio del percorso intellettuale e politico che condusse diversi ebrei assimilati al sionismo, seppur per un breve periodo. A tal fine, prima di esaminare nel dettaglio il caso di Bahar, sembra opportuno fornire l'esempio di un altro pensatore, Nahum Slouschz (1871-1966), il quale negli stessi anni di Bahar e nello stesso clima politico-culturale parigino abbracciò la causa sionista, promuovendo un'analoga sintesi tra nazionalismo e «aspirazioni umanistico-universali», secondo la sua dicitura, nei suoi studi sulla letteratura ebraica moderna. Per Slouschz la rinascita letteraria precorse e stimolò l'emergere del sionismo. Secondo l'autore, infatti, gli scrittori ebrei galiziani e russi, definiti non a caso «umanisti», predisposero il terreno alla fioritura del movimento politico. Tale lettura, per quanto in alcuni punti fosse alterata dalla prospettiva sionista di Slouschz, permette di collocare il nesso, tipicamente sionista, tra un «umanesimo» letterario, cresciuto nel grembo della nuova letteratura, e il nazionalismo ebraico all'interno del processo di secolarizzazione dell'ebraismo. Tanto l'«amore per Sion»¹², espresso dalla letteratura neo-ebraica, quanto il desiderio sionista di ritornare a Sion furono infatti l'esito di tale processo, come del resto individuò Jacob Katz, secondo il quale i primi bagliori del nazionalismo ebraico emersero proprio dalla rinascita della letteratura correlata alla laicizza-

¹² Dal titolo di uno tra i primi romanzi in ebraico dello scrittore Abraham Mapu (1808-1867): A. MAPU, *Ahavat Sion* [L'amore di Sion], Vilna 1853.

zione della lingua ebraica¹³. Come vedremo, l'utopia sionista di Bahar si inserisce all'interno di tale processo secolarizzante, a partire dal quale si costituì il *Nationalhumanismus*. Non potendo in questa sede esaminare le diverse fonti ebraico-sioniste dell'epoca che confermano le analisi di Mosse e Katz, ci limiteremo a esporre brevemente il caso di Slouschz, per poi passare al pensiero politico-religioso di Bahar. La loro produzione attesta lo sforzo intellettuale volto a legare assieme «umanesimo» letterario e nazionalismo ebraico: Slouschz nei suoi studi critici, Bahar nella sua utopia *Antigoysme à Sion* (1898), la quale venne successivamente inclusa dagli studiosi Peretz Sandler e Getzel Kressel nella prima raccolta antologica dedicata alle utopie sioniste, *Lo stato immaginario* (1954), pubblicata a Tel Aviv poco dopo la fondazione dello stato di Israele¹⁴.

1. Tra «umanesimo» letterario e nazionalismo ebraico

Ben prima degli importanti studi storici di Jacob Katz sul rapporto tra secolarizzazione e sionismo, il critico letterario, nonché poeta, Simon Halkin (1899-1987) aveva individuato un nesso analogo tra umanesimo letterario e nazionalismo ebraico¹⁵. In *Modern Hebrew Literature* (1950) Halkin sosteneva che «nessuna adeguata comprensione dell'esplosione vulcanica nella vita ebraica», che aveva condotto alla fondazione dello stato di Israele, era possibile «senza uno studio delle moderne lettere ebraiche»¹⁶. Questo era il presupposto del suo lavoro, attraverso cui egli rilese la genesi della letteratura ebraica moderna in relazione a quell'ampio «movimento umanistico» che coinvolse tutti gli aspetti della sua vita pubblica. La moderna letteratura, scriveva l'autore, partecipò infatti a quel «processo di umanizzazione», che produsse, però, una rapida disin-

¹³ J. KATZ, *The Forerunners of Zionism* (1978), in ID., *Jewish emancipation and self-emancipation*, Philadelphia 1986, pp. 104-15: 106.

¹⁴ G. KRESSEL, P. SANDLER, *Hezionesi Medina* [*Lo stato immaginario: un'antologia di utopie sioniste*], Tel-Aviv 1954 [ebr.].

¹⁵ Simon Halkin (1899-1987) dedicò la sua vita alla letteratura ebraica, sia come poeta, scrittore e traduttore dall'inglese all'ebraico, sia come studioso presso l'Hebrew Union College e il Jewish Institute of Religion di New York: vd. E. SILBERSCHALG, *Halkin, Simon*, in *Encyclopedia Judaica*, Detroit 2007², VIII, p. 276.

¹⁶ S. HALKIN, *Modern Hebrew Literature: trends and values*, New York 1950, p. 211.

tegrazione degli storici legami della vita comunitaria ebraica del ghetto¹⁷. L'incontro con le società europee determinò infatti un dilemma per gli ebrei emancipati tra un'apertura all'universalismo e la conservazione della propria specificità storico-culturale. Tramontata l'ipotesi assimilazionista, primo pensiero collettivo ebraico a essersi confrontato con la secolarizzazione¹⁸, subentrò il sionismo, che, a detta di Halkin, si impegnò a risolvere tale dilemma attraverso una sintesi tra nazionalismo e umanesimo, in modo da poter così garantire la continuità dell'ebraismo, al di fuori del ghetto¹⁹. Con il suo discorso Halkin attestava che civilizzazione, emancipazione e richiami all'umanesimo fossero espedienti funzionali al discorso letterario prima e al movimento sionista poi, per risolvere il problema, posto dalla secolarizzazione, di aggiornare la vita ebraica, senza dover rinunciare alla propria tradizione passata.

Un rapido esame del caso di Nahum Slouschz (1871-1966) conferma la fondatezza dello studio di Halkin. Letterato, traduttore in ebraico di Emile Zola, Guy de Maupassant e Gustav Flaubert e orientalista di origini russe, vicino al circolo degli Amanti di Sion a Odessa²⁰, Nahum Slouschz, trasferitosi a Ginevra nel 1898, divenne un attivo sionista, contribuendo alla fondazione della federazione sionista svizzera e avvicinandosi alle posizioni di Theodor Herzl e Max Nordau²¹. Iniziati gli studi universitari in letteratura francese a Ginevra, egli li proseguì alla Sorbona di Parigi, dove nel

¹⁷ *Ibid.*, p. 213. Con «processo di umanizzazione» l'autore sembra in realtà riferirsi all'emancipazione ebraica e alla secolarizzazione: vd anche S.W. BARON, *Ghetto and Emancipation*, «The Menorah Journal», 14, 1928, pp. 515-26.

¹⁸ Vd. S. FEINER, *The Origins of Jewish Secularization in 18th Century Europe*, Philadelphia 2011.

¹⁹ Scrive Halkin: «nel sionismo il conflitto dell'ebreo moderno può essere risolto: il problema della continuità ebraica può essere superato senza sacrificare il desiderio umanistico dell'individuo per una vita nuova e completa» (HALKIN, *Modern Hebrew Literature*, p. 213).

²⁰ Conosciuto in ebraico con il nome *Hibbat Zion*, trattasi di un movimento fondato in Russia e in Romania nei primi anni Ottanta dell'Ottocento, organizzato da intellettuali e studenti universitari come reazione contro la serie di pogrom del 1881-82 che si abbatterono sulle comunità ebraiche russe: Vd. M. STANISLAWSKI, *Hibat Tziyon*, in *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, New Haven 2008 (<http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Hibat_Tsiyon>).

²¹ Per maggiori informazioni: J. SCHULTE, *Nahum Slouschz (1871-1966) and his contri-*

1902 conseguì il dottorato di ricerca con una tesi dal titolo *La renaissance de la littérature hébraïque (1743-1885)*. Tale studio ebbe un certo successo internazionale negli ambienti sionisti dell'epoca: fu pubblicato a Parigi nel 1903, tradotto in ebraico nel 1906 e in inglese nel 1909 da Henrietta Szold²².

In Slouschz i presupposti teorici del sodalizio tra umanesimo letterario e nazionalismo ebraico sono ben sintetizzati in *La langue et la littérature hébraïque* (1904)²³. L'autore, come altri sionisti del tempo, riconosceva un debito nei confronti dello storico francese Ernest Renan (1823-92), per aver fatto «emergere l'elemento soprannaturale della letteratura ebraica», ponendolo in primo piano e chiarendo così l'importanza storica e letteraria della Bibbia²⁴. Per questo motivo, la letteratura ebraica andava studiata dal grande pubblico nella sua continuità storica, dai tempi biblici fino all'epoca presente²⁵. Secondo Slouschz, lo studio della rinascita letteraria rivelava un'ambivalenza costante nel pensiero ebraico, che fu teorizzata innanzitutto da Nachman Krochmal (1785-1840), importante esponente dell'illuminismo ebraico galiziano²⁶. Krochmal, padre della filosofia della

bution to the hebrew renaissance, in *The Russian Jewish Diaspora and European Culture, 1917-1937*, ed. by J. Schulte, O. Tabachnikova, P. Wagstaff, Leiden-Boston 2012, pp. 109-26.

²² N. SLOUSCHZ, *La renaissance de la littérature hébraïque (1743-1885) essai d'histoire littéraire*, Paris 1903; tr. ebr., *Korot ha-Sifrut ha-İvrit ha-Hadasha*, Varsavia 1906; tr. ingl., *The Renaissance of Hebrew Literature (1743-1885)*, Philadelphia 1909.

²³ N. SLOUSCHZ, *La langue et la littérature hébraïque. Depuis la Bible jusqu'au nos jours. Leçon d'ouverture à la Sorbonne le 3 mars 1903*, Paris 1904. Trattasi della lezione introduttiva al corso di lingua e letteratura ebraica che Slouschz tenne alla Sorbona il 3 marzo del 1904. Il testo uscì poco dopo come edizione a se stante.

²⁴ *Ibid.*, p. 9. La citazione in questione, non segnalata dall'autore, è tratta da una conferenza di Renan, *Identità originaria e separazione graduale dell'ebraismo e del cristianesimo* (Parigi, 16 maggio 1883): vd. E. RENAN, *Le judaïsme et le christianisme. Identité originelle et séparation graduelle*, Paris 1883, p. 5. Ricordiamo che anche altri sionisti come Ilia Grünberg (1878-1956) e Alfred Valensi (1878-1944) si richiamarono alle tesi dello storico Renan: vd. I. GRÜNBERG, *Le sionisme et les colonies juives*, «Bibliothèque universelle et revue suisse», Genève 1899; A. VALENSI, *Sionisme et socialisme*, in *Sion et liberté*, Tunis 1919, pp. 47-59.

²⁵ SLOUSCHZ, *La langue et la littérature hébraïque*, p. 10.

²⁶ Vd. J.M. HARRIS, *Nachman Krochmal: Guiding the Perplexed of the Modern Age*, New York 1991; Y. AMIR, *The Perplexity of Our Time: Rabbi Nachman Krochmal and Modern Jewish Existence*, «Modern Judaism», 3, 2003, pp. 264-301.

storia ebraica, sosteneva una tesi molto convincente per Slouschz: vi era una legge che guidava da sempre la storia del popolo ebraico e che aveva determinato nel tempo la compresenza tra una tendenza nazionale e particolarista e una spirituale e universalista²⁷. In virtù di tale compresenza, Slouschz individuava due livelli: uno storico, destinato cioè a evolversi nel tempo, e uno strutturale e pertanto immutabile. La religione rientrava, a suo dire, sul piano storico, non essendo altro che «una forma passeggera dell'esistenza del popolo ebraico»²⁸, destinata a venir superata attraverso la sua spiritualizzazione. L'elemento universale riguardava invece la forma interiore dell'ebraismo, che doveva dunque rimanere immutata nel corso del tempo. Tale aspetto universalistico era indicato da Slouschz nei termini di un «ideale eterno» e di un «sentimento intimo»²⁹ che avevano animato i prodotti della nuova letteratura ebraica. Quali fossero, però, questi due elementi non era detto espressamente dall'autore. Tuttavia, sappiamo dall'analisi degli altri suoi scritti che il principio a cui Slouschz si riferiva era l'«ideale eterno» descritto da Peretz Smolenskin (1842-85), su cui si concentrarono gli ultimi capitoli della sua tesi di dottorato, *La renaissance de la littérature hébraïque (1743-1885)*. Dalla disamina delle posizioni di Slouschz emerge che l'«umanesimo» letterario fu decisivo al risorgere del nazionalismo ebraico. Quel «sentimento intimo» che animò i prodotti della nuova letteratura fu caratterizzato da «aspirazioni umanitarie e civilizzatrici», osservava in diversi passaggi l'autore, le quali al momento opportuno si fusero assieme al rinnovato sentimento nazionale, diffuso presso le nuove generazioni di ebrei assimilati. In tal modo, Slouschz individuava un nesso tra umanesimo letterario e nazionalismo ebraico, senza tuttavia precisare cosa significasse 'umanesimo' usato al di fuori del suo contesto storico. Possiamo solo arguire che si volesse indicare un semplice processo di laicizzazione e di emancipazione dalla sfera religiosa.

La figura emblematica dell'incontro tra umanesimo letterario e nazionalismo ebraico fu per Slouschz quella del russo Smolenskin, il quale con il suo lavoro intellettuale confermava la tesi centrale dell'autore:

²⁷ In tale passaggio sembra che Slouschz cercasse di rileggere Krochmal attraverso le categorie di Renan, per il quale l'ebraismo poteva al contempo essere considerato sia una religione nazionale, che una religione universale: vd. E. RENAN, *Le judaïsme comme race et comme religion*, conférence faite au cercle Saint-Simon (Paris, 27 janvier 1883), Paris 1883.

²⁸ SLOUSCHZ, *La langue et la littérature hébraïque*, p. 11.

²⁹ *Ibid.*

Smolenskin, «umanista e patriota» al contempo dimostrò «con convinzione che il vero nazionalismo non si oppone alla realizzazione definitiva dell'ideale di solidarietà universale»³⁰. Secondo Slouschz, «umanesimo» e «patriottismo» coesistevano l'uno accanto all'altro, così come già in Smolenskin religione e nazionalismo cooperavano assieme come l'olio e lo stoppino di una lampada³¹. Notiamo che in Slouschz i concetti di umanesimo, di solidarietà universale, di giustizia sociale sembrano configurarsi come categorie laiche desunte da concetti religiosi secolarizzati, come lo stesso autore riconosceva a proposito dell'«ideale eterno» di Smolenskin: esso rappresentava infatti nientemeno che l'ideale messianico in forma laicizzata, grazie a cui si era potuta riattivare l'antica speranza di rinascita nazionale ebraica³². Sembra che un processo analogo sia avvenuto con la categoria di «umanesimo» che si stava sostituendo a quella di religione ebraica, come aveva notato Reinach, secondo cui nel tempo la religione si sarebbe progressivamente trasformata in una «religione umanista», per poi infine scomparire³³. La sintesi tra umanesimo e patriottismo avanzata da Slouschz andrebbe dunque interpretata a partire da tale processo, secondo cui la secolarizzazione dei concetti religiosi in categorie laiche rese possibile la sintesi tra umanesimo e nazionalismo, ovvero tra aspirazioni universali e obiettivi politici, dietro la quale sembravano celarsi i presupposti della convergenza tra religione e politica, come risulta più evidente in Bahar. Secondo Slouschz, Smolenskin seppe realizzare per primo tale convergenza, in virtù del richiamo a quell'«ideale eterno» e al concet-

³⁰ SLOUSCHZ, *La renaissance de la littérature hébraïque*, p. 182. Sulla figura di Peretz Smolenskin vd. R. BRAININ, *Peretz ben Moshe Smolenskin: hayav vsefarav* [Peretz ben Mosè Smolenskin: la sua vita e le sue opere], Warsaw 1896; L. RAFAELS, *Perez Smolensky und der zionistische Gedanke*, «Die Welt», 12-13, 1900; M. BERKOWICZ, *Perez Smolensky*, Wien 1905. Vd. inoltre la seguente monografia: C.H. FREUNDLICH, *Peretz Smolenskin: his life and thought. A study of the Renascence of Jewish Nationalism*, New York 1965.

³¹ E. LUZ, *Paralles Meet. Religion and Nationalism in the Early Zionist Movement*, Philadelphia 1988, p. 22.

³² «Pur riconoscendo che il passato storico costituiva una parte essenziale dell'esistenza di un popolo, egli [Smolenskin] ritenne molto più urgente e necessario per ciascun popolo possedere un ideale presente e delle aspirazioni nazionali future per un migliore avvenire. L'ebraismo conservava l'ideale messianico che non è insomma che la speranza della sua rinascita nazionale» (SLOUSCHZ, *La renaissance de la littérature hébraïque*, p. 183).

³³ REINACH, *Juifs*, pp. 278-9. Vd. anche M. MARRUS, *Les juifs de France*, pp. 137-8.

to correlato di «popolo eterno», che animò tanto la rinascita letteraria, quanto poi il nazionalismo ebraico. Sulla scia del suo autore, Slouschz si comportò analogamente, in quanto sionista, dimostrando di condividere anch'egli la ricerca di una sintesi tra umanesimo letterario e politica ebraica. In tal modo, Slouschz dimostrò di appartenere a quella nascente élite ebraico-sionista, condividendone gli obiettivi e i compiti politici, primo tra tutti quello di riuscire a tenere assieme due polarità divergenti – nazionalismo e umanesimo –, senza dover rinunciare né all'uno, né all'altro³⁴.

Nelle conclusioni del suo studio critico, passando in rassegna gli scrittori contemporanei che, sulla scia di Smolenskin, diedero vita alla letteratura neo-ebraica, Slouschz citò accanto alle opere di Haim Nachman Bialik (1873-1934), Saul Cernichovskij (1875-1943), Isaac Leib Peretz (1852-1915), un'altra utopia sionista, *Viaggio nella terra di Israele nell'anno 5800* (1893) di Elhanan Leib Levinski (1851-1910)³⁵. Trattasi di un'ulteriore narrazione utopica, inclusa anch'essa da Kressel e Sandler nella loro raccolta antologica *Lo stato immaginario* (1954), in cui confluiscono anche *Antigoysmo a Sion* (1898) di Bahar. A partire da Smolenskin fino a questi ultimi autori, Slouschz individuò così la forza e la vitalità della rinascita letteraria ebraica

³⁴ Su tale interpretazione convenne anche un altro importante pensatore sionista e primo storico della letteratura neoebraica: Joseph Klausner (1874-1958). Nel suo lavoro *Storia della letteratura neoebraica*, scrivendo su Smolenskin, Klausner sosteneva che: «egli è il padre di quella corrente nazionale e progressiva della letteratura ebraica, che accetta tutto quanto vi è di buono nell'ebraismo tradizionale e che nel nazionalismo non vede un regresso o un ritorno al passato antiquato, né una tendenza alla separazione; ma un progresso, ma un anelito vivo verso il risorgimento e il compimento degli aspetti buoni ed essenziali per tutta l'umanità che l'ebraismo storico racchiude» (J. KLAUSNER, *Storia della letteratura neo-ebraica*, Roma 1926, p. 70). La prima elaborazione di tale testo risale molto probabilmente all'edizione russa del 1900 (ID., *Novo-evrejskaia literatura dieviatnadtsatogo veka 1785-1899* [La nuova letteratura ebraica del ventesimo secolo], Warsaw 1900), ma bisognò attendere l'edizione del 1920 affinché il lavoro di Klausner venisse tradotto in tedesco da Hans Kohn (Berlino 1921) e in italiano da Dante Lattes (Roma 1926). Anche Klausner, come Slouschz, individuò un nesso imprescindibile tra umanesimo letterario e nazionalismo ebraico: vd. ID., *Yehadut ve-enoshyut* [Ebraismo e Umanesimo], Warsaw 1905. Del resto, l'importanza di una sintesi tra ebraismo e umanesimo fu così sentita da Klausner, che, come ricorda lo scrittore e suo nipote Amos Oz, il motto «Ebraismo e Umanesimo» era stato inciso su una targhetta di bronzo e affisso sopra la porta della sua casa a Gerusalemme: vd. A. Oz, *Una storia di amore e di tenebra*, Milano 2016, p. 62.

³⁵ SLOUSCHZ, *La renaissance de la littérature hébraïque*, pp. 222-3.

nel suo incontro con il «movimento progressivo nazionale», promosso dal nascente sionismo. Solo «l'ideale sionista» seppe dare alla «letteratura ebraica la sua ragione d'essere e la sua portata civilizzatrice»³⁶, riconosceva Slouschz, certificando così la presenza di un *Nationalhumanismus* fin dalle primissime origini del sionismo.

Le sue considerazioni risultano particolarmente utili al nostro discorso per due ordini di ragioni: innanzitutto, egli rappresenta una voce interna a quell'intelligenza ebraica che affascinata dal sionismo ne abbracciò la battaglia politica e culturale. Motivo per cui Slouschz presenta alcune affinità di pensiero con Bahar. In secondo luogo, la sua analisi critica, proprio perché interna, permette di individuare la genesi del *Nationalhumanismus*, su cui rifletterono storici come Hans Kohn e George Mosse. Una genesi, come abbiamo brevemente indicato, strettamente connessa ai processi di secolarizzazione interni al mondo ebraico. Riteniamo che lo studio di tale corrente, legata alla rinascita della moderna letteratura ebraica, permetta di comprendere meglio la presenza di richiami all'umanesimo nei discorsi di diversi intellettuali ebrei dell'epoca. Personaggi come Slouschz, Bahar, Lazare e molti altri come Martin Buber, Joseph Klausner, lo stesso Hans Kohn finirono per aderire al sionismo, ritenendolo un valido strumento per poter conseguire l'emancipazione ebraica che l'antisemitismo europeo aveva inesorabilmente arrestato e confidando così in una possibile convergenza tra emancipazione e nazionalismo. Alcuni rimasero fedeli a tale linea – si pensi a Klausner che continuò a credere in un *Nationalhumanismus*, pur passando tra le fila del sionismo revisionista –, altri delusi, come Kohn, abbandonarono l'impresa politica. Il caso di Bahar, che ora esamineremo più da vicino, con le dovute differenze è annoverabile tra questi ultimi.

2. *Una breve biografia intellettuale*³⁷

Jacques Bahar, nato a Marsiglia nel 1858, fu uno scrittore e giornalista di origini ebraiche franco-tunisine, intimo amico di Bernard Lazare (1865-

³⁶ *Ibid.*, p. 227.

³⁷ In assenza di fonti archivistiche sull'autore, abbiamo reperito gran parte delle informazioni relative all'attività letteraria, politica e giornalistica di Bahar grazie allo spoglio della stampa francese dell'epoca, esaminata per un arco cronologico che va dal 1897 al 1935. Fonti di preziose informazioni sono stati i periodici francesi «Le Matin», «Le Siècle», «L'Echo Sioniste», «Le Peuple Juif», «L'Action française» e i giornali specializzati, come

1903) e di sua moglie Isabelle³⁸. Sulla scia di Lazare, anch'egli seguì un analogo percorso politico-intellettuale, divenendo un giornalista molto attivo negli anni in cui imperversò in Francia il noto affare Dreyfus (1894-1906). Di spirito illuminista, con tendenze anarchico-libertarie, egli si dimostrò sempre contrario alle ingiustizie sociali e alle varie forme di discriminazione, finendo più volte nelle mire della polizia per le sue attività giudicate all'epoca piuttosto eversive, tanto da meritarsi dalla stampa l'appellativo di «avventuriero»³⁹. Il suo pensiero era caratterizzato dall'insofferenza verso l'emarginazione di minoranze etnico-religiose e dall'impegno nella lotta per l'emancipazione politico-sociale dei discriminati. La necessità di adoperarsi per un rinnovamento religioso nella società fu un tema costante di tutta la sua produzione intellettuale, al punto che possiamo parlare di un pensiero politico-religioso dell'autore. Secondo Bahar, infatti, soltanto attraverso un rinnovamento religioso sarebbe stato possibile istituire una nuova società priva di discriminazioni. Pur essendo di chiare posizioni anarchico-socialiste, egli antepose sempre la questione religiosa a quella sociale, mirando così a realizzare i presupposti dell'emancipazione attraverso una riforma della religione mosaica. Per Bahar, infatti, senza un rinnovamento religioso la questione sociale non si sarebbe mai risolta. La questione ebraica era dunque strettamente connessa con il recupero della religione mosaica, in quanto solo essa aveva già le caratteristiche di una

«La Petite Tunisie» o «L'Orient Arabe», dedicati alle questioni franco-tunisine o quelli di carattere satirico politico come «La Grimace». Bahar scrisse diversi articoli su «Le Siècle» (1897), «La Petite Tunisie» (1913), «L'Orient Arabe» (1917) e «La Grimace» (1919-21).

³⁸ E. TELKES-KLEIN, *Bernard Lazare intime à la lumière des archives Meyerson*, «Archives Juives», 2, 2008, pp. 118-32. Per ulteriori informazioni su Lazare: N. WILSON, *Bernard-Lazare: antisemitism and the problem of Jewish identity the late nineteenth-century France*, Cambridge 1978. Vd. anche B. LAZARE, *La question juive*, Paris 2012.

³⁹ Secondo «L'Action française», Bahar ebbe in più occasioni problemi con la giustizia francese: la prima volta risale al 1913, poi nuovamente nel 1915 e infine nell'agosto del 1918, quando venne arrestato e finì sotto processo per sospette attività di collaborazionismo con la Germania (vd. *La propagande défaitiste. Le main de l'Allemande. Gabriel Joschum et Jacob Bahar*, «L'Action française», 20 août 1918). La notizia e le circostanze dell'arresto di Bahar vennero date in modo più dettagliato da «Le Matin» (*Une grave Affaire. Propagande défaitiste*, «Le Matin», 19 août 1918), quotidiano che seguì da vicino tutta la vicenda con una serie di articoli dall'agosto 1918 al gennaio 1919, quando cioè Bahar venne rilasciato (*M. Jacques Bahar en liberté*, «Le Matin», 26 janvier 1919).

religione laica, potendo così fungere da utile strumento politico. Vedremo che il tentativo di coniugare assieme religione e politica fu un punto centrale per Bahar, secondo cui senza una fede condivisa, non ci sarebbe stata nemmeno una nazione.

Vedremo inoltre come nei suoi scritti tali teorie politico-religiose fossero direttamente connesse al tema della secolarizzazione. Una questione che il fallimento dell'opzione assimilazionista, a seguito dello scoppio dell'Affare Dreyfus, aveva riattualizzato. Nel periodo precedente, all'interno della comunità ebraica francese, si era infatti perseguita una linea completamente opposta a quella che emerse poi con il sionismo. I sostenitori dell'assimilazione avevano identificato le conquiste civili e sociali della Rivoluzione francese con il conseguimento dell'emancipazione e dell'acquisizione della cittadinanza per gli ebrei. Pensiamo solo alle dichiarazioni di Isidore Cahen (1826-1902), secondo cui la Rivoluzione era «la seconda legge del Sinai»⁴⁰, oppure a quelle dello storico Maurice Bloch (1852-1922), per cui il tempo del Messia era giunto con la Rivoluzione francese o ancora al rabbino Kahn di Nîmes che definì la Rivoluzione pari all'uscita degli ebrei dall'Egitto⁴¹. Se la comunità francese aveva cavalcato la convergenza tra assimilazione e Rivoluzione, riconfigurando così la religione stessa in funzione dei nuovi ideali nazionali francesi, l'antisemitismo, esploso a fine secolo, rese di fatto impossibile tale opzione, mettendo in discussione entrambe le conquiste. Per il contesto storico francese valgono dunque le medesime osservazioni svolte da Mosse per l'ambito ebraico-tedesco: il rinnovamento religioso dell'ebraismo, promosso dalle comunità francesi all'insegna della sintesi tra Rivoluzione e assimilazione, avviò un primo processo di secolarizzazione che, una volta venuto meno a causa dell'antisemitismo, venne raccolto e portato avanti dal nazionalismo ebraico emergente. In tal senso, il pensiero politico-religioso di Bahar appartiene a questo contesto storico-sociale, in cui al patriottismo e al repubblicanesimo nazionale si sostituì progressivamente il nuovo nazionalismo ebraico. Tale soluzione sembrò a molti l'unica opzione possibile per far sopravvivere la sintesi tra emancipazione e patriottismo, promossa dai fautori dell'assimilazione.

I primi scritti conservatisi di Bahar risalgono al 1897, nel bel mezzo dell'affare Dreyfus. Trattasi di una serie di testi composti in difesa del ca-

⁴⁰ I. CAHEN, *Les décret et les Israélites*, «Archives Israélites», 4 november 1880, p. 363.

⁴¹ MARRUS, *Les juifs de France*, pp. 112-3.

pitano Dreyfus (1859-1935), contro l'antisemitismo e la propaganda mediatica che lo alimentava. Sulla scia di Lazare – primo difensore di Dreyfus nel processo e primo ad aver accusato la stampa francese di antisemitismo nei confronti del capitano⁴² –, Bahar pubblicò ben cinque opuscoli miranti a discolpare il capitano dalle accuse rivoltegli (*Etrennes à Dreyfus*, 1897), a mettere in guardia la società francese dal crescente antisemitismo (*Le crepuscule des juifs*, 1897) e a evidenziare la faziosità della stampa francese (*Esternazy contre lui-meme*, 1897; *Le traître* e *Le premier Uhlan de France*, 1898).

Nel bel mezzo dell'inflammato dibattito giornalistico Bahar lesse *Der Judenstaat* di Herzl, un testo scritto in reazione all'antisemitismo francese esploso dal caso Dreyfus. Bahar si dimostrò assai critico verso la soluzione alla questione ebraica che Herzl proponeva, sponsorizzando un'emigrazione in massa verso la Palestina e la fondazione di uno stato ebraico. Volle così dare voce al suo disappunto. L'anno seguente uscì dunque l'opuscolo *Restons! reponse au projet d'exode des juifs* (1897), una puntuale critica a *Der Judenstaat*, in cui, tuttavia, erano già contenute le premesse della sua imminente svolta sionista. Lo stesso anno, infatti, partecipò al primo congresso sionista a Basilea (29-31 agosto 1897), dove venne nominato delegato del Comitato d'Azione per l'Africa del Nord. In seguito a tale adesione, Bahar iniziò a collaborare attivamente con il giornale «Die Welt», settimanale fondato dallo stesso Herzl nel maggio 1897, fornendo aggiornamenti sugli sviluppi relativi all'affare Dreyfus in Francia. Bahar pubblicò ben diciassette articoli in tedesco nell'arco temporale di due anni (1897-99)⁴³. Tuttavia, il suo interesse per la causa sionista fu di breve durata. Seguì ancora un'impresa politico-culturale di stampo sionista nel 1899: la fondazione della rivista «Le Flambeau. Organe du judaïsme sioniste et social», un mensile che contò tra i suoi collaboratori, personaggi come

⁴² B. LAZARE, *Un erreur judiciaire: la verité sur l'Affaire Dreyfus*, Paris 1896. Rinviamo all'edizione curata da Philippe Oriol: ID., *L'affaire Dreyfus, une erreur judiciaire*, Paris 1997.

⁴³ Bahar tra il 1897 e il 1899 pubblicò su «Die Welt» i seguenti articoli: J. BAHAR, *Der Krach der Fälscherpartei* (7 Oktober 1897); ID., *Die Affaire Dreyfus* (12 November 1897); ID., *Algier* (11 Februar 1898); ID., *Der Antigonismus in Zion* (1 April - 6 Mai 1898); ID., *Drumont's Triumph* (20 Mai 1898); ID., *Generalstabsschmerzen* (9 September 1898); ID., *Trafalgar* (14 Oktober 1898); ID., *Zionistenfresser* (28 Oktober 1898); ID., *Die Kraniche des Dreyfus* (4 November 1898); ID., *Der französische Philosemitismus* (23 Dezember 1898); ID., *Zuckungen* (10 Februar 1899); ID., *Französische Zustände* (3 März 1899).

Nathan Birnbaum, Max Nordau, Bernard Lazare. L'impresa ebbe vita breve: uscirono soltanto sei numeri. Poi, nel marzo 1899 Lazare e Bahar si dimisero dal Comitato d'azione sionista. Le dimissioni di entrambi vennero pubblicate nel numero successivo del giornale, in aprile⁴⁴. La rivista contò ancora due numeri, quelli di maggio e giugno, poi anche questa impresa terminò.

In seguito alle dimissioni, Bahar si allontanò dalla causa sionista per dedicarsi a quella tunisina, pubblicando un opuscolo nel 1903 *Le protectorat tunisien: ses fruits, sa politique*. Egli tuttavia non accantonò il suo interesse politico verso la questione ebraica, come testimoniano due specifici episodi. Il primo risale all'estate del 1913. Bahar prese parte in qualità di uditore a una riunione di *Les Amis du Judaïsme*, un'associazione fondata a Parigi nel 1902 e mirante a promuovere la rinascita letteraria e culturale ebraica in Francia. In occasione di questa riunione Bahar intervenne pubblicamente proponendo come soluzione al rilancio dell'ebraismo nella società francese l'idea di impegnarsi in un «attivo e zelante proselitismo». Una proposta che venne chiaramente rigettata da tutti i presenti⁴⁵. Essa era tuttavia molto indicativa della visione politico-religiosa di Bahar: per quanto infatti egli si fosse ormai distaccato dalla causa sionista, si dimostrò sempre alla ricerca di una possibile articolazione tra religione e impegno politico, come testimoniato dall'idea di proselitismo ebraico qui avanzata, un'idea del tutto estranea alla tradizione religiosa ebraica⁴⁶.

⁴⁴ Nel quarto numero di «Le Flambeau» Bahar pubblicò contestualmente la lettera di dimissioni di Bernard Lazare e a seguire la sua, datata il 26 marzo 1899. Scriveva qui Bahar: «lo stato della compagnia coloniale ebraica e il consiglio di sorveglianza rappresentano uno spirito politico e sociale in contraddizione alla mia concezione di sionismo democratico, ho l'onore di indirizzarvi le mie dimissioni in qualità di delegato generale del Comitato d'Azione per l'Africa del Nord» (*Deux lettres*, «Le Flambeau», 4 avril 1899).

⁴⁵ La risposta gli venne data prontamente dal rabbino Emmanuel Weill (1841-1925), sostenendo che la sola opera di proselitismo che spettava agli ebrei consisteva nel conoscere e amare l'ebraismo, in modo tale da destare anche negli altri il desiderio di conoscere e amare a loro volta l'ebraismo. Per le informazioni relative a tale notizia vd. L.A., *Les "Amis du Judaïsme"*, «L'echo sioniste», 10 juillet 1913, pp. 133-4. Emmanuel Weill fu rabbino a Versailles dal 1867 al 1875. Venne poi chiamato nel 1876 a Parigi per assistere il rabbino capo Lazare Isidor (1813-88) e divenne dal 1882 rabbino della sinagoga ispanico-portoghese di Parigi.

⁴⁶ Forse non soddisfatto del trattamento ricevuto da *Les Amis du Judaïsme*, o forse sem-

La seconda occasione in cui Bahar tornò a riflettere su ebraismo e politica fu nel 1917 in un lungo articolo intitolato *Necrologie. Le sionisme* e pubblicato su «L'orient arabe»⁴⁷. Si trattava di un congedo dal sionismo, messo sotto scacco dalla Rivoluzione russa, promulgatrice, tra le altre conquiste, dell'emancipazione ebraica. Questo lungo addio fu per Bahar una buona occasione per ritornare ancora una volta a riflettere sul suo coinvolgimento col sionismo e a ripercorrerne la storia. Tale congedo non deve sorprendere. Esso si inseriva all'interno della collaborazione di Bahar con «L'orient arabe» e rappresentava un evidente segnale da parte sua di voler chiudere con l'esperienza politica sionista, per abbracciarne una nuova: il nazionalismo arabo. Il giornale in questione, infatti, ebbe come obiettivo politico-culturale quello di far conoscere all'Europa e soprattutto alla Francia le aspirazioni della nazione e del popolo arabo, i suoi interessi economici, i suoi bisogni e il suo valore politico-intellettuale, in difesa di una indipendenza delle popolazioni dell'Asia minore⁴⁸. Bahar aderì a questa nuova causa, dimostrando solo apparentemente un ribaltamento nelle sue posizioni politiche. In realtà, la lettura dei suoi articoli rivela una ferma coerenza nelle sue posizioni intellettuali. Pensiamo specialmente all'articolo *Le monde arabe* (20 gennaio 1917), in cui Bahar si confrontò con il medesimo problema posto a suo tempo dalla nascita del sionismo:

plicemente contrario al lavoro svolto dall'associazione, l'anno successivo, il 7 febbraio 1914, Bahar fece distribuire davanti a tutte le sinagoghe parigine un suo scritto, un *Manifeste aux Amis du Judaïsme*, destinato innanzitutto al presidente del gruppo, Gustave Kahn (1859-1936), noto poeta simbolista francese che aderì al sionismo negli ultimi anni della sua attività intellettuale (1926-35): vd. *Gustave Kahn Archives* presso la National Library of Israel. Secondo la critica di Bahar, il gruppo utilizzava gli stessi metodi dell'*Action française*, lasciando però da parte tutto ciò che faceva la forza dell'ebraismo: «la vostra costituzione, il vostro programma, la vostra tecnica non sono altro che una contraffazione speculare a quella dell'Istituto dell'azione francese», scriveva nell'opuscolo in questione. Secondo lo scrittore franco-tunisino la colpa maggiore dell'associazione, in un momento in cui i monarchici tendevano a unire legge, fede e Dio, era la subordinazione di metodi e concetti all'opera di civilizzazione cattolica romana: «Voi bandite dalla vostra ragione d'essere il solo principio attivo dell'autorità: l'idea di Dio» (*Revue de la Presse. Un nationaliste juif à la juiverie parisienne*, «L'action française», 9 février 1914).

⁴⁷ J. BAHAR, *Necrologie. Le sionisme*, «L'Orient Arabe», 5 avril - 20 mai 1917.

⁴⁸ Vd. *Notre programme*, «L'Orient Arabe», 20 janvier 1917; *Notre silence et notre devoir*, «L'Orient Arabe», 15 août 1918.

ovvero la secolarizzazione. Fin dalle prime battute del testo Bahar notava che era in corso un processo di «civilizzazione» nel mondo arabo, analogo a quello avvenuto nelle società occidentali e nel mondo ebraico. La Prima guerra mondiale, scriveva, aveva fatto conflagrare il precedente assetto coloniale europeo, liberando i paesi arabi dalla loro condizione di subalternità politica. Questa configurazione storica andava politicamente sfruttata, a detta dell'autore. Il mondo arabo aveva dunque una precisa «missione militare e politica»: esso doveva «presiedere al futuro rinnovamento religioso dell'universo». Bahar ritornava così, seppur in difesa di un'altra causa politica, sul punto centrale del suo pensiero: la necessità di un rinnovamento religioso in convergenza con una lotta politica nazionalista. Egli riconosceva infatti che «non si è mai avuta una grande guerra, senza una rivoluzione religiosa». Pertanto, chiosava, gli intellettuali arabi avrebbero dovuto ben presto erigere a credo la loro nazione, poiché in assenza di una fede condivisa, non si sarebbe potuta mai erigere alcuna nazione⁴⁹. Bahar recuperava così la sintesi tra religione e politica all'insegna del nazionalismo arabo. In ciò individuamo la continuità di fondo del suo pensiero politico-religioso.

Finora abbiamo reperito un'unica notizia relativa al decesso dell'autore tra le pagine di «Le Matin». L'edizione del 29 dicembre 1923 riporta il seguente trafiletto: «si annuncia il decesso di M. Jacques Bahar, 92, rue de Richelieu. La camera mortuaria si terrà domenica 30 alle ore 9»⁵⁰. In assenza di articoli dell'autore successivi a tale data, riteniamo verosimile fissare al dicembre del 1923 la sua morte, che avvenne per una «congestione cerebrale», secondo quanto riportato da un amico di Bahar e giornalista di «La Petite Tunisie»⁵¹. Un'ultima nota riguarda la sorte degli scritti di Bahar: abbiamo rinvenuto su «Le Madecasse» la notizia secondo cui alla morte di Bahar «tutte le carte furono bruciate dal confratello M. Yung»⁵². Non sappiamo purtroppo se la notizia in questione sia affidabile, né se si riferisca a tutte le carte di Bahar o soltanto ad alcuni scritti relativi alle questioni trattate nell'articolo. Tuttavia, tale informazione spiegherebbe in parte la scarsità di fonti e di documentazione sull'autore.

⁴⁹ J. BAHAR, *Le monde arabe*, «L'Orient Arabe», 20 janvier 1917.

⁵⁰ Vd. «Le Matin», 29 décembre 1923.

⁵¹ Vd. J.S. P., *Y-t-il de l'or en Tunisie*, «La Petite Tunisie», 20 août 1931.

⁵² Vd. *De l'or en Tunisie*, «Le Madecasse», 20 avril 1933.

3. Restons! (1897): la critica di Bahar all'idea di uno stato ebraico

Il testo che maggiormente aiuta a comprendere il pensiero politico-religioso di Bahar è senz'altro quello più esteso e articolato conservatosi dell'autore: *Restons! reponse au projet d'exode des juifs* (1897)⁵³. Trattasi di un breve opuscolo, appena un centinaio di pagine, diviso in tre parti: la prima è dedicata all'antisemitismo, distinguendo tra cause reali e cause secondarie; la seconda è riservata interamente alla critica del progetto di Herzl; infine l'ultima parte è quella propositiva, in cui Bahar espone quale sia la vera soluzione politica alla questione ebraica. Una soluzione saldamente connessa alla legge mosaica e al rinnovamento religioso.

Il titolo *Restons!* già condensa in sé una risposta ben precisa al progetto di Herzl: restiamo dove siamo, cioè in Europa. Ma Bahar non si fermava qui. L'idea di restare in Europa non doveva essere intesa come un rifiuto a fronte di un processo di modernizzazione necessario al mondo ebraico. L'uscita dal ghetto, l'acquisizione della cittadinanza e l'emancipazione avevano messo gli ebrei davanti alla necessità di aggiornare le proprie tradizionali strutture interne. Bahar riconosceva questo punto di svolta. Egli si prefiggeva dunque di modernizzare vita e pensiero ebraici, senza però giungere a risposte così radicali come l'idea di un nuovo esodo, proposta da Herzl. Egli voleva piuttosto tenere assieme tradizione e progresso, così come, sulla scia di Moses Mendelssohn, aveva fatto l'illuminismo ebraico (*Haskalah*), unendo religione e razionalismo⁵⁴. L'espedito ideato da Bahar consistette quindi nell'innalzare a sacralità i passati ideali rivoluzionari francesi di emancipazione, libertà ed eguaglianza. La loro realizzazione sarebbe coincisa con la realizzazione dell'ebraismo e dell'umanità, insieme.

In una parola: Restiamo o non siamo, ma non restiamo ciò che siamo, fino al giorno in cui, avendo edificato le nazioni attraverso la pratica delle

⁵³ J. BAHAR, *Restons! reponse au projet d'exode des juifs*, Paris 1897. Vd. la recensione: J. CORNELY, *Chronique des livres. Restons! par Jacques Bahar*, «Le Matin», 13 settembre 1897. Esiste inoltre una copia manoscritta, conservata presso la Houghton Library della Harvard University, di un certo Edouard Valguez in risposta allo scritto di Bahar: E. VALGUEUX, *La question Juive. Partiez! Réponse au «Restons!» de Monsieur J. Bahar* (mss. 29 agosto 1897).

⁵⁴ G.L. MOSSE, *Jews and modern Nationalism: some Reconsiderations*, post 1996, p. 7, in *George L. Mosse Collection*, AR 25137, Box. 8, Folder 15, Leo Baeck Institute, New York.

nostre virtù, saranno esse che reclameranno la ricostruzione del regno di Giudea per servire alla realizzazione del sogno dell'umanità, dell'altare sacro della libertà, dell'eguaglianza e della solidarietà universale⁵⁵.

Secondo Bahar, bisognava rimanere in Europa, restare tra le altre nazioni, in modo da migliorare la società europea dall'interno. Tale miglioramento avrebbe col tempo portato fisiologicamente a una ricostruzione dello stato ebraico, per volontà delle stesse nazioni. Impegnandosi nella fondazione di un'altra nazione, gli stati europei avrebbero dimostrato di aver superato il proprio esclusivismo, realizzando così nazionalismo e solidarietà universale, insieme.

Tuttavia, affinché l'ebraismo potesse svolgere in Europa tale virtuosa funzione, per Bahar era prioritaria una riforma dell'*establishment* religioso. Fin dall'inizio del suo testo l'autore dimostra di costruire l'intero discorso su un presupposto di fondo: la ricercata convergenza tra religione e politica. Infatti, solo un rinnovamento religioso interno all'ebraismo avrebbe reso possibile una sintesi tra religione e politica. Tale sintesi rappresentò il punto di maggior distanza tra Bahar e Herzl: per il nostro autore, infatti, religione e politica andavano necessariamente tenute assieme, pena il fallimento del progetto di fondare uno stato. L'eccesso di laicità rese Herzl politicamente miope. Questa sembra essere la critica più dura che Bahar gli rivolse. Sottolineare l'assenza di una prospettiva religiosa in *Der Judenstaat* permetteva a Bahar di avanzare una critica di carattere politico. Per il giornalista francese Herzl non era consapevole che, in assenza di una sintesi tra religione e politica, il nazionalismo era destinato a fallire sul nascere. Erano le nazioni stesse ad aver bisogno di un principio religioso su cui fondare la propria esistenza, sosteneva Bahar, mostrando di cogliere un aspetto cruciale dei movimenti politici coevi: la tendenza dei nazionalismi a dar vita a religioni secolari o politiche, in cui, a seguito dell'indebolimento delle religioni tradizionali, la politica tende a sacralizzarsi⁵⁶. Dimostrando piena adesione alle nascenti religioni secolari, Bahar

⁵⁵ BAHAR, *Restons!*, p. 100.

⁵⁶ Nel 1944 Hans Kohn e Raymond Aron individuarono entrambi un analogo nesso tra nazionalismo e religione. Scriveva Kohn in *The idea of Nationalism*: «lo sviluppo del nazionalismo ha influenzato la storiografia e la filosofia della storia ed ogni nazione ha sviluppato la propria interpretazione della storia [...] La nazionalità sente di essere stata prescelta per compiere qualche missione speciale e sente che l'attuazione di questa mis-

scriveva che le nazioni, le quali «fino a poco tempo fa avevano rigettato il Dio cristiano per l'ateismo, dovranno oggi logicamente cercarsi un altro Dio»⁵⁷. La ricerca di un «altro Dio» era di fatto necessaria ai nuovi movimenti nazionali, come scrisse Raymond Aron, dal momento che solo queste nuove religioni secolari parevano possedere la forza necessaria a risvegliare le passioni delle masse⁵⁸.

In tal senso, la critica di Bahar a Herzl risulta politicamente pregnante: il fondatore del sionismo non si era accorto di quanto l'elemento religioso fosse necessario, anzi indispensabile al suo progetto politico. Come le nazioni dovevano prendere su di sé il 'mantello di Dio', allo stesso modo lo stato ebraico avrebbe dovuto recuperare la sua tradizione religiosa, se avesse voluto davvero 'entrare nella storia'. Se, tuttavia, questo punto decisivo sfuggì a Herzl, esso non sfuggì certo a Max Nordau (1849-1923). In *Das unentbehrliche Ideal* (1898), un breve articolo uscito su «Ha-Zevi»⁵⁹, Nordau riconobbe che senza un ideale nessun popolo poteva sopravvivere alla storia. Prefissarsi quindi un ideale religioso, cioè storicamente irraggiungibile, era la strategia migliore per evitare una crisi politica per effetto della realizzazione dei propri obiettivi. Dunque la religione, in quanto culla delle illusioni umane, garantiva alla nascente politica ebraica la salvezza da qualsivoglia crisi in virtù dell'irrealizzabilità sul piano storico del

sione è essenziale alla marcia della storia e persino alla salvezza dell'umanità» (H. KOHN, *L'idea del nazionalismo nel suo sviluppo storico*, Firenze 1956, p. 27). Più puntualmente, Aron introdusse il termine «religioni secolari», per definire l'interdipendenza tra religione e politica (R. ARON, *L'avenir des religions séculières*, in ID., *L'âge des empires et l'avenir de la France*, Paris 1946). Vd. inoltre G.L. Mosse, *Gli ebrei e la religione civica del nazionalismo*, in *Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, a cura di F. Sofia, M. Toscano, Roma 1992, pp. 143-54; J. Rose, *The question of Zion*, Princeton 2005; D. BIDUSSA, *La religione civica israeliana*, in *Le religioni e il mondo moderno*, 4 voll., Torino 2008-09, II, *Ebraismo*, a cura di G. Filoramo (2008), pp. 354-74.

⁵⁷ BAHAR, *Restons!*, p. 100.

⁵⁸ ARON, *L'avenir des religions séculières*, p. 318.

⁵⁹ «Ha Zevi» (1884-1915) fu un giornale fondato a Gerusalemme nel 1884 da Eliezer Ben Yehuda (1858-1922), pioniere e sostenitore della moderna lingua ebraica. Vicino agli Amanti di Sion, il giornale si orientò poi sulle posizioni di Herzl. Organo del nuovo Yishuv in Palestina, accolse contributi di scrittori come Berdyczewski, Zangwill, Klausner, Rabinovitz: vd. G. KRESSEL, *Guide to Hebrew Press*, Zug 1979, pp. 70-1.

suo «ideale eterno»⁶⁰. Bahar non arrivò mai a formulare un'analisi così raffinata, eppure seppe intuire il ruolo indispensabile della religione nella formazione dei nazionalismi moderni. Inoltre, egli, al pari di Nordau, ebbe un'idea del tutto secolarizzata di religione: essa non era altro che «un modus vivendi inventato dagli uomini per calmierare l'orribile bestialità delle agglomerazioni che essi costituiscono»⁶¹.

Altro punto di contatto con il nascente sionismo fu l'ostilità di Bahar verso la tradizione rabbinica, la quale rappresentava l'ostacolo maggiore a una riconciliazione tra religione e politica, dato che aveva privato gli ebrei della capacità di pensare collettivamente⁶². Bahar, come tutti i giovani sionisti del suo tempo, si oppose fortemente all'*establishment* religioso rabbinico, colpevole di aver ridotto l'ebraismo a puro misticismo. Tale contestazione era alquanto sintomatica di una più generale rivendicazione generazionale contro un'idea precisa di religione, definita per l'appunto mistica e in favore di una nuova religiosità, intesa in termini di emancipazione umana. Per Bahar la nuova religione era rappresentata da quella mosaica, motivo per cui il rinnovamento religioso consisteva in un recupero dell'antica tradizione, che avrebbe così consentito di superare il «misticismo rabbinico». Questo era il solo modo per poter restaurare un ideale sociale di giustizia universale, riuscendo così laddove la Rivoluzione francese aveva purtroppo fallito⁶³. Ai suoi occhi, l'antica tradizione religiosa ebraica era l'unica autentica depositaria dell'«umanesimo», le cui aspirazioni di emancipazione e civilizzazione coinvolgevano tutto il genere umano. Per Bahar il recupero della religione mosaica fu dunque funzionale alla configurazione del rapporto tra ebraismo e politica.

⁶⁰ M. NORDAU, *Das unentbehrliche Ideal*, in *Zionistische Schriften*, Köln und Leipzig 1909, pp. 282-8.

⁶¹ Purtroppo non possiamo stabilire se e in quale misura questa sua visione della religione possa essere stata influenzata dalla lettura o dalle idee in circolo all'epoca in seguito della pubblicazione del volume di Gustave Le Bon (G. LE BON, *Psychologie des foules*, Paris 1895).

⁶² BAHAR, *Restons!*, p. 55.

⁶³ «Altra cosa sarebbe se tutti gli ebrei del globo, consapevoli della loro missione, liberati dalle catene talmudiche, rabbiniche, farisaiche, pagane e massoniche, raccogliessero i loro auspici, le loro preghiere, i loro sogni, in una parola, le loro anime, verso un ideale di giustizia universale di libertà, dell'uomo dall'uomo, di eguaglianza verso Dio e di solidarietà contro la natura ostile» (*ibid.*, p. 64).

Egli stesso ne fornisce un'ottima sintesi, laddove scrive perentoriamente: «creiamo l'unità religiosa dentro la verità mosaica e lo Stato ebraico sarà pronto a costituirsi»⁶⁴. Il ritorno all'antica religione e il superamento del misticismo rabbinico avrebbero favorito una nuova sintesi tra ebraismo e politica, garantita dall'unità religiosa: solo tale unità avrebbe permesso tanto la restaurazione degli ideali rivoluzionari francesi ancora inevasi, quanto la fondazione di uno stato ebraico. Così nazionalismo e umanesimo trovavano una prima sintesi nella visione politico-religiosa di Bahar, il quale dimostrò di non essere contrario al nazionalismo in sé, quanto piuttosto alle sue modalità di attuazione. Per l'autore, come vedremo nella sua utopia sionista, si trattava dunque di una questione di tempo: prima la riforma religiosa, poi la fondazione dello stato.

Il soggetto, infine, che avrebbe dovuto farsi carico di tale riforma religiosa e politica era rappresentato da una sparuta classe intellettuale che avrebbe dovuto rivendicare «i libri sacri, epurati da tutte le mistificazioni».

Che i nostri libri sacri, epurati da tutte le mistificazioni miracolose e pagane che contengono, siano rivendicati da un gruppo di ebrei che non sentano il disonore di esserlo, che riconoscano di non meritarsi l'odio che attirano, che sappiano essere abbastanza indipendenti di carattere e dal contesto, per non dover esitare di fronte ai rancori e alle persecuzioni dei loro nemici di domani. Che questi ebrei raggruppati in associazioni di dieci persone, senza distinzione di sesso, riconoscano la legge mosaica e facciano promessa di vivere secondo la vera religione della ragione e della morale⁶⁵.

A fronte di tali considerazioni espresse alla vigilia del primo congresso sionista a Basilea (1897), non sorprendono molto la partecipazione di Bahar a tale evento e la sua svolta sionista. Al pari di altri intellettuali ebrei, ciascuno a suo modo come si è visto in Slouschz, egli fece coincidere i suoi ideali di emancipazione, libertà ed eguaglianza con l'antica religione mosaica, secolarizzando la religione per inserirla all'interno di una nuova credenza esclusivamente politica. Il sionismo si mosse in modo analogo, promettendo la realizzazione dell'emancipazione e degli ideali della Rivoluzione francese a seguito del ritorno a Sion. In ambedue i casi si riconfigurò il rapporto con l'ebraismo in funzione politico-ideologica. Con

⁶⁴ *Ibid.*, p. 64.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 103-4.

una sola ma sostanziale differenza: la finalità politica (emancipazione e nazionalismo) cui tale riconfigurazione era indirizzata. Soltanto quando emerse chiaramente l'incompatibilità di fondo tra la realizzazione degli ideali rivoluzionari francesi, auspicata da Bahar, e l'utopico progetto sionista di ritornare a Sion, la sua breve esperienza politica ebbe termine⁶⁶.

4. *Il rovescio dell'antisemitismo in Antigoyisme à Sion (1898): la breve svolta sionista di Bahar*

La repentina svolta sionista di Bahar è testimoniata dall'utopia *Antigoyisme à Sion* (1898), uscita su «Le Siècle» e inclusa poi nella raccolta antologica in ebraico *Lo stato immaginario* (1954). Con tale adesione Bahar non volle allontanarsi dalle sue precedenti posizioni anarchico-libertarie, né tanto meno dalla sua visione politico-religiosa. Al contrario, egli continuò a sostenere la necessità di un rinnovamento religioso quale presupposto indispensabile alla costruzione di una nuova società più giusta e più libera. In tal senso la sua prospettiva religiosa e teocratica, come vedremo, si accordò pienamente con il suo anarchismo⁶⁷.

Antigoyisme à Sion si presenta come una narrazione utopica, finalizzata ad avanzare alcune critiche alla società francese dell'epoca e contestualmente a patrocinare la causa sionista. Il testo è infatti concepito come un ironico rovesciamento dell'antisemitismo del suo tempo in un ipotetico «antigoyismo» futuro in terra palestinese⁶⁸. Un rovesciamento che permise all'autore di tenere assieme la critica all'antisemitismo con la propaganda politica sionista. L'utopia di Bahar è ambientata a Gerusalemme nel 1997, cioè esattamente cento anni dopo il primo congresso sionista e si presenta

⁶⁶ L'espressione «utopico ritorno a Sion» è usata da Gershom Scholem per definire il sionismo: vd. G. SCHOLEM, *Chi è ebreo?*, in ID., *Tre discorsi sull'ebraismo*, Firenze 2005, p. 18.

⁶⁷ Segnaliamo che la convergenza tra teocrazia e anarchia, lungi dall'essere un tratto atipico di Bahar, venne usata da Gershom Scholem per definire in gioventù il suo rapporto e quello dell'amico Walter Benjamin con la politica nei termini di un «anarchismo teocratico»: vd. G. SCHOLEM, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, Milano 2008, p. 136.

⁶⁸ Il termine rinvia a un neologismo di Bahar, ricavato da *goy*, parola ebraica usata per indicare i cristiani e coniata specularmente come il rovescio dell'antisemitismo. Un rovesciamento che dall'astio contro gli ebrei finisce nell'utopia di Bahar per tramutarsi nel suo opposto, ovvero nel livore contro i cristiani.

sotto la forma di una lettera, datata 28 agosto 1997, in cui un giornalista algerino, Zabulon Ben Bahar – antenato dell'autore, come si scoprirà alla fine – è impegnato a descrivere la cronaca di un processo in corso a Gerusalemme, capitale dello stato ebraico. Tale cornice narrativa offre all'autore l'occasione di descrivere brevemente questo futuro «stato sionista», concepito in antitesi a quello francese, in quanto paese liberato da qualsivoglia forma di discriminazione e pregiudizio verso gli stranieri. L'intento apologetico nei confronti del sionismo è icasticamente sintetizzato nella chiosa conclusiva al testo: «Sion rivede i suoi bei giorni biblici»⁶⁹. Con tale postilla finale Bahar prospettava al sionismo il futuro conseguimento del suo progetto politico, cioè la fondazione di uno stato ebraico in terra palestinese, ridando all'antica Sion una nuova vita⁷⁰.

Il pretesto narrativo di questa utopia di Sion è rappresentato da una accesa campagna politica e giornalistica antigoyista, cioè discriminatoria nei confronti dei gentili residenti nel futuro stato ebraico, e da un processo giudiziario in corso. L'imputato è un certo Isaac Nathaniel Viermond, redattore capo del giornale «L'antigoysme», il quale era accusato di aver diffamato il direttore della Banca Rapporti e Costruzioni di Gerusalemme, il conte d'Helieucin. Gran parte del testo è dedicata alla descrizione di questo processo, analizzato nelle sue varie fasi, con annessi gli antefatti fino alla condanna finale di Viermond, un calco onomatopeico del nome del più noto antisemita francese dell'epoca, Eduard Drumont (1842-1917), vivace animatore della rivista «La libre parole» (1882-1910) e celebre per il suo libro *La France juive* (1886). Tale utopia si inserisce dunque all'interno di una riscrittura rovesciata del processo Dreyfus, attraverso cui Bahar immaginò invertite le condizioni del suo tempo nel futuro stato sionista. Dall'analisi del testo possiamo dire che molto probabilmente la prefigurazione dello stato ebraico non era il fine ultimo dell'autore, quanto piuttosto un mezzo utile per veicolare una precisa critica all'antisemitismo francese e per controbattere alla campagna diffamatoria anti-ebraica in voga sui giornali parigini dell'epoca. Non a caso il racconto uscì su «Le Siècle»,

⁶⁹ J. BAHAR, *Antigoysme à Sion*, «Le Siècle», 25 mars 1898. Il testo è apparso a puntate su quattro numeri del giornale «Le Siècle», 20-22 e 25 mars 1898.

⁷⁰ *Altneuland* (1902), la nota utopia di Herzl, non farà altro che racchiudere nel suo stesso titolo esattamente la compresenza tra antico e nuovo ebraismo. Per un raffronto tra l'utopia di Bahar e quella di Herzl vd. Y. MORALY, *Rêves viennois: antisémitisme et anticipation*, «Perspectives» 17, 2010, pp. 151-73.

giornale fortemente schierato in difesa del capitano Dreyfus. Stando così le cose, si ha dunque l'impressione che l'utopia fu un valido espediente per Bahar per poter continuare a criticare l'antisemitismo francese del tempo e altresì per prefigurare una società futura migliore per gli ebrei discriminati. A tali date, disilluso dalla società francese, Bahar sembrò voler ricercare altrove lo spazio per costruire quella società promessa dalla Rivoluzione francese, auspicata dall'assimilazione, ma di fatto resa impossibile dall'antisemitismo. La prefigurazione utopica di una nuova Sion, unita alla sua adesione al sionismo, sembrò dunque essere l'unica soluzione praticabile.

Fin da subito notiamo che la descrizione dello Stato ebraico rispecchia le idee dell'autore espresse in *Restons!*. Ciò implica che l'adesione al sionismo di Bahar non era stata così determinante da indurlo a rinnegare le sue precedenti teorie politico-religiose. Al contrario. Lo «Stato sionista», scrive, venne fondato soltanto dopo che gli ebrei avevano riformato la loro religione: «quando, all'incirca cento anni fa, gli ebrei recuperarono la loro terra ancestrale, vi arrivarono provvisti di una religione uniforme e di una costituzione e un codice corrispondenti»⁷¹. Tali dichiarazioni indicano la sostanziale continuità tra le precedenti idee espresse in *Restons!* e la sua utopia sionista: lo stato si era infatti potuto fondare soltanto a seguito di un'unificazione religiosa, che aveva dato vita a una nuova costituzione. Questa era definita dall'autore «una sorta di Dichiarazione dei Doveri dell'uomo»⁷², un altro rovesciamento attuato a partire dai precetti della Rivoluzione francese e dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1789), i quali, a suo dire, avevano contribuito a determinare «la decadenza della Francia, dal momento che ben presto si vide in questo paese che gli uomini parlavano sempre dei loro diritti e mai dei loro doveri»⁷³. Nel

⁷¹ J. BAHAR, *Antigoysme à Sion*, «Le Siècle», 20 mars 1898.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.* Tale posizione critica di Bahar nei confronti degli esiti della Rivoluzione francese e dell'idea di pretendere diritti, a scapito dei doveri era già stata espressa nell'opuscolo *Restons!*, dove per la prima volta aveva avanzato l'idea di una Dichiarazione dei Doveri dell'uomo. Un'idea che qui recupera fino a farne la costituzione del suo Stato ebraico. «Se noi opponessimo per caso la Dichiarazione dei Doveri dell'uomo, elucubrazione enfatica, grottesca, come una piattaforma di civilizzazione? Che significano i diritti? Solo gli schiavi hanno diritti, gli uomini liberi non hanno che doveri. Proclamare dei diritti, implica reclamarli a qualcuno più forte, cioè a un padrone, è la consacrazione dell'oppressione da parte di quello stesso che la subisce» (BAHAR, *Restons!*, pp. 95-6).

nuovo stato ebraico, invece, gli ebrei «muovendo dal principio filosofico che l'uomo possiede già tutti i diritti fin dalla nascita», non avevano voluto proclamarne alcuno, «per essere così più sicuri di non dimenticarsene»⁷⁴. Questa traslazione dai diritti ai doveri, per quanto possa apparire un'idea bizzarra, sembra rappresentare il tentativo escogitato da Bahar di liberare l'uomo da qualsivoglia ricorso a forme intermedie di governo, depositario in ultima istanza dei suddetti diritti. In ciò riemergeva tutto il suo anarchismo di fondo. L'unico modo, infatti, per evitare l'intermediazione delle istituzioni in materia di diritto era quella di riconoscerli per acquisiti fin dalla nascita. Al fine di liberarsi poi delle strutture intermedie di potere, i doveri dovevano diventare centrali nello stato sionista di Bahar. In tal modo, il singolo, introiettando i doveri sociali, avrebbe di fatto reso inutile altri strumenti di controllo legislativi e dunque di potere dell'uomo sull'uomo. Inoltre, la modalità di acquisizione dei diritti politici, specialmente da parte degli stranieri era funzionale al discorso dell'autore. Per Bahar la loro acquisizione dipendeva dal possesso del «certificato di conoscenza perfetta delle leggi» e dalla sottoscrizione alla «professione di fede egualitaria»⁷⁵. Quindi soltanto la conoscenza adeguata delle leggi – sottinteso quelle mosaiche – e la loro introiezione permetteva l'acquisizione dei diritti politici. Così religione e politica si legavano nuovamente assieme all'interno di un sistema alquanto rigido, come del resto in ogni sistema utopico, ma così strutturato da Bahar per far convergere attraverso una forma di *auto-disciplinamento individuale* il suo anarchismo libertario con gli ideali rivoluzionari francesi e la sua recente adesione al nazionalismo ebraico, avventurandosi in un audace tentativo di sintesi tra nazionalismo e umanesimo.

I precetti su cui si ergeva la costituzione del nuovo Stato sionista erano dunque tanto la religione e la conoscenza delle sue leggi, quanto l'egualianza e la tolleranza. Quest'ultima era uno dei principali cardini dello stato ebraico di Bahar. Gli stranieri erano ben accetti e godevano fin da subito gli stessi diritti civili e politici dei cittadini residenti. Il loro ruolo era determinante nella costruzione utopica dell'autore, in quanto la presenza di stranieri rappresentava l'elemento rivelatore dello spirito di tolleranza che regnava nel paese. L'insistenza sulla tolleranza costituisce un altro espediente usato dall'autore sia per ragioni narrative, legate alla descrizione del processo in atto contro Viermond per discriminazione

⁷⁴ BAHAR, *Antigoysme à Sion*, 20 mars 1898.

⁷⁵ *Ibid.*

verso i non-ebrei residenti nel paese, sia per rimarcare la supremazia dei principi emancipativi di eguaglianza politica e sociale, in opposizione alla situazione francese dell'epoca.

Accanto alla questione della tolleranza, altra caratteristica dell'utopia di Bahar è l'elevato grado di scolarizzazione dei cittadini. Egli attribuì infatti una tale importanza a pensatori e scrittori da finire per raffigurare lo Stato ebraico come una «nazione di intellettuali». Nella futura Palestina, scrive Bahar, «l'illetterato è sconosciuto». I confini sono controllati da specializzati doganieri, con il compito di bandire «dal regno di Dio» chiunque non abbia raggiunto un certo elevato livello di istruzione⁷⁶. Proprio per questo motivo, lo stato ebraico si configura come una nazione di intellettuali, dove il «livello di istruzione così diffuso fa in modo che la minima opera scientifica, letteraria e filosofica di un valore qualunque, abbia in un mese due o trecento edizioni»⁷⁷. Persino operai e minatori del Libano possiedono biblioteche copiosamente fornite, dal momento che la giornata lavorativa è di sette ore e nella restante parte del tempo ci si può dedicare all'educazione dei figli, allo studio, alla scrittura di opere e alla recensione di libri.

Un aspetto rilevante da evidenziare qui è il termine «regno di Dio», usato da Bahar per definire lo stato sionista e seguito dalla precisazione «il quale, come si sa, è sovrano temporale del paese»⁷⁸. La descrizione dello stato ebraico, per quanto istituito su precetti illuministici, si configura nell'utopia di Bahar come uno stato teocratico, dove sopra tutti i cittadini si erge un Dio-sovrano. Tale aspetto è piuttosto rilevante del carattere contraddittorio delle teorie politico-religiose di Bahar e del suo tentativo di coniugare assieme conservatorismo religioso e illuminismo progressista. In ciò consiste probabilmente il suo «anarchismo teocratico», per dirla con un sintagma coniato da Scholem⁷⁹. Demandare, infatti, il potere sovrano a un Dio avrebbe ulteriormente risolto il problema dei rapporti di potere tra gli uomini, rendendo così tutti i cittadini dello stato sionista uguali tra loro, in quanto tutti soggetti al potere divino.

Inoltre, secondo Bahar, si sarebbe risolto anche un altro annoso problema: l'unità territoriale nazionale sotto l'egida religiosa avrebbe garanti-

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Vd. nota 67.

to la sopravvivenza dell'ebraismo dalla minaccia di estinzione per effetto dell'assimilazione. Attraverso un ulteriore rovesciamento, nel suo utopico stato ebraico erano i cristiani e in generale i non ebrei a venir progressivamente assimilati alla cultura e alle usanze ebraiche. In tal senso, un aspetto rilevante concerne il caso dei matrimoni misti: essi non costituivano più un problema per l'ebraismo, né minacciavano l'integrità del popolo ebraico. Al contrario, essi favorivano l'assimilazione dei non-ebrei alle usanze ebraiche. Scrive Bahar: «tali stranieri, cristiani o mussulmani, fraternizzano generalmente con gli indigeni. Rispettano lo Shabbath, contrattano matrimoni misti, adottano le usanze del paese, in una parola si assimilano al punto da fare circondere i bambini nati da questi matrimoni intersanguinei»⁸⁰.

Come abbiamo potuto brevemente descrivere, *Antigoismo a Sion* è un testo ricco di prospettive politiche tra loro alquanto eterogenee: in tale utopia Bahar fece infatti convergere religione e politica, sovrapponendo precetti illuministici (tolleranza ed emancipazione), ideali rivoluzionari francesi (libertà, eguaglianza e solidarietà) e visione ideologica sionista. Pertanto, il suo utopico stato ebraico si presentò come una sintesi ideale tra queste contrastanti visioni politico-sociali, predisponendo una sua personale versione della sintesi tra nazionalismo e umanesimo. Resta fermo un punto: l'adesione al sionismo di Bahar influenzò solo superficialmente la costruzione ideologica della sua utopia. Rimasero forti e ben presenti le idee di matrice illuminista, a dispetto di quelle sioniste. Lo stato ebraico è descritto soltanto come momento finale e strumento idoneo per applicare le sue teorie politico-religiose. La sua adesione al sionismo non sembrò dunque così profonda, in quanto non toccò l'impianto ideologico del suo pensiero. Essa semmai si manifestò nell'esaltazione dei massimi esponenti sionisti, per cui abbiamo a Gerusalemme la piazza Max Nordau e il Boulevard Herzl; oppure una giovane ragazza che si scopre essere la pronipote di Nathan Birnbaum⁸¹; o ancora l'equiparazione dei primi sionisti agli enciclopedisti del Settecento francese⁸². Infine, spicca tra tutti l'elogio alla figura di Bernard Lazare, grande amico di Bahar, impersonato dal presidente della corte del Sinedrio, organo di giustizia deputato a giudicare il caso dell'antigoysta Viermond.

⁸⁰ BAHAR, *Antigoysme à Sion*, 20 mars 1898.

⁸¹ BAHAR, *Antigoysme à Sion*, 25 mars 1898.

⁸² BAHAR, *Antigoysme à Sion*, 20 mars 1898.

In conclusione, possiamo affermare che l'impianto ideologico del pensiero di Bahar restò sempre fedele alla ricerca di una sintesi tra religione e politica, all'interno della quale rinveniamo la convergenza tra nazionalismo e umanesimo, quest'ultimo inteso come sintomo di emancipazione e modello di religione laica. Il sionismo per l'autore si configurò dunque come un momento funzionale a questa ricerca, condivisa, del resto, dallo stesso movimento sionista, il quale nel tempo dimostrò di istituirsi nei termini di una religione secolare. Molto probabilmente fu tale prossimità ideologica a condurre Bahar ad abbracciare la causa sionista. Un sodalizio che durò fin quando non emerse l'incompatibilità di fondo tra l'anarchismo dell'autore e il sionismo, così come avvenne per molti altri intellettuali che credettero nella sintesi del *Nationalhumanismus*. Tra rivendicazioni nazionali ed emancipazione sociale esisteva una profonda differenza, di cui Bahar sembrò in un certo senso accorgersi, allontanandosi ben presto dal movimento, pur dimostrando di continuare a credere in un accordo tra religione e politica, al fine di realizzare gli ideali di giustizia, libertà e solidarietà universali. Il *Nationalhumanismus* rappresentò nella storia del sionismo questo tentativo di sintesi tra la rivendicazione nazionale e l'emancipazione di un popolo oppresso e discriminato⁸³. Un tentativo per molti fallito, come riconobbe Mosse⁸⁴. Sembra infatti che il prezzo da pagare per poter conservare la specificità dell'ebraismo fu l'assimilazione delle sue aspirazioni emancipatrici all'interno del discorso nazionalista, dissolvendo così quell'iniziale tensione potenzialmente positiva tra i due poli. Almeno in parte, le molte defezioni al sionismo, gli abbandoni e i ripensamenti sembrano essere stati frutto di tale disillusione. Del resto, il sionismo, in quanto movimento nazionalista, ebbe fin da subito un obiettivo politico preciso: edificare una nuova Sion, per garantire «un'immortalità nazionale»⁸⁵ agli ebrei, in quanto «popolo eterno», per dirla con

⁸³ Ricordiamo solo l'appello di Leon Pinsker (1821-91) dal titolo significativo *Autoemancipation* (1882), nella cui opera si fusero assieme i due aspetti: ostacolata dall'antisemitismo europeo, gli ebrei avrebbe potuto conseguire la piena emancipazione sociale e politica solo attraverso un proprio nazionalismo (L. PINSKER, *Autoemancipation. Ein Mahnruf an seine Stammesgenossen von einen russischen Juden*, Berlin 1882).

⁸⁴ MOSSE, *Can nationalism be saved?*, pp. 167-8.

⁸⁵ Scrive Scholem: «non vi è alcun dubbio che il sionismo abbia avuto l'intenzione di cambiare la base instabile dell'esistenza di un popolo che, precedentemente, si trasmetteva di generazione in generazione [...] il sionismo volle cambiare questo stato di cose: assicu-

Smolenskin. Sembra che solo l'istituzione di una religione secolare abbia potuto adempiere al compito di trovare un tale accordo tra particolare e universale, attraverso la commistione di religione e politica. Il *Nationalhumanismus* fu dunque una sintesi troppo debole per essere funzionale a tale scopo, eppure fece pienamente parte delle origini e della storia del sionismo, in quanto tentativo condiviso di preservare il nazionalismo dalle sue derive sciovinistiche, come Bahar e molti altri pensatori ebrei cercarono di fare.

rare, una volta per tutte, attraverso uno sforzo storico straordinario, l'esistenza di un popolo [...] dunque il suo scopo era la creazione di un'immortalità nazionale» (G. SCHOLEM, *Qui sont les diviseurs?* [1931] in ID., *Le prix d'Israel. Ecrits politiques*, Paris 2003, p. 64).



Finito di stampare nel mese di giugno 2018
presso la CSR srl, via di Salone, 31/c, 00131 Roma